**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Erinson Otenio

MAX STIRNER COMO CRÍTICO DA MODERNIDADE

*entre dialética do esclarecimento
e crítica radical da razão*

(versão corrigida)

**São Paulo
2013**

Erinson Otenio

MAX STIRNER COMO CRÍTICO DA MODERNIDADE

*entre dialética do esclarecimento
e crítica radical da razão*

(versão corrigida)

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

**São Paulo
2013**

RESUMO

OTENIO, E. Max Stirner como crítico da modernidade: entre dialética do esclarecimento e crítica radical da razão. 2013. 264 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Este trabalho teve por propósito abordar a filosofia de Max Stirner sob a perspectiva de que em seus textos os elementos delineadores do discurso filosófico moderno, “dialética do esclarecimento” e “crítica radical da razão”, convergem em uma crítica peculiar da modernidade em seu todo. Pode-se dizer que se, por um lado, tal crítica se encontra em continuidade com a filosofia jovem hegeliana, por outro, apresenta-se enquanto uma espécie de culminação antitética da mesma, colocando-se assim como que ao lado da tradição da crítica radical da razão que remonta a Nietzsche. Segundo essa nossa proposta interpretativa, aí se esboçaria um “discurso filosófico da modernidade” cuja peculiaridade seria de ora se assemelhar a uma, ora a outra forma de crítica que é feita à racionalidade centrada no sujeito. A análise dos textos de Stirner que então aqui se propõe visa mostrar como tal discurso se constitui e como o filósofo tem a intenção de levá-lo a um ponto culminante de onde não pode prosseguir seu rumo sem negar seus pressupostos. Isso demonstraria que a filosofia stirneriana não participa do discurso filosófico da modernidade como uma “tentativa fracassada” de sair dele, senão que o afirmaria enquanto momento necessário capaz de nos colocar diante de um novo limiar histórico. A crítica da modernidade que Stirner realiza quer assim, a um só tempo, ser a realização da filosofia moderna, pelas mostras que dá de sua fidelidade ao paradigma da filosofia do sujeito, e sua negação, ao apresentar o niilismo como a sua verdade. Nesse sentido, ela também seria antimoderna, na medida em que só pode se afirmar (paradoxalmente) em função da negação do próprio paradigma a que ainda se encontra vinculada, mas como sua expressão última que se nega ao se autodissolver, revelando, destarte, o *único* (o nada) como passagem para o absolutamente outro da modernidade.

palavras-chave: dialética do esclarecimento; crítica radical da razão; jovem-hegelianismo; modernidade; niilismo.

ABSTRACT

OTENIO, E. Max Stirner as a critique of modernity: between dialectic of enlightenment and radical critique of reason. 2013. 264 p. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The purpose of this study was to discuss Max Stirner's philosophy from a perspective in which, in his works, the defining elements of modern philosophical discourse, "dialectic of enlightenment" and "radical critique of reason", converge in a peculiar critique of modernity as a whole. If, on the one hand, this criticism is in continuity with the young Hegelian philosophy, on the other hand, it presents itself as a kind of antithetical completion of this philosophy, placing itself alongside the tradition of radical critique of reason that goes back to Nietzsche. According to this interpretative proposal, it would be outlined a "philosophical discourse of modernity" whose peculiarity would be precisely to resemble sometimes one, sometimes the other form of critique that is made to this subject-centered rationality. The analysis of Stirnerian texts that is proposed here, then, aims to show how such discourse constitutes itself and how the philosopher intends to take it to a climax where it cannot continue its original course without denying its assumptions. This would demonstrate that the Stirnerian philosophy does not participate in philosophical discourse of modernity as a "failed attempt" to leave it but as a necessary moment, capable of putting ourselves to face a new historical threshold. In this way, it is assumed that the critique of modernity performed by Stirner wants to be at the same time the realization of modern philosophy – which can be noted by his allegiance to the paradigm of the philosophy of the subject –, and its denial – by presenting nihilism as its truth. In this sense, it would also be anti-modern, because it can only affirm itself (paradoxically) on account of a disavowal of the paradigm with which it is committed, though as its ultimate expression, an expression that deny itself when it self dissolves, thus revealing the *unique one* (the nothing) as a passage to the absolute other of modernity.

keywords: dialectic of enlightenment; radical critique of reason; young-hegelianism; modernity; nihilism.

AGRADECIMENTOS

Em geral, um trabalho acadêmico sempre é o resultado de uma rede complexa de colaboração – e este não é uma exceção. Por isso sou grato a todos aqueles que direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente contribuíram para a sua realização:

Primeiramente, ao meu orientador Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra. Sem ele as intuições originárias que tive desde as primeiras leituras de *O único* não poderiam jamais tomar a forma que tomaram. A liberdade que ele me deu para realizar esta Tese e os incentivos para não me tornar um especialista indiferente a outros filósofos e áreas do conhecimento são contribuições que carregarei comigo para além destas páginas.

A todo o Grupo de Estudo de Filosofia Alemã a que devo de alguma forma (pelas conversas que eu tive com seus membros; pelas discussões que pude presenciar nos seminários etc.) as problematizações filosóficas que me guiaram e às quais procurei dar respostas – espero que à altura.

Aos professores Fernando Costa Mattos, Luiz Repa e Eduardo Brandão, Rúrion Melo e Flamarion Ramos. Os primeiros por terem nas bancas de qualificação e de defesa de Mestrado feito observações, críticas e indagações que motivaram a redação do projeto que deu origem a esta Tese; e os últimos pelas sugestões (não só bibliográficas!) que fizeram no exame de qualificação sem as quais esse trabalho não poderia ter sido jamais concluído, sobretudo ao que se refere ao seu último capítulo.

Ao Prof. Jorge Dotti (UBA), cujos esclarecimentos sobre a relação da filosofia política de Hegel com a filosofia política moderna foram-me muito úteis na elaboração do terceiro capítulo desta tese.

A toda à Secretaria do Departamento de Filosofia pela solicitude demonstrada em resolver os meus problemas burocráticos desde os tempos de graduação. Especialmente à Marie, à Maria Helena, à Verônica, à Geni e à Luciana – as ajudas delas sempre me serviram como uma forma de incentivo.

À CNPq pela bolsa de estudo.

Ao Ricardo Crissiuma pelos livros e conversas.

Ao Denis Barreto pela revisão da primeira versão do resumo em inglês.

Ao Thiago Diaz pelas observações e sugestões feitas a alguns trechos, e pela versão final do resumo em inglês.

Ao Adriano, Dri, Carlão e Alexandre pelas conversas leves e divertidas que me ajudaram a suportar o niilismo.

Ao Tom pelos 50% dos genes que compartilhamos.

À Diná, Nádia e Nivaldo pelo suporte nos últimos meses.

À minha querida Aline – a quem, aliás, eu dedico inteiramente este trabalho – quem, além de estar ao meu lado por tantos anos, participando ativamente de praticamente todas as coisas importantes, foi ainda quem, mesmo não sendo da área, pacientemente revisou linha por linha desta Tese – ainda que no final continuasse sem saber direito do que realmente este texto trata...

SUMÁRIO

<i>Notas introdutórias</i>	9
<i>Capítulo I – Os rumos do discurso filosófico da modernidade no pensamento de Max Stirner</i>	25
1. O discurso filosófico da modernidade.....	26
2. Stirner como último jovem hegeliano.....	33
3. Gênese e estrutura dialéticas da modernidade.....	40
4. A dissolução dialética da modernidade no único.....	51
<i>Capítulo II – Da certeza sensível ao único: a crítica stirneriana da razão</i>	62
1. Hegel e a certeza sensível.....	67
2. A crítica de Feuerbach ao estatuto ontológico do ser sensível em Hegel.....	72
3. A relação sujeito-objeto na perspectiva stirneriana.....	82
4. A interpretação sobre a função de verdade.....	85
5. A filosofia de Bruno Bauer e a sua crítica stirneriana.....	88
6. O único como proprietário: razão, verdade e linguagem enquanto propriedade.....	103
7. Mas, afinal, o que é o único?.....	118
<i>Capítulo III – A dialética do liberalismo. O humano como dimensão sociopolítica e sua contraposição crítica: a associação de egoísta</i>	127
1. O liberalismo político: a des-apropriação da vontade-própria.....	130
2. O liberalismo social: a des-apropriação da propriedade.....	143
3. O liberalismo humano: a des-apropriação da opinião.....	152
4. A associação de egoístas: a autodissolução da modernidade sociopolítica.....	170
<i>Capítulo IV – Nihilismo e transição histórica: o único como o último moderno</i>	202
1. O nihilismo de Max Stirner.....	213
2. O único como o último moderno.....	225
3. Ainda algumas observações acerca do único como último moderno...	237
<i>Breve nota à guisa de conclusão</i>	252
<i>Referências bibliográficas</i>	261

*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 à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca
está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a
frente. [...] O] espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando
tijolo por
tijolo o edifício de seu mundo anterior. Seu abalo se revela apenas
por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que
ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os
sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não alterava a fisionomia do
todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do
mundo novo.*
(Hegel, Fenomenologia do Espírito)

*Em períodos da decadência de uma concepção do mundo de alcance
histórico, há certamente necessidades contrárias – para uns é, ou
parece, necessário conservar o antigo e banir o que é novo; para outros, é imperativo realizar o novo. Em que lado
reside a verdadeira
necessidade? Naquele que tem a exigência do futuro – o futuro
antecipado: naquele que é movimento para a frente. A necessidade de conservação é somente uma necessidade
artificial, criada
– é apenas reação. A filosofia hegeliana foi a síntese arbitrária de
diversos sistemas existentes, de insuficiências – sem força positiva,
porque sem negatividade absoluta. Só quem tem a coragem de ser
absolutamente negativo tem a força de criar a novidade.*
(Feuerbach, Necessidade de uma reforma da filosofia)

*Aqui fica claro para mim [...] que tudo deve ruir. A catástrofe será enorme e de um efeito profundo, e poderia quase
dizer que ela será maior e mais colossal do que aquela que ocorreu quando o cristianismo surgiu no mundo.*
(Bauer, carta a Marx de 5 de abril de 1840)

*O homem, finalidade e resultado do cristianismo, é, enquanto eu, o começo e o material a usar para a nova história,
uma história do prazer, depois da história do sacrifício, não uma história do homem ou da humanidade, mas de...
mim.*
(Stirner, O único e sua propriedade)

Em verdade vos digo que esta geração não passará sem que tudo isto aconteça.
(Mt 24, 34)

Notas introdutórias

... Ainda que previsse que esses pensamentos vos iriam tirar a paz e a tranqüilidade,
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 mortes,
e muitos poucos retirem deles alguma alegria...
(Stirner, *O único e sua propriedade*)

Max Stirner é sem dúvida um pensador paradoxal. Basta-se folhear algumas das páginas de *O Único e a sua propriedade* para se dar conta do gosto pelo paradoxo do autor que não deixa de se pronunciar quase que a cada linha de seu texto. O paradoxo principal, e que parece sustentar todos os demais, fica patente logo no início do livro: ele pretende falar daquilo que não pode ser reduzido ao discurso – ainda mais o filosófico moderno que se comprometeu em seu desenvolvimento com a ontoteologia cristã. A paradoxalidade de seu pensamento se estende até a atitude filosófica do próprio autor que, se fosse coerente com sua proposta, se calaria. Ora, nada mais paradoxal do que um egoísta que prega o egoísmo – e é exatamente com isso que nos deparamos ao empreender a leitura de *O único*.

R. W. K. Paterson¹ salientou bem o caráter paradoxal em que se enreda o suposto amoralismo stirneriano. Para manter-se coerente, Stirner deveria tratar todas as demais pessoas como objetos de manipulação. Mas, pelo contrário, vemo-lo aí se engajar em encorajá-las a portarem-se amoralmente como egoístas autoconscientes – como *únicos*. Isso é no mínimo contraditório por pelo menos duas razões: primeiramente, por soar como um moralismo imoralista e, em segundo lugar, pela constatação de que seria uma vantagem óbvia para o único que *os outros* permanecessem cativos em sua autoalienação moral. Ou seja, para nos expressar com Paterson, “se a moralidade é essencialmente um opiáceo para converter o egoísmo natural em um material manejável para a exploração” – como supomos que seja –, seria evidentemente do interesse do egoísta adaptar esse expediente “barato e eficiente” para seu próprio fim. Ora, ao exortar os outros para se tornarem tanto quanto ele indiferentes aos apelos morais, Stirner não estaria ele mesmo se portando como aquilo que defende, abrindo mão voluntariamente de um instrumento eficaz de exploração. Mas é exatamente o contrário disso que vemos Stirner realizar. Em todo o livro ele dá provas

¹ PATERSON, R. W. K. *The nihilistic Egoist. Max Stirner*. London: Oxford University Press, 1971.

de sua vontade de convencer a todos de que eles também podem se livrar do poder que lhes oprime mediante “um ato interno puro de autoafirmação e autoapropriação”. Isso levou Paterson a concluir que “a ideia de um *único* que faz proselitismo é uma flagrante contradição em termos”². Stirner, dessa forma, não seria ele mesmo *o único* de que tanto fala. Sua filosofia seria então autorrefutada no momento em que é concebida. Mas, como veremos, Stirner não só não se cala, como perpetua o paradoxo em que sua filosofia se move quando pensamos em sua tarefa explícita: ser uma crítica radical da modernidade, cujo resultado prático não poderia ser mais paradoxal para um alegado individualista: a associação de egoístas.

* * *

Pois bem. Ainda que Paterson seja bastante esclarecedor quando se trata de alguns aspectos relevantes de *O único*, a sua alegação de que a filosofia stirneriana está condenada em seus próprios termos a ser irrealizável é na verdade um bom exemplo da incapacidade generalizada que encontramos em seus comentadores e críticos de se entender *apropriadamente* os paradoxos presentes no pensamento stirneriano. Não que as alegações de todos eles estejam em si erradas, mas elas representam a incapacidade deles todos de pensar o texto para além da letra – substantivando conceitos, confundindo o que é dito com o que é visado e, por tudo isso, fixando-se no aspecto meramente negativo de sua filosofia.

Essa maneira de abordar o texto stirneriano, fixando-se nos paradoxos e em seus resultados negativos, faz com que os comentadores em geral não consigam enxergar o sentido que não se encontra na superfície do texto; sentido este, em função do caráter hermenêutico que ele assume em nosso trabalho, desvelar-nos-á a filosofia stirneriana em seu caráter transicional – tal como aquele desempenhado pelo ceticismo antigo que ao questionar os valores da antiguidade, preparou o terreno para o cristianismo e, conseqüentemente, para a modernidade; porém, com a peculiaridade de ser uma tentativa autoconsciente de esgotamento de um paradigma em vista de preparar o terreno para outro – uma espécie de negação determinada.

² *Idem*, p. 265-7.

Stirner estaria assim levando bastante a sério a tarefa filosófica da modernidade (re-)formulada pelos jovens hegelianos em termos humanistas. Tal reformulação foi sucintamente expressa em carta direcionada a Marx por Bruno Bauer na qual este escreve que “o terrorismo da verdadeira teoria deve limpar o terreno”³ para a irrupção de uma nova concepção de mundo, no caso o *humanismo* de matriz hegeliana então em desenvolvimento; só ele seria capaz de realizar as promessas que a modernidade fez mas que se encontram bloqueadas pela presença de “anacronismos”. Stirner certamente resignifica essa tarefa em seus próprios termos, forjando-a sob a pressão normativa de sua própria filosofia, mas nem por isso deixa de querer cumpri-la, com a peculiaridade de que esse “terrorismo da verdadeira teoria” quer-se explicitamente “prático” com o *único* – eis a razão do repúdio que a sua leitura pôde causar (como certamente causou e continuará a causar) em alguns espíritos crédulos e suscetíveis que temem a ausência de fé em algum valor objetivo e universal por verem nisso a brecha por onde o mal absoluto nos espreita.

* * *

A filosofia de Max Stirner pode então muito bem ser resumida à seguinte afirmação: ela é claramente uma filosofia antimoderna, mas que, a despeito do seu antimodernismo expresso em suas variadas recusas da modernidade, ainda é formalmente moderna na medida em que pretende cumprir as suas promessas. Expliquemo-nos.

Embora haja uma intenção deliberada do filósofo de se opor à tradição (ou paradigma) da qual ainda faz parte (ou compartilha), essa oposição se realiza no interior daquilo que a princípio ele deveria rechaçar. Stirner está dessa forma vinculado àquilo que nega⁴. Isso acarreta um paradoxo que não se resolve no interior de sua filosofia.

³ Carta de Bauer a Marx datada de 28 de março de 1841, publicada em PEPPERLE, Ingrid & Heinz (org.), *Die Hegelsche Linke: Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1985, p. 810.

⁴ Um bom exemplo de uma má interpretação que pretende refutar Stirner a partir dessa constatação é a de Karl Schimmit em seu livro intitulado: *Das Verstandestum und das Individuum*. Cf. suas críticas publicadas em inglês como “The Realm of the Understanding and the Individual Part I, Chapters IV and V”. In: *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. MOGGACH, D. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 403. Aí podemos ler o seguinte comentário a respeito do filosofar stirneriano: “o único não pode se livrar dessa oposição. [...] Ele precisa de espírito para ser capaz de ser sem espírito. Ele é um brâmane, mas se diferencia dos brâmanes indianos pelo fato de que, ao contrário daqueles que apenas dizem ‘om’ por toda vida, o único diz ‘in-’. ‘In-’ é seu princípio e sua

Ademais, tal paradoxo é mesmo constitutivo dela, já que, mesmo que a filosofia stirneriana se pretenda antimoderna no conteúdo – com uma clara intenção de também o ser na forma (assinalemos como exemplo o seu estilo fragmentário e anti-sistemático de que pretende inquietar a linguagem a fim de afetar a metafísica que nela se sedimentou) –, ela se movimenta circunscrita no interior de um aparato conceitual do qual não consegue prescindir – ainda que tente, com algum sucesso, ressignificá-lo. Quanto a isso, basta-se olhar com atenção em seu “conceito” mais significativo: *der Einzige* – o *único*, que remonta ao individualismo moderno.

Portanto, Stirner não é um nostalgista reacionário cujo intuito seria o de reviver o passado, como poderia uma leitura menos disposta em compreender seus paradoxos presumir – embora tal leitura até pudesse encontrar algum respaldo em seus textos, mas esse não é o caso. Certamente, Stirner é um moderno, mas um em quem todo seu esforço intelectual se volta contra o modo de pensar moderno – particularmente aquele centrado na racionalidade enquanto repositório exclusivo do humano – na tentativa de subverter a própria modernidade em sua totalidade, desvelando-lhe o absolutamente outro (futuro) que já se deixa anunciar na iminência da ruptura a engendrar-se de seu próprio interior por conta de sua própria instabilidade constitutiva – expresso sobretudo por alguns conceitos, como é o caso do *único*.

Nada mais irônico. Stirner seria então um antimoderno em nome da própria modernidade; quer dizer, um pensador cuja força crítica se alimenta da própria promessa sempre reiterada na modernidade de que ela é o lugar de preparação do futuro.

* * *

Como vemos – e teremos a oportunidade de aprofundar –, estamos diante de um pensador cujo modo de fazer filosofia teria como melhor analogia alguém que não hesita em serrar o próprio galho onde se encontra sentado. É, pois, um discurso filosófico que se articular ao se desdizer em seus paradoxos.

mais alta beatitude, o momento em que grita em êxtase e delírio místico: ‘indizível’, ‘in-espiritual’, ‘inverdade’, ‘in-pio’, ‘in-moral’, ‘injusto’, ‘incorreto’, etc. O *único* está no mesmo plano de seus adversários”.

Mas, então, de onde fala um pensador cujo modo de filosofar se consuma em desditos; e para quem, afinal, ele assim fala?

Ora, ele é alguém que fala a partir da queda inevitável que serrar o próprio galho acarreta; fala de um lugar que é lugar nenhum; um *locus* que é impossível de ser formalizado, pois é o ponto de vista fluído de um eu-aqui-agora que, por sua identidade com o devir – no caso aqui, para nos mantermos coerentes com a imagem acima empregada, com a queda –, é equivalente a um eu cuja “vista penetrante” vai ao fundamento da coisa, até sua vaidade (*Eitelkeit*) aniquilando-a (*zu Grund gehen*) ao vê-la identificada com a ausência de fundamento; e fala, além de tudo, para aqueles que de seu próprio mundo vejam não mais com olhos impessoais do espírito, mas com olhos situados, despertando-se para a consciência de que também não há nada sob os seus pés; fala, portanto, para que sejam experimentadores e aceitem a queda nesse “abismo vazio” (*leeren Abgrund*) que é a experiência face às coisas finitas, desesperando-se diante a provisoriade das conclusões em lugar de viver em função da paradoxal nostalgia por certezas, que embora sempre se prometam estáveis, só podem existir mediada por dúvidas infinitas. A filosofia stirnerina é, nesse sentido, a pura *sképsis*; a experiência da ausência de fundamento como liberdade que o autor não vive com angústia, senão com júbilo.

* * *

Uma filosofia com essas características, se quiser manter-se fiel a sua pretensão antidogmática, só pode fazê-lo coerentemente sendo, ademais, a-doutrinal.

Quanto a isso é bastante interessante o que Carlos A. R. de Moura tem a dizer sobre o “caráter a-doutrinal da filosofia de Nietzsche” – e que acreditamos também se aplicar à filosofia de Stirner. Ele diz que na obra de Nietzsche não é possível se encontrar nenhuma “doutrina, algo em que se possa acreditar”⁵. Quem fala pela boca de Zaratustra é “o espírito livre”, “o precursor do filósofo do futuro”; não é, portanto, um “profeta” ou “fundador de religião”; não é sequer um “sábio”, “santo” ou um “redentor do mundo” ou qualquer outro decadente – ou seja, um filósofo no sentido clássico do termo, pronto a apresentar certezas. Zaratustra “não somente fala de outro modo, ele é

⁵ MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XXI.

também de outro modo”⁶, diz nos Nietzsche. Isso significa que com Nietzsche temos “uma reavaliação do discurso filosófico e da ideia mesma de filosofia”⁷. Não nos deparamos aí com um pensamento que se lança em busca de convicções, mas com algo que é da ordem da experimentação, da problematização.

Algo também muito próximo daquilo que Salma Tannus Muchail atribui ao filosofar de Foucault, ao dizer que “sua índole é arriscar-se, deslocar-se continuamente, tatear e experimentar, não admitindo para si qualquer repouso ou descanso. É uma filosofia do pensamento inquieto, pois mais do que mero pensamento é, em certo sentido, uma prática”⁸, cujo resultado é a constante modificação de si mesmo em seu exercício. Se ela estiver correta em sua caracterização, é impossível não se ver em Foucault um parentesco com o filosofar nietzschiano; e não só, mas também – e é para isso que gostaríamos de chamar a atenção – com o próprio modo de Stirner fazer filosofia. Curiosamente é Foucault mesmo que nos permite esta aproximação.

Em certa altura de *A hermenêutica do sujeito*, Foucault considera Stirner – ainda que ao lado de Nietzsche e de outros pensadores – como exemplo de filósofo do século XIX que pode ser lido enquanto uma tentativa “para reconstituir uma ética e uma estética do eu”⁹; projeto este a que ele mesmo se dedicou no final de sua vida, entendendo-o como uma forma de reflexividade constituinte de um sujeito que não se concebe como mediado pelo conhecimento de uma verdade inscrita *a priori* em seu ser, mas de um sujeito cuja autoconstituição se efetua por si mesmo numa relação prática com o autoconhecimento. Isso significa que a meta procurada não é a autoconsciência, tal como cultivado na filosofia moderna, onde se tornou preponderante “o conheça-te a ti mesmo” em detrimento do “cuidado de si”, mas a modificação da própria existência do sujeito. Não que o autoconhecimento não tenha sua importância, mas deve estar subordinado ao “cuidado de si”, quer dizer, à capacidade ou utilidade em transformar a maneira de existir do sujeito. Logo, a estética do eu não tem por questão prioritária o conhecimento do sujeito pelo reconhecimento de sua essência, mas está a serviço de um modo de produzir mudanças em seu modo de ser; seu significado e sentido estão, assim, na transformação do *logos* em *ethos*, isto é, num conhecimento que acaba na autoprodução de si de um eu capaz de ação. O que significa, portanto, nas próprias

⁶ NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, pp. 413-2

⁷ Cf. MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. XX.

⁸ MUCHAIL, S. T. *Foucault, mestre do cuidado. Textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 13.

⁹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 224.

palavras de Foucault, que “o cuidado de si corresponde ao sujeito de ações, sem uma essência substancial, cujo modo de ser é autoconstituído em exercício ou prática que o transformam continuamente. A verdade, neste caso – não sendo resultado exclusivo do ato de conhecimento –, é, antes do mais, verdade praticada, exercida, verdade de vida, cujos efeitos retornam sobre o sujeito e o modifica, com ele estabelecendo uma relação circular”¹⁰ – é, como veremos a seu tempo com a noção stirneriana de *Eigenheit*¹¹, filosofia que se supera em práxis.

Mas não é a comparação com Foucault, ou mesmo com Nietzsche, que nos interessa no momento, e sim sinalizar que esse novo modo de fazer filosofia que vemos compartilhada por tais filósofos tem também em Stirner um de seus expoentes.

Tal modo consiste na renúncia em dizer um conjunto de verdades válidas para todos em todos os tempos, pois encontramos-nos numa quadra histórica em que não é mais possível sustentar verdades imutáveis, já que chegamos ao reconhecimento de que do mundo – como escreve Moura a propósito do modo de filosofar de Nietzsche – “só temos perspectivas parciais, sempre situadas, condenadas a nunca se cristalizarem em verdades definitivas, apenas uma multidão de ‘pontos de vista’, que têm todos o mesmo direito de cidadania. E, uma vez afastada a pretensão ridícula de decretar que nosso

¹⁰ *Idem*, p. 90.

¹¹ Este é um termo de difícil tradução. Além disso, Stirner não o emprega de forma muito sistemática, optando às vezes por sinônimos tais como *Eigentum* (“propriedade” enquanto posse) ou até mesmo por *Eigenschaft* (“propriedade” enquanto atributo). A opção por traduzí-la apenas com a palavra “propriedade”, parecendo a mais óbvia, traria o problema de ela só ter o sentido que Stirner quer lhe dar se tivermos o cuidado de sempre pensá-la em oposição aquilo que nos é alheio. Propriedade nesse sentido é tudo aquilo que é próprio (*eigen*) de alguém, inclusive si mesmo. No entanto, isso nos remete quase que imediatamente à ideia de alienação. Só que alienação não pode ser também pensada no contexto stirneriano dentro do quadro metafísico de qual ela retira o seu significado. Sabe-se que os jovens-hegelianos a usavam para expressar as potências próprias do gênero humano que, por diversos motivos, tornaram-se independentes de seus criadores no devir histórico, oprimindo-lhes como potências alheias, cabendo então a eles se reapropriarem delas para concretizarem a liberdade a que estavam destinados. Esse esquema baseia-se em um pressuposto essencialista do qual Stirner é o exato contrário. Nele, o si mesmo que é construído no processo apropriativo é sempre “uma questão em aberto” (p. 55 [p. 63]), não uma nova positividade. Logo, empregar a noção de alienação só faz sentido no contexto stirneriano caso se aceite que não há uma reapropriação no sentido forte, mas uma mera *apropriação*: o fazer seu aquilo que lhe é alheio num processo ininterrupto de autoconstituição de si. Isso é testemunhado em parte pela quase ausência do emprego explícito do termo alienação (*Entfremdung*) – com exceção de uma passagem em que ele o emprega como sinônimo de *Fremdentum* (alheidade) e antônimo de *Eigentum* (p. 247 [p. 342]). Porém, não usá-la não é prova suficiente de sua ausência. A estrutura geral da ideia de alienação – a unidade originária cindida que é restabelecida no final do percurso dialético num grau superior –, está virtualmente presente na concepção stirneriana de apropriação; com a diferença de que aquilo que aí se conquista é uma “originalidade”, “autenticidade” ou “singularidade” da qual nunca o indivíduo esteve em condição de desfrutar até então. Portanto, optamos por mantê-la no original, de modo a permitir com que todos esses significados converjam no emprego de uma só palavra. – Os trechos aqui citados são respectivamente de STIRNER, M. *O único e a sua Propriedade*, Lisboa, Antígona, 2004, pertencendo as páginas entre colchetes à edição em alemão: *Der Einzige und sein Eigentum*, Berlin: Area Verlag, 2005. Doravante citados só como *O único*, estando as páginas entre parênteses referidas à edição na língua original.

recanto é o único de onde se tenha direito de ter uma perspectiva, o mundo volta a ser infinito, no sentido de que ‘não podemos recusar-lhe a possibilidade de *prestar-se a uma infinidade de interpretações*’”¹². Ou seja, contrariamente ao crítico ou ao dogmático que quer impor sua verdade a todos porque ignora a existência de outras perspectivas – o que Stirner chama de homens “possessos” por *ideias fixas* – esse novo modo de fazer filosofia consiste em uma reavaliação constante de todo discurso, não se deixando encantar ou fanatizar por suas conclusões – por sinal, sempre parciais.

Diante dessa consideração sobre o novo modo de filosofar, não é de se espantar com o caráter a-doutrinal e antidogmático que tais filosofias assumem ao assim proceder. A exortação de Zaratustra para que não o sigam e o deixem só – inclusive que até mesmo desconfiem dele – é um bom exemplo da autoconsciência que deve acompanhar aqueles que de tal modo filosofam:

Sozinho vou agora, meus discípulos! Também vós, ide embora, e sozinhos! Assim eu quero. Afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra! E, melhor ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado. O homem do conhecimento não precisa somente amar seus inimigos, precisa também poder odiar seus amigos. Paga-se mal a um mestre, quando se continua sempre a ser apenas o aluno. [...] Ainda não vos havíeis procurado: então me encontraste. Assim fazem todos os crentes; por isso importa tão pouco toda a crença. Agora vos mando me perderdes e vos encontrardes; e somente *quando me tiverdes todos renegados* eu retornarei a vós...¹³

Ora, pelas mesmas razões que não se pode dizer discípulo de Zaratustra, acreditamos que não se pode ser stirneriano. Ser discípulo é não ser único, pois é colocar uma verdade *acima de si*, uma verdade qualquer dada por um qualquer terceiro, a qual se deve então servir com reverência, não só a ela mas a quem a instituiu enquanto verdade. Pois, como Stirner diz:

enquanto acreditares na verdade, não acreditas em ti e és um *servidor*, um... *homem religioso*. Só tu és a verdade, ou melhor, és mais que a verdade, que é nada diante de ti. [...] Todas as verdades *abaixo* de mim me são caras, mas não

¹² MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. XXVII.

¹³ NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*, p. 413.

conheço uma verdade *acima* de mim, uma verdade que eu deva *seguir*. Para mim, não existe verdade, porque nada há acima de mim!¹⁴

E, além do mais, o mesmo paradoxo que encontramos naquelas palavras de Zaratustra que pede para que todos lhe reneguem para que então possa retornar não é diferente do ato stirneriano de escrever um livro que supostamente pretende ser o denunciante cabal de todas as forças alienantes da *Eigenheit*, isto é, forças responsáveis pela desapropriação da individualidade, mas que não é feito no benefício daquele que o lê:

Escreverei eu por amor dos homens? Não! [...] Se eu me preocupasse com o vosso bem, agiria como a igreja ao retirar aos leigos o contato com a Bíblia, ou com os governos cristãos, que assumiram como seu dever sagrado “proteger o homem comum dos maus livros”. Mas eu não só não dou expressão aos meus pensamentos a pensar em vós, como também o não faço a pensar na verdade¹⁵.

Nem mesmo de Stirner se poderia dizer um stirneriano. Ora, ele é o primeiro a incentivar a apostasia, a mentira e a pregar a necessidade de se desdizer, sempre que preciso para preservar a unicidade (*Eigenheit*). Por isso, seria mais apropriado afirmar de sua filosofia que ela não passa de uma vertente jovem hegeliana de matiz feuerbachiana, mas que de posse do método dialético baueriano como modo de dissolução crítica das certezas – uma espécie de dialética negativa que não se permite fixar em nenhuma positividade –, tira consequências “nietzschianas” da interpretação que faz do cristianismo; interpretação cujo propósito é dar suporte a uma crítica da modernidade com o intuito de desvelar os seus limites e contradições, e quiçá apresentar uma possível abertura ao absolutamente outro de onde se poderia proceder à sua superação – e tal seria o papel de o único.

Para encerrar esse nosso pequeno excursus sobre o filosofar de Stirner, julgamos que as mesmas palavras que Moura empregou para explicar porque não devemos nos espantar com o fato de a “filosofia experimental” de Nietzsche apresentar “teses divergentes entre si, que apenas no espírito do sistemático serão traduzidas por ‘contradições’”, aplicam-se também a Stirner, um filósofo que fez dos paradoxos um modo próprio de filosofar. Portanto, “que ninguém veja ‘contradições’ ali onde existem

¹⁴ *O único*, pp. 276-7 (pp. 385-7) – tradução alterada.

¹⁵ *O único*, p. 233 (pp. 320-21).

apenas distintos experimentos, diferentes perspectivas”¹⁶ – e, especificamente no caso stirneriano, que ninguém se apegue com seriedade ali onde só se tem ironias¹⁷.

* * *

Certamente, a estatura filosófica de Stirner é pequena se comparada com seus contemporâneos mais imediatos, principalmente Marx e Feuerbach, e é praticamente anulada pela força gravitacional dos dois astros filosóficos do XIX, Hegel e Nietzsche, cada qual na ponta extrema desse século, atraindo para sua órbita quase que toda a atenção histórica – *vide* o título do famoso livro de Karl Löwith¹⁸. Por isso, talvez fosse mais apropriado dizer que Stirner não é exatamente um filósofo, senão uma promessa filosófica do século XIX, que infelizmente não se cumpre sob seu próprio punho, vindo a se cumprir só mais tarde, primeiramente com Nietzsche, poucas décadas depois, e com

¹⁶ MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*, p. XXIX.

¹⁷ Stirner claramente se vale da ironia enquanto procedimento argumentativo em vários momentos do livro. Apoiando-se na semelhança de família entre ela, o ceticismo e a dialética (a negatividade que lhes é comum) e confundindo-os deliberadamente, leva a cabo dissoluções de toda e qualquer positividade que reivindique o direito de ser a sua causa (*Sache*); o que acaba por resultar “na afirmação da *vacuidade* do concreto, do moral, de tudo o que é rico em conteúdo, na afirmação da nulidade de tudo o que é objetivo e possui valor imanente” (HEGEL, *Estética*, “Cap. III, parte III – Ironia e Romantismo”. In: *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 91). Enquanto ironista, ele procede assim como o cético, não aderindo a nenhuma das oposições diante as quais o entendimento hesita, procurando antes contrapô-las uma a outra alternadamente a fim de mostrar a inconsistência que é comum a ambas; ver-se-á que ele também joga com alegações correntes em seu “valor aparente” apenas com o intuito de deixá-las que se refutem a si mesmas, “dando às coisas corda suficiente para que *se* enforcem” assim como procede a dialética, “a ironia universal do mundo”, como diz Hegel (citado em INWOOD, M. *Dicionário Hegel*, verbete: “ironia e romantismo”. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997). Essa sua atitude negativista se baseia, como veremos, por um lado, no “reconhecimento de que o mundo é essencialmente paradoxal e só uma atitude ambivalente pode apreender sua totalidade contraditória” (F. Schlegel – citado em INWOOD, M. *ibidem.*); enquanto que, por outro, nada mais é do que a consequência niilista da concepção de um eu autocentrado que rompeu com todos os laços, e cujo sentido e valor encontra só na beatitude da autofruição de um eu que tudo põe e tudo destrói. Este é o eu “soberano senhor de tudo, e nada existe, na moral ou no direito, no humano ou no divino, no profano e no sagrado, que não deva começar por ser posto pelo *eu* e que pelo eu não possa igualmente ser suprimido [...]”; e em vez de guardarem em si a verdade e a realidade próprias, as coisas só têm a experiência que do *eu* recebem, abandonadas como estão ao poder e alvedrio dele.” (HEGEL. *Ibidem.*, p. 90). Mas, diferentemente do ironista romântico de inspiração fichteana que está pressuposto nessas palavras de Hegel, o eu stirneriano não se pretende absoluto, mas único e finito; e, ademais, por assumir positivamente que o eu, o nada criativo, que é o nada de todo o resto, tampouco seria exemplo de “uma *bela alma a morrer de tédio*” – segundo o diagnóstico do próprio Hegel do “sentimento mórbido” capaz de acompanhar um eu que faz a experiência do vazio sem dele conseguir sair. (cf. HEGEL. *Ibidem.*, p. 91). O eu stirneriano se satisfaz na criação de valores e sentido que emergem de sua atividade ausente de qualquer fundamento, assim como o artista que se frui em sua obra, pois superou a resistência do material ao fazê-lo receber a impressão de sua subjetividade livre. – Muitos dos pontos aqui aludidos serão ainda abordos no decorrer deste trabalho, especialmente em seu último capítulo.

¹⁸ LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra Revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz, 2008.

os filósofos subsequentes do século XX ligados à tradição da crítica da razão que a historiografia oficial – não sem motivo – remonta à Nietzsche.

O fato de Stirner ter escrito um único livro¹⁹ talvez testemunhe o sentimento do autor de que já teria cumprido sua tarefa histórica: o estabelecimento das linhas gerais de uma crítica definitiva da modernidade, e que por isso não tinha mais nada a dizer a partir do paradigma que procurou esgotar as possibilidades teóricas.

Como vocês poderão ver, nossa tarefa nesse trabalho foi a de mostrar a presença de intuições valiosas que fazem realmente de Stirner um pensador clandestino na História da Filosofia, como salienta José A. Bragança de Miranda em seu posfácio à tradução portuguesa de *O único*. Aí o posfaciador defende a tese de que embora lido por muitos autores importantes desde sua publicação – e que o mundo de hoje descende dele sem o saber, uma vez que é possível encontrar sua impressão digital em várias áreas da cultura contemporânea – ele é raramente citado e apreciado com o devido valor. Mas, avisa o comentador, “ser lido não significa ser citado, e muitas vezes cita-se o menos importante por não se poder suportar o que se é dito”²⁰. Sua presença se deixaria perceber, seja pela filosofia, via Marx e Nietzsche²¹ – o primeiro, como se sabe, rompeu com o humanismo feurbachiano ao ler *O único*²², e o segundo, além de ter recomendado a leitura de Stirner a seu aluno dileto, Baumgartner, e de tê-lo provavelmente conhecido através da leitura de *Geschichte des Materialismus* de

¹⁹ É preciso dizer, de relevância filosófica. Segundo Mackay, o biógrafo de Stirner, ele ainda lançou-se, depois da publicação de *O único*, primeiramente a tradução de Jean Baptiste Say (*Le traité d'économie politique*) e Adam Smith (*An inquire into de nature and causes of the wealth of nations*) que deveriam contar com notas de sua própria lavra, e alguns anos mais tarde (1851) a publicação do seu último trabalho: *Geschichte der Reaction*, cujo propósito era apresentar a reação como um produto da própria revolução. A princípio, o livro fora pensado sob o título de *Reactions-Bibliothek*, um “tipo de dicionário erudito universal”, contendo no total duas partes: a primeira, “Die Vorläufer der Reaction”; e a segunda, “Die Moderne Reaction”. Mas apenas o primeiro volume de cada parte foi publicado, e ainda diferente da forma como fora inicialmente planejado. Segundo Mackay, “o conteúdo dos dois volumes publicados é somente em uma parte muito pequena obra do próprio Stirner. Não somente o primeiro como também o segundo são uma coleção de trabalhos de outros autores [como p. ex. Edmund Burke; August Comte; Pierre Victor Malouet; Jean Joseph Mounier; Joseph de Maistre; Karl Ludwig von Haller; Friedrich Gentz; Adam Müller etc.], sendo somente a introdução, a seleção de textos e as passagens que os conectam uns aos outros feitas por Stirner”. Cf. MACKAY, J. H. *MAX STIRNER: his life and his work*, California, Huberte Kennedy, 2005, pp. 198-201.

²⁰ Cf. MIRANDA, J. A. B., “Stirner, o passageiro clandestino da história”. pp. 300 e 311-2

²¹ Sobre se Nietzsche teve ou não algum tipo de conhecimento de *O único*, cf. GLASSFORD, J. “Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806—56)?” In: *Journal of Nietzsche Studies*, No. 18 (FALL 1999), pp. 73-79; e BROBJER, T. H. “A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, No. 25 (SPRING 2003), pp. 109-114.

²² ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954, p. 147

Lange²³, foi ainda acusado por Eduard von Hartmann de plágio e de dever a sua suposta “nova moral” a Stirner, quem aliás, o suplantava filosoficamente²⁴; seja ainda pela literatura, com Dostoievsky, que possuía *O único* em sua biblioteca; ou então pelas vanguardas artísticas, em particular o dadaísmo, por influência de Marcel Duchamp, cuja ideia dos *ready-mades* teve sob o impacto da leitura de *O único*. Stirner seria assim um “passageiro clandestino da história” devido aos extremos contidos no livro que fizeram dele um autor incitável.²⁵

Mas a fim de evitar que o leitor, ao chegar ao final desta tese, fique com a impressão de ter sido ludibriado, avisemos desde já que neste trabalho não se tratará de comprovar – ou qualquer coisa do gênero – a presença clandestina de Stirner em diversos âmbitos da cultura moderna. Sequer queremos que o leitor se sinta traído em suas expectativas por não cumprimos duas *promessas* que pareciam implícitas o tempo todo: uma confrontação com as objeções levantadas contra Stirner em *A Ideologia Alemã* de Marx e Engels, e uma comparação com Nietzsche. Por isso nos adiantamos a dizer que de maneira não menos implícita rápido se perceberá a opção deliberada de nossa parte em evitá-las mesmo quando o momento parecia óbvio e propício para realizá-las.

Embora o que dissemos possa parecer ao leitor mera desculpa para não enfrentar os problemas que realmente a leitura de *O único e a sua propriedade*, junto com a história de sua recepção, coloca, acreditamos, entretanto, que para enfrentá-los de modo adequado, era primeiro preciso estabelecer uma interpretação ao menos autossustentável frente à confrontação que por ventura pudéssemos realizar. Sem essa interpretação,

²³ A título de curiosidade, Nietzsche teria aí se deparado com as seguintes linhas sobre Stirner: “Quem na literatura alemã pregou mais atrevida e coerentemente o egoísmo foi *Max Stirner* – que se encontra em resoluta oposição a Feuerbach. Em sua infame obra, *O único e a sua propriedade*, Stirner foi tão longe a ponto de rejeitar qualquer ideia moral. O que quer que seja que se coloque acima do indivíduo e de seu arbítrio – quer seja uma força exterior, fé ou mesmo conceito – Stirner rejeita como um limite detestável do próprio eu. Que pena que deste livro – o mais extremo que nós já conhecemos – não conste uma segunda parte positiva. Ela teria sido possivelmente mais fácil do que a filosofia de Schelling, pois do Eu ilimitado eu poderia recriar como *minha vontade e minha representação* qualquer tipo de idealismo. Stirner ressalta de tal maneira a *vontade* que ela parece ser a força fundamental do ser humano, lembrando-nos assim *Schopenhauer* – ora, tudo tem seu inverso! Entretanto, Stirner não tem uma relação de proximidade com o materialismo e nem seu livro alcançou tamanha influência que nós possamos nos deter mais tempo com ele”. LANGE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Band 1 und 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, pp. 528-9. Se isso foi o suficiente para despertar o interesse de Nietzsche por ele, é algo que nunca saberemos...

²⁴ Cf. quanto a esses pontos: LEVY, A. *Stirner et Nietzsche*. Paris, Stalker, 2006, pp. 9-16; MUNSTER, A. *Nietzsche et Stirner: enquête sur les motifs libertaires dans la pensée nietzschéenne; suivi de, Nietzsche – immoraliste?: études sur la "genealogie de la morale"*. Paris, Kime, 1999, pp.16-7; LASKA, B. “Nietzsches initiale Krise: Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht” in: *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, n. 2, fall/Herbst 2002, pp. 117-9.

²⁵ Cf. MIRANDA, J. A. B. “Stirner, o passageiro clandestino da história”, pp. 321-3.

acreditamos que seria apenas um exercício temerário de diletantismo acadêmico, exercitando-se na refutação de um ponto de vista por meio de outro – quando muito, motivado por uma esperança ingênua de que o significado autêntico da filosofia stirneriana pudesse emergir incólume desse embate.

Portanto, a ausência de tal confrontação se justifica exatamente pela ausência de uma interpretação mais apropriada do pensamento stirneriano. Muito embora uma interpretação desse gênero não esteja completamente ausente em suas linhas gerais em alguns dos comentadores que julgamos bem sucedidos, elas estão aí dispersas, tão-somente como intuições valiosas – das quais certamente partimos e nos valem e às quais somos enormemente devedores –, mas que se encontram ainda aquém daquilo que o sentido mais profundo do texto stirneriano exige.

A tarefa a que nos lançamos nessa Tese foi então, a fim de não correremos o risco de sermos desviados de nosso propósito original, a de articular essas intuições valiosas em função de uma questão mais originária: que é a de interpretar a filosofia stirneriana como a “última palavra” de um paradigma filosófico (ou mesmo de toda a modernidade) que se consuma enquanto niilismo – reconduzindo assim a filosofia stirneriana à suas intenções mais fundamentais.

* * *

Este trabalho, portanto, não consistirá na tentativa de refutar, criticar ou filiar o filósofo a alguma tradição, nem sequer de utilizá-lo como plataforma para expor as nossas próprias concepções filosóficas. Trata-se tão-somente de um mapeamento dos momentos de ruptura, continuidade ou subversão do instrumental conceitual moderno que Stirner emprega como crítica dessa mesma modernidade da qual ele também faz parte.

Para isso nos valeremos como estratégia hermenêutica da oposição entre “dialética do esclarecimento” e “crítica radical da razão” tal como Jürgen Habermas a estabelece quando de sua análise do “discurso filosófico da modernidade” – em livro homônimo²⁶ –, particularmente daquilo que ele tem a dizer em seus primeiros capítulos dedicados aos jovens hegelianos e a Nietzsche.

²⁶ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

No entanto – e é bom adiantar-nos – não há aqui um comprometimento com sua filosofia. Não estamos interessados em avaliar se a empreitada filosófica a que ele se lança é viável ou não. Apenas empregamos sua interpretação como fio condutor da nossa própria. Portanto, Habermas se nos apresenta como um mero interlocutor, uma espécie de comentador virtual de Stirner, que nem sequer figura de passagem em seu livro. Isso significa que nos valeremos de sua contraposição definidora do discurso filosófico da modernidade como procedimento heurístico. A intenção é que assim o sentido obscurecido do texto stirneriano possa irromper depois de mais de 150 anos soterrado por sedimentos de interpretações equivocadas e ideológicas – cuja primeira camada deve-se, sobretudo a Marx e Engels. Esperamos então perfazer uma interpretação, que muito embora não se pretenda exaustiva, tenha pelo menos o mérito de se oferecer como linha mestra segura para que seu hipotético leitor futuro se mova nas constelações de ironias, nuances, etimologias, paradoxos, hipérboles, metáforas, interpolações, descontinuidades, etc. em que o pensamento stirneriano vagueia, e que delineiam seu modo *próprio* de filosofar.

A partir dessa estratégia hermenêutica adotada, pudemos vislumbrar que a filosofia de Stirner se articula ao convergir “dialética do esclarecimento” e “crítica radical da razão” em uma crítica peculiar da modernidade que, se por um lado, encontra-se em continuidade com a filosofia jovem hegeliana, por outro, não deixa de se apresentar enquanto a culminação antitética da mesma, colocando-se como que ao lado da tradição da “crítica radical da razão” que usualmente vemos remontada à Nietzsche. Por esse motivo, em seus textos estaria esboçado um “discurso filosófico da modernidade” cuja característica distintiva seria a de ora se assemelhar a uma, ora a outra forma de crítica que é feita à racionalidade centrada no sujeito.

A análise dos textos stirnerianos que realizamos terão por propósito então mostrar como tal discurso se constituiu historicamente em sua perspectiva, e como Stirner tem pelo menos a intenção de levá-lo a um ponto culminante em que sua consumação se equivale à sua autossupressão. Em nossa hipótese interpretativa, isso demonstrará que a filosofia stirneriana não participa do discurso filosófico da modernidade como uma “tentativa fracassada” de sair dele²⁷, senão que o entende como momento necessário capaz de nos colocar diante de um novo limiar histórico.

²⁷ Temos em Stirner algo diferente daquilo que Luiz Repa diz sobre “as vias nietzschianas” que “participam do discurso como tentativas fracassadas de sair dele”. (REPA, L. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*, Universidade de São Paulo, Dissertação, 2000, p. 5). Embora o

Por essa razão, podemos dizer que a crítica da modernidade que Stirner realiza quer, a um só tempo, ser a realização da filosofia moderna – pelas mostras que dá de sua fidelidade ao paradigma da filosofia do sujeito –, e sua negação, pois desvela o niilismo como a sua verdade. Nesse sentido, ela também seria anti-moderna na medida em que só pode se afirmar (paradoxalmente) em função da negação do próprio paradigma a que ainda se encontra vinculada, mas como sua última expressão radicalizada que se nega ao se autodissolver, revelando, destarte, o *único* (o nada) como passagem para o absolutamente outro da modernidade. Isso na verdade é o que condiciona todo o caráter paradoxal da filosofia stirneriana. Veremos que para ele a filosofia do sujeito só se conclui como sua superação, isto é, como uma filosofia que, destinada a se tornar prática, carrega em seu bojo o custo de se realizar como uma anti-filosofia, pois já não é mais teoria, senão vivência imediata.

O primeiro capítulo tem a função de não só expor o que norteia a nossa interpretação: a confluência de dialética do esclarecimento e crítica radical da razão enquanto uma forma original de crítica, como também apresentar o que Stirner entende por modernidade, a dialética que a constitui e que a condenou, se bem entendida, à sua autossupressão. Já o segundo capítulo procura analisar a crítica stirneriana da racionalidade moderna, mostrando como o *único* se apresenta a um só tempo como pressuposto e resultado da mesma e que, quando de posse dele enquanto foco perspectivador²⁸, Stirner pode como que inverter o paradigma da filosofia moderna. Isso

autor não se refira aí a Stirner, e sim às variantes pós-modernas da crítica da razão, diante do espírito da coisa que aqui se delineia (a semelhança de família da filosofia stirneriana com elas), tal ressalva vem a calhar, porque vemos em Stirner não uma “despedida da modernidade”, mas antes sua radicalização – claro, em vistas a sua posterior superação. Se também condenada ao fracasso, é algo sobre o qual optamos por ora suspender o juízo.

²⁸ Tomamos esta expressão de empréstimo de Fernando Costa Mattos (MATTOS, F. C. *Nietzsche e o primado da prática: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Tese de doutorado. FFLCH-USP, 2007). Ele a utilizou largamente em sua Tese de doutorado sobre Nietzsche para caracterizar a liberdade perspectivista (teórica e moral) que os indivíduos se encontram em condição de desfrutar. Ele a define como “a liberdade que os indivíduos têm, ou deveriam ter – se lutassem por isso –, de criar e afirmar, a partir de suas condições singulares de existência, um modo próprio de ver e de interpretar o mundo” (p. 12), e de agir em função dessa mesma interpretação – o que redundaria no “o primado da prática” na filosofia de Nietzsche. Com ela, o comentador visa também ressaltar a função desempenhada pelo indivíduo corpóreo na filosofia nietzschiana, e sua conclusão se assemelha muito com a nossa. Para Nietzsche, só nesse indivíduo real que se acha em vias de dissolução no mundo do qual ele mesmo é também resultado (a cristandade) é que estaria inscrita a possibilidade de se encontrar “alguma saída para esse que é, talvez, o problema central da modernidade, a saber, o *niilismo* – ou a falta de sentido que se instalou entre nós com a ‘morte de Deus’” (p. 13). Pelo que ficou dito, acreditamos que a expressão se adequa bem ao quadro conceitual stirneriano. Mas se a semelhança no emprego dessa expressão se estende para além do valor de face dela, isso é por ora deixado de lado. Pois, como o leitor terá a oportunidade de ver, não nos preocupamos com a questão de se essa expressão pode ou não ser empregada no contexto stirneriano como uma forma de “radicalização do projeto crítico kantiano” – o sentido que lastreia o uso que Mattos faz dela. Esta é uma questão que ficará, portanto, em aberto.

é apresentado principalmente a partir da análise da inscrição de Stirner na polêmica suscitada por Feuerbach a respeito do estatuto ontológico do ser sensível em Hegel. No terceiro capítulo, pretendemos analisar a interpretação de Stirner da dialética do liberalismo. Ela seria um bom exemplo de como a modernidade está destinada, por sua própria natureza, a subverter as conquistas emancipatórias em novas formas mais sutis e eficazes de dominação. Veremos que a solução a isso apresentada por Stirner (a associação de egoístas) não é estranha à própria modernidade – seja em seus primórdios, seja em seu fim –, nascendo de suas próprias pressões normativas, mas cujo real sentido se revela em ser uma transição para uma forma de organização sócio-política inédita, *pós-moderna*. O quarto e último capítulo tratará de apresentar o sentido filosófico do rechaço radical da modernidade promulgado pelo pensador. Nele mostraremos como a modernidade caminha para sua autossupressão enquanto niilismo com o único, que, aliás, só pode ser entendido coerentemente como o último moderno; isto é, como aquele em cuja existência toda a modernidade se defronta com a sua vaidade, ausência de sentido, de fundamento etc. – em suma, *nada*; sendo o único, ademais, a realização inusitada (para não dizer irônica) da expectativa escatológica da iminência da *parúsia*, isto é, do *fim dos tempos*, que acompanha desde sempre a cristandade no modo de uma infraestrutura afetiva de suas promessas redentoras (emancipatórias).

Pois bem, esperamos que o leitor se sinta convencido destes pressupostos interpretativos de qual partimos e que se pretendem justificados pelo que se segue.

Capítulo I

Os rumos do discurso filosófico da modernidade no pensamento de Max Stirner

Uma exegese que se pretende se estabelecer para além da letra do texto possui diante de si algumas dificuldades que precisa enfrentar. Uma delas é abordar a questão fundamental do filósofo em termos que ele próprio não emprega. A outra é fazer isso a partir de uma perspectiva que se revela problemática, pois o questionamento que se faz ao texto surge no decorrer de sua resposta, condicionado por se tratar de uma busca de significado que só poder fazer sentido fora de seu contexto histórico de origem. No caso aqui é ver a crítica à modernidade que Max Stirner realiza, constituindo-se em um “discurso filosófico da modernidade” que oscila – alguém poderia dizer de modo inconciliável – entre uma “dialética do esclarecimento” e uma “crítica radical da razão”. Teria sido essa mesma oscilação que, em nossa opinião, possibilitou a alguns comentadores a enxergar Stirner não só como o “último jovem hegeliano”, como também ver em sua filosofia antecipações de questões tipicamente nietzschianas – ou, em termos habermasiano, de questões próximas à “tradição da crítica da razão exercida por Nietzsche”.

Mas, se considerarmos o que Jürgen Habermas escreve sobre os jovens hegelianos e sobre Nietzsche em *O Discurso Filosófico da Modernidade*²⁹, perceberemos que essa imprecisão gera problemas interpretativos dos textos stirnerianos, obscurecendo ainda mais os propósitos filosóficos próprios do pensador que – em nossa perspectiva – ultrapassam seu posicionamento crítico em relação a seus colegas e niilistas com respeito às conquistas da modernidade. Para melhor compreender qual é o real significado da filosofia de Max Stirner no interior desse mesmo discurso que dá título ao livro de Habermas é preciso, portanto, dar conta de uma apreensão de sua filosofia em que esses elementos delineadores do discurso filosófico da modernidade (dialética do esclarecimento e crítica radical da razão) converjam em uma crítica original da modernidade em seu todo.

²⁹ Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002, cap. III “Três perspectivas: hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche”, pp. 73-121.

É preciso destacar, no entanto, que no capítulo em que Habermas trata dos jovens hegelianos e de Nietzsche, Max Stirner não é sequer mencionado de passagem. Com efeito, Stirner é um pensador difícil de ser enquadrado. Situá-lo no interior do movimento jovem hegeliano não é tão fácil quanto por ventura possa parecer – haja vista sua reação radical ao projeto filosófico de seus colegas a quem chama de “ateus piedosos” e de levar a cabo apenas “insurreições teológicas”³⁰. Além disso, mencioná-lo como jovem hegeliano traria ainda um problema complementar a Habermas: estaria mesmo em Nietzsche a porta de entrada para a pós-modernidade? Tal “ponto de inflexão” do discurso filosófico da modernidade que Habermas aponta nele³¹ já não se encontraria de alguma forma prefigurada em Stirner, corroborando ainda mais a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos?³²

1. O discurso filosófico da modernidade

De acordo com Habermas, o discurso filosófico da modernidade se caracteriza por elevar ao nível do conceito a articulação existente entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade. Foi Hegel, segundo ele, quem o inaugurou ao assumir como problema filosófico a autolegitimação de um tempo que se vê desvinculado das pressões normativas do passado: a religião. Um diagnóstico de época é então concebido, identificando como princípio da modernidade a subjetividade. Seria ela a responsável por solapar os fundamentos das “imagens religioso-metafísicas do mundo” mediante um

³⁰ Cf. STIRNER, M. *O único*, pp. 30 e 148 (pp. 27 e 195).

³¹ Cf. quanto a isso, HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cap. IV: “Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de inflexão”, pp. 121-153. Alguns comentadores veem em Stirner, se não um precursor, ao menos um pensador que antecipou algumas das questões a que poderíamos chamar pós-modernas. Identificamos na literatura, por exemplo, os seguintes artigos que tratam dessa questão: KOCH, A. “Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist?”, *Anarchist Studies*, volume 5, 1997; NEWMAN, S. “War on the State: Stirner and Deleuze’s Anarchism” in: *Anarchist Studies*, nº 9, 2001; e do mesmo autor, “Stirner and Foucault: toward a post-kantian freedom” In: *Postmodern Culture*, 13, 2003. Aliás, em geral, todos os artigos e capítulos publicados nos últimos anos por este autor sobre Stirner são, de uma forma ou de outra, uma tentativa de reatualizar a filosofia stirneriana assimilando-a a pensadores pós-estruturalistas.

³² Cf. quanto a isso, REPA, L. “Notas sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos” in *Cadernos de filosofia alemã* 1, pp. 43-53, 1996. Também a dissertação de mestrado do mesmo autor, em especial sua conclusão: “Crítica e História: a contemporaneidade dos jovens hegelianos” in: *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. Seguimos aqui em suas linhas gerais a interpretação que o autor nos oferece em seus textos desse tema.

processo crescente e acumulativo de racionalização, cujo resultado foi o “desencantamento do mundo”³³.

Na modernidade, vemos “o princípio da subjetividade” assumir as formas de “vida religiosa”, de “Estado” e de “sociedade”, além de vê-la também ter sua expressão como “ciência, moral e arte” – elementos que, como a tempo veremos, Stirner apontará enquanto exemplos da materialização do espírito. Todas essas esferas teriam perdido seu vínculo substancial mediante as incursões negativas do princípio da subjetividade. Assim, segundo Habermas, a subjetividade se revelaria “um *princípio unilateral*”, pois, embora tenha favorecido o esfacelamento de formas de dependência tradicionais, não foi capaz de apresentar um substituto ao “poder unificador da religião”³⁴, lançando o homem num estado de cisão. Mas é exatamente “quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia”, que “surge a necessidade da filosofia”.³⁵ Ou seja, a filosofia seria a resposta a uma situação de indigência histórica, na qual a experiência da perda da unidade orgânica originária com o predomínio unilateral de uma de suas partes que se isolou do todo e se absolutizou nesse isolamento, e na medida em que “os opostos perderam a tensão que os relativizava e a vitalidade da sua oposição, autonomizando-se”³⁶, força o homem a buscar uma instância unificadora que suprima a cisão. A nostalgia pela identidade primordial entre sujeito e objeto – “o interesse da razão” que revela a “praticidade originária do pensar” – impulsiona-o a isso. O objetivo é a instauração da liberdade, por intervenção da razão, contra a necessidade do objeto além de tirá-la da pura subjetividade em que havia sido enclausurada, mas sem contudo eliminar a tensão dos opostos. A restauração da totalidade é vista assim como o empreendimento a que a filosofia precisa se lançar; totalidade esta que, embora procurada, já está presente como pressuposto do próprio movimento do pensar que visa restabelecê-la, cabendo só a razão eliminar as limitações que a impede de aceder à consciência. Só que, por outro lado, a cisão entre ser e não-ser, entre conceito e ser e finitude e infinitude, em suma, as cisões produzidas pela subjetividade são um

³³ É interessante comparar como Stirner aborda esse mesmo fenômeno de desenvolvimento na história universal em termos de uma crescente “espiritualização” e “desdivinização” do mundo. Cf. abaixo o que temos a dizer a esse respeito.

³⁴ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade...*, p. 30.

³⁵ HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 38.

³⁶ FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, pp. 99-100, e também nota 8 quanto à vocação prática da razão.

pressuposto dessa própria necessidade a que a filosofia foi chamada a satisfazer³⁷, indicando simultaneamente um momento de decadência de uma visão de mundo – o niilismo em que se detém a *Aufklärung* e a filosofia crítica – e de gestação de uma nova que deve ser produzida por sua intervenção³⁸. É preciso então que o princípio da subjetividade não seja só visto como o responsável pelas cisões, mas também como aquilo que é capaz de resolvê-las sem representar um retrocesso³⁹; é, pois, preciso que ele se apresente como capaz de prover a modernidade de uma normatividade que não lhe seja estranha, mas imanente e autóctone. A filosofia assumiria assim como tarefa para Hegel a necessidade de superar a unilateralidade da subjetividade, apresentando-a como o princípio unificador das cisões por meio de uma razão reconciliadora.

Segundo Habermas, “se a modernidade deve se fundar por seus próprios meios, então Hegel tem de desenvolver o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento”⁴⁰. A dialética do esclarecimento é então posta em marcha em vista da autolegitimação de um tempo que se quer distinto do passado e pronto a superar os seus impasses por meio da razão: “A razão deve certamente superar o estado de cisão em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão mas também o sistema inteiro das relações vitais”⁴¹. Hegel concebe destarte a filosofia a altura dos problemas que enfrenta. Vê nela o lugar onde a razão pode se apresentar “como poder absoluto de unificação”⁴². Mas percebe que essa unificação deve ser do tipo de uma “identidade não forçada [...] distinta da meramente positiva, fixada nas relações de poder”⁴³. Diagnostica o fato de que no mundo moderno “a emancipação transformou-se em privação de liberdade, pois a força desencadeadora da reflexão se autonomizou, e ela só é capaz de realizar a unificação por meio da violência de uma subjetividade que subjuga”⁴⁴. A partir desse diagnóstico

³⁷ HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, p. 40.

³⁸ Cf. FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*, pp. 105; 100; 108-10 com especial atenção ao seguinte trecho: “quando uma época parece romper-se nos limites do humano e o niilismo é o seu destino, quando a cisão se tornou tanto mais rígida, aí, evocando Hölderlin para quem ‘onde está o mal está também o que salva’, tanto mais se fortalece igualmente a necessidade da unificação na totalidade a cujo apelo só uma filosofia no limite, isto é, no absoluto, pode corresponder”.

³⁹ A absolutização de qualquer um dos lados significa recair no dogmatismo – ou no realismo ou no idealismo, cujas consequências negativas são o que Hegel pretende evitar. Retornaremos a esse tema no último capítulo. Cf. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, pp.58-9.

⁴⁰ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade...*, p. 32.

⁴¹ *Idem*, p. 31.

⁴² *Idem*, p. 48.

⁴³ *Idem*, p. 49.

⁴⁴ *Idem*, p. 48. Esta parte vale como um comentário do seguinte trecho de Hegel: “a unificação é violenta, na medida em que um submete o outro; um domina, o outro torna-se subordinado. A unidade foi forçada a uma identidade meramente relativa; a unidade, que *deve* ser absoluta, é incompleta”. Em outro

conclui que as positivities criadas pelas cisões modernas precisam ser eliminadas, uma vez que revelariam “o princípio da subjetividade como princípio de dominação”, já que estaria inscrita em sua estrutura autorreflexiva as condições pelas quais o homem se torna objeto de si mesmo se oprimindo, ou torna a natureza exterior objeto e a oprime⁴⁵. O papel da dialética do esclarecimento seria então o de, a partir da autorrelação do sujeito, eliminar continuamente as positivities criadas pelo princípio da subjetividade sem a necessidade de recorrer a algo que não seja ele mesmo – tarefa que Stirner levará bem a sério, mas com implicações diversas das pretendidas por Hegel e por seus discípulos, como veremos⁴⁶.

No entanto, não é função da filosofia ensinar o mundo como deve ser. O espírito já cumpriu todas as etapas de sua realização. A passagem da *Filosofia do Direito* que diz que o real é racional demonstra que para Hegel os acontecimentos essenciais da modernidade já estavam concluídos⁴⁷. “Dessa maneira a filosofia de Hegel satisfaz a

momento, Hegel aponta risco semelhante implicado na superação unilateral da cisão, dizendo que: “quando a supressão da cisão é posta como tarefa formal da filosofia, a razão pode procurar a solução da tarefa do seguinte modo: aniquila um dos opostos e eleva o outro ao infinito”. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, respectivamente p. 58 e p. 94.

⁴⁵ *Idem*, p. 41. Ressaltamos quanto a isso a censura que Hegel lança à filosofia de Kant e Fichte por elas degradarem a natureza a uma “objetividade morta” devido ao impulso não-filosófico predominante da época: o fato de “o entendimento e a utilidade” saberem “proporcionar importância para si mesmos e fazer valer para si mesmos fins limitados”, o que, por sua vez, exprime “a necessidade de uma filosofia, pela qual a natureza seja reconciliada dos maus tratos de que padece nos sistemas kantiano e fichteano, e a própria razão seja posta em concordância com ela – não numa concordância na qual a razão renuncie a si mesma ou se tenha de tornar numa pálida imagem da mesma, mas sim numa consonância, por a razão se configurar a si mesma como natureza, a partir das suas próprias forças”. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, p. 32.

⁴⁶ Hegel diz que “o Nada é o primeiro, do qual todo o ser, toda a multiplicidade do finito, procedem. Mas a tarefa da filosofia consiste [...] em pôr o ser no não-ser – como devir, a cisão no absoluto – como sua manifestação, o finito no infinito – como vida”. HEGEL. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, p. 40. Segundo a interpretação de Ferreira dessa passagem, esse “nada” a que se refere Hegel é o absoluto do ponto de vista do entendimento; um “*nada de absoluto*, que tipifica a cultura moderna, esse niilismo que lhe é consubstancial e onde se detêm a *Aufklärung* e Kant, o seu máximo expoente, provoca a ‘morte da filosofia’” por excluí-la do absoluto. No entanto, da perspectiva especulativa, esse “nada” se converte no “ponto supremo”, donde a especulação renasce e a Ciência se torna possível”, uma vez que “o ponto de vista do absoluto exige de si a eclosão de uma nova Filosofia, que o realize”. Tal filosofia surge então como resposta a uma necessidade histórica, e assim se efetua como “crítica do tempo, como desintegração das representações fechadas, das filosofias ‘anacrônicas’, pois toda a compreensão é já em si ultrapassagem; depois, como antecipação, como precursora de uma nova figura do espírito; a Filosofia prepara a eclosão deste, reconhece-a, denuncia as resistências e honra o eterno que vem. O seu símbolo será não apenas a *coruja de Minerva*, mas também o *galo da manhã* que anuncia a aurora de um novo dia”. FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*, pp. 105 e 110. Ressaltamos essas passagens com um único intuito: antecipar que a filosofia stirneriana assume anti-hegelianamente essa mesma tarefa, pretendendo conduzir a filosofia moderna do sujeito por meio dela própria a esse mesmo “nada” como ponto de vista de onde se pode proceder a uma verdadeira “reforma da filosofia”; contudo sem a necessidade de apelar para nenhum absoluto, e só em base da finitude radical do *único*. Logo, Stirner quer conduzir a filosofia a seu fim, mas cujo fim (*Ausgang*) é também um novo começo seu.

⁴⁷ Essa opinião está expressa nas páginas finais do prefácio da filosofia do Direito de Hegel. Cf. HEGEL, *Principio de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004. pp. 17-20. Aí Hegel

necessidade da modernidade de autofundamentação apenas sob o preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica”⁴⁸. Mas assim a filosofia desvaloriza o presente, destruindo o interesse por ele. Segundo Habermas, Hegel, o primeiro para quem a modernidade se tornou um problema filosófico e a tornar visível em sua filosofia a constelação existente entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade, no afã de prover a modernidade de uma normatividade que lhe seja própria e visando superar suas limitações de modo imanente, desfaz essa mesma constelação ao conseguir o que pretendia. A ironia consiste no fato de que Hegel ao conceber a racionalidade na forma de um espírito absoluto, como ideia já realizada, neutraliza as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si mesma como momento de abertura a futuros promissores; ou seja, ao ser apreendida como racionalidade efetiva, a modernidade deixa de se reconhecer como o presente capaz de nos colocar diante de novos horizontes, como instante de perpétua ruptura consigo mesma via soluções inovadoras de problemas. Assim não vê mais a necessidade de confrontar a realidade com seu conceito ainda por realizar, o que outrora pôs em marcha a autocrítica da modernidade como critério de sua autoprodução – e diria, como critério de si mesma, uma vez que vê a sua autoprodução enquanto modernidade somente na marcha que essa tem para o futuro por meio da solução sempre inovadora de problemas prementes. O embotamento da crítica é então inevitável. Hegel levado pelo sucesso de sua própria filosofia em prover a modernidade de um critério imanente para sua autolegitimação torna-se conservador.

Caberá então aos jovens hegelianos a tarefa de renovação da crítica do presente a fim de se oporem ao seu embotamento, mostrando que há potenciais emancipatórios que ainda não foram realizados na medida em que a modernidade se encontra em conflito consigo mesma. A identidade estabelecida por Hegel entre o real e seu conceito, entre existência e essência, se faz à custa do desprezo e da desvalorização do contingente. É contra esse conceito alargado de razão, de “efetividade racional”, que os jovens hegelianos vão reclamar “o peso da existência”⁴⁹. Eles querem salvaguardar o presente,

não só exclui o dever-ser da filosofia como também a encerra em seu tempo – melhor, apresenta-a como consciência tardia de um mundo já concluído.

⁴⁸ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*., p. 61.

⁴⁹ Tal como Habermas, Karl Löwith aborda a filosofia jovem hegeliana exatamente por esse ângulo em um artigo que serve de introdução à coletânea de textos dos jovens hegelianos – além de ressaltar aí a dimensão crítica que a noção de “interesse” desempenhou em todos eles como contraponto a “teoria pura” hegeliana e, em particular, a sua noção de “realidade racional” (*Wirklichkeit*). Cf. “Die Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer” in: *Die Hegelsche Linke*, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1962.

como algo aberto ao futuro, dos desmandos de uma razão totalitária e totalizante, de uma razão onisciente na qual tudo já estivesse pré-decido. Como diz Habermas, é importante para o discurso filosófico da modernidade historicizar a razão, haja vista que ele não concebe a razão como uma “teleologia objetiva” e nem como “faculdade objetiva”. Busca-se na história de seu desenvolvimento o registro de padrões estruturais para desvelar seus equívocos e restabelecer os caminhos perdidos, as vias não percorridas e que permaneceram abertas. E faz isso com o olhar voltado para o futuro. Assim, “o discurso filosófico da modernidade põe as esferas do não-ente e do mutável sob as determinações do discernimento e do erro”⁵⁰. E, por fazerem isso, os jovens hegelianos, segundo Habermas, “estabeleceram de forma duradoura” o discurso filosófico da modernidade ao insistirem na existência sensível, natural, social, e histórica dos homens – e acrescentaria aqui ainda o adjetivo “individual”, haja vista que não só Stirner e Kierkegaard se preocupavam com ela, mas de certa forma todos os demais também procuravam dar conta das pretensões “legítimas” dos homens individuais, ainda que divergissem quanto ao critério dessa legitimidade. Nesse sentido, os jovens hegelianos tentam recuperar mediante um conceito de razão mais modesto aquele impulso crítico presente na dialética.

No entanto, há uma “autoilusão profunda” presente nos intentos iluministas de emancipação, uma vez que radica numa concepção de razão centrada no sujeito, cuja estrutura de autorelação deixa transparecer os traços autoritários de uma subjetividade que só faz subjugar ao ter por condição da tomada de consciência a objetivação. Dessa forma, tanto a teoria quanto a prática padeceriam do mesmo problema, sendo partes de um mesmo processo global de objetivação. Diante desse diagnóstico, Nietzsche surge com a pretensão de destruir definitivamente a constelação que permitiu à modernidade a formação de sua identidade como tempo histórico distinto do passado e aberto para o futuro, um tempo que encontra sua autofundamentação em um elemento diverso – ou não tão diverso assim, diria Stirner – da religião: a razão.

No essencial, a diferença entre os jovens hegelianos e Nietzsche e seus sucessores consiste no posicionamento deles com relação ao projeto moderno. Enquanto os primeiros estão atentos a uma reformulação da racionalidade moderna, atacando somente as sublimações da razão ocidental, os outros buscam desmitificá-la em seu todo

⁵⁰ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*., p. 78.

como exercício despersonalizado de poder, como vontade de poder pervertida. Quanto a isso Habermas escreve:

No discurso da modernidade, os acusadores fazem uma censura que não se alterou em substância desde Hegel e Marx até Nietzsche e Heidegger, desde Bataille e Lacan até Foucault e Derrida. A acusação se dirige contra uma razão fundada no princípio da subjetividade, e seu teor assinala que essa razão só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação inatacável de sua racionalidade. Uma vez que esse regime de uma subjetividade dilatada em falso absoluto transforma os meios da conscientização e da emancipação em outros tantos instrumentos da objetivação e do controle, ele se proporciona uma imunidade sinistra nas formas da dominação oculta. A opacidade da redoma de aço de uma razão tornada positiva desaparece, por assim dizer, na aparência cintilante de um palácio de cristal inteiramente translúcido. Todos os partidos são unânimes: *essa* fachada de vidro deve ser estilhaçada. Entretanto, eles se distinguem nas estratégias que elegem para vencer o positivismo da razão.⁵¹

Ou seja, é somente na estratégia escolhida para estilhaçar o palácio de cristal da razão que se pode assentar a diferença dos partidos opositores a esse estado de coisa, ainda que o diagnóstico seja compartilhado por todos. Os jovens hegelianos querem recuperar os potenciais racionais e emancipatórios da modernidade que foram recalcados pelo processo de racionalização unilateral do mundo burguês, procurando rever o conceito de razão via dialética do esclarecimento, atentos sobretudo com a realização prática da filosofia. Nietzsche, pelo contrário, busca privar a crítica da razão de seu impulso dialético. Para ele “a razão *não é mais do que* poder, do que vontade de poder pervertida que esconde tão esplendidamente”⁵² os mecanismos invisíveis que fazem valer sua dominação – é notável quanto a isso a crítica que Stirner faz à Reforma como o momento a partir do qual a dominação da razão se torna pouco a pouco mais sutil, como veremos. Com Nietzsche, a própria razão em seu todo é desmascarada como exercício despersonalizado de poder. Enquanto os jovens hegelianos ainda se mantêm atrelados à tarefa de uma reformulação crítica e imanente da racionalidade ocidental, preservando sua vinculação com o projeto moderno ao criticar somente o lado subjetivo da razão que

⁵¹ *Idem*, p. 80.

⁵² *Idem*, p. 81.

se hipostasiou em positividades, Nietzsche, atacando-a em seu todo, se despede da modernidade ao invés de procurar reformular a razão mediante ataques localizados. A entrada de Nietzsche sinaliza assim, segundo Habermas, uma inflexão no discurso filosófico da modernidade; mesma inflexão que em nossa opinião já havia sido insinuada por Max Stirner em *O único e a sua propriedade*, pelo menos no que concerne a seus traços mais gerais.

Vejamos então primeiramente em que sentido Stirner pode ser considerado ainda um jovem hegeliano, para em seguida ver em que sentido se diferencia deles.

2. Stirner como o último jovem hegeliano

Um dos que situa Stirner entre os jovens hegelianos é Karl Löwith. Mas para o autor o lugar que Stirner ocupava entre seus colegas e os vínculos teóricos estabelecidos com eles não eram um problema. Tanto em seu livro quanto em seu artigo, o autor se limita a análises genéricas e, por vezes, distorcidas das indagações e críticas stirnerianas, vinculando-as antes a questões gerais levantadas por seus contemporâneos da esquerda hegeliana em lugar de ver aí se delineando uma filosofia com suas próprias especificidades. A sua opinião é a de que *O único e a sua propriedade* é um “produto anárquico de um excêntrico; porém, constitui a última consequência da construção histórico-universal de Hegel, a que repete com rigor, ainda que alegoricamente desfigurada”⁵³. Para o comentador, em o *Único* poderíamos notar as marcas de seu hegelianismo, ainda que de forma dissimulada, pelo uso “popular” e “mais concreto” que faz das categorias filosóficas de Hegel⁵⁴ – o que comprovaria a sua filiação a essa tradição. Mas a relação com o hegelianismo não se restringe ao emprego popularesco da filosofia hegeliana. Em seu artigo, Löwith deixa entrever ainda a importância e o impacto que o livro de Stirner causou entre os jovens hegelianos. Embora a interpretação que ofereça de forma sucinta seja tributária de um comentário feito por Arnold Ruge e só apareça aí secundariamente como pretexto para expor as próprias preocupações deste jovem hegeliano, ela tem o mérito de nos permitir inferir a filosofia de Max Stirner como sendo jovem hegeliana (e, ademais, como a última) por ter

⁵³ LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra Revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz, 2008, p. 142.

⁵⁴ *Idem, ibidem*.

aparecido a Ruge como aquela que realizou um dos projetos centrais da esquerda hegeliana: a superação da filosofia. No artigo lemos: “Stirner evidentemente fez ‘com que o movimento do espírito alemão chegasse a um ponto de inflexão, a partir do qual se iniciará agora uma história real’. ‘A libertação teórica’, conclui Ruge em seu excuro sobre Stirner, ‘não está em nenhum lugar do mundo tão fundamentalmente presente... como na Alemanha (isto é, na filosofia idealista da liberdade).”⁵⁵ Ou seja, *O único* pareceu a Ruge (e a alguns de seus contemporâneos⁵⁶) como a conclusão de um movimento que desejava realizar “por meio da dissolução do mundo teórico da ‘ideia’ a transição para a existência prática”, abrindo caminho então para a transformação da filosofia em práxis⁵⁷. Era evidente então a esses seus contemporâneos que a publicação de *O único* representava o final de um processo que visava reinterpretar de modo heterodoxo a filosofia hegeliana e traduzi-la em termos humanistas.

Outro que assinala o pertencimento do filósofo ao grupo dos jovens hegelianos é Henri Arvon. Este vai um pouco mais longe. Ele não só diz que Stirner “constitui o último elo da corrente hegeliana”, como também que ele é “o primeiro de outra corrente”⁵⁸. Contudo, esta outra não é aquela mesma tradição de crítica da razão tal como a de Nietzsche, o que realmente interessa aqui. Aliás, Arvon está propenso a opor os dois filósofos, vendo na convergência entre eles uma arbitrariedade que pretende dissimular os “horizontes abertos” por cada um: “se sabe o abismo que existe entre o único, quer dizer, todo eu que toma consciência de si mesmo, e o além-do-homem que resulta de uma seleção prévia”, escreve o comentador a respeito dos que veem em Stirner um nietzschianismo latente. A tradição a que Arvon se refere explicitamente é ao existencialismo ateu da primeira metade do século XX: “o existencialismo cristão se

⁵⁵ *Idem*, “Die Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer”, p. 28.

⁵⁶ Não só a ele, como também a Szeliga, Engels e Marx. Em sua crítica a Stirner, Szeliga interpreta o filósofo como representando a última fase até então da dissolução crítica empreendida pela consciência-de-si em seu progresso (isto é, um ato seu, uma tarefa determinada sua), que encontra, por sua vez, aí a ocasião de se aperfeiçoar e, assim, superar o único, “o fantasma de todos os fantasmas”. Cf. “Kritik von Szeliga” in: *Norddeutsche Blätter. Eine Monatsschrift für Kritik, Literatur und Unterhaltung*. Band II, IX. Heft. Berlin, März 1845, s. 1-34. Também Engels – a quem é sobretudo devida a tese recorrente a todos os comentadores subsequentes de que Stirner não só é um jovem hegeliano, mas o *último* – descreve Stirner, “o profeta do anarquismo moderno”, como o resultado final da “decomposição” da esquerda hegeliana iniciada com Strauss. Cf. ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana*. Anteo, Buenos Aires, 1971, p. 15. Ainda Marx pode ter visto a filosofia stirneriana como representando a culminação da “ideologia” jovem hegeliana, encontrando aí a ocasião para ajustar contas com seu próprio passado filosófico vinculado a eles, como bem atesta em seu prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* quando se refere a redação de *A Ideologia Alemã* em companhia de Engels.

⁵⁷ LÖWITH, K. “Die Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer”, p. 28.

⁵⁸ ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. p. 177.

reconhece em Kierkegaard, o existencialismo ateu continuará a ignorar Stirner?”⁵⁹, indaga Arvon.

Também David Leopold em sua “Introdução” a *O único*, a propósito das diversas leituras a que a filosofia de Stirner esta propensa, assinala a afinidade com pensadores existencialistas⁶⁰, em particular no que se refere a sua “concepção anti-essencialista do eu”, mas nem por isso deixa de ver em Stirner um precursor de Nietzsche, a quem teria antecipado, “estilística e substantivamente, alguns dos motivos nietzschianos presentes no pensamento político moderno”. Diz ainda, seguindo provavelmente Engels, que o livro de Stirner é um documento que atesta – ou mesmo motiva – “o declínio da esquerda hegeliana como um movimento intelectual coerente”⁶¹.

Outro comentador que insere Stirner entre os jovens hegelianos é David McLellan – e o faz de maneira mais decidida: “por todas suas aparentes excentricidades, o livro é, com toda evidência, um produto de seu tempo e, em particular, do movimento dos jovens hegelianos [...]. Pode-se considerar, portanto, Stirner como o último dos hegelianos, e o último quiçá porque foi o mais lógico ao não intencionar substituir o ‘universal concreto’ de Hegel por nenhuma ‘humanidade’ ou ‘sociedade sem classe’, uma vez que ele não tinha nenhum universal, senão somente o ego individual e todo poderoso”⁶². Para o comentador, Stirner representa a radicalização da posição filosófica de seus contemporâneos no que se refere ao repúdio à religião e aos sistemas filosóficos, principalmente ao de Hegel. Acusa todos os seus contemporâneos de permanecerem presos ao modo de pensamento ainda teológico, quer dizer, “de uma maneira abstrata que ainda deixava algumas ideias ou princípios fora das – e, de certo modo, oposto a – mentes dos homens”⁶³. Pode-se afirmar, portanto, que ele é o último dos hegelianos de esquerda na medida em que levou as concepções destes até as suas últimas consequências, erigindo sua própria filosofia a partir da crítica dos elementos *positivos* de seus companheiros, a quem acusava de falta de coragem de levar as

⁵⁹ *Idem*, p. 178.

⁶⁰ Paterson e Penzo, ambos guiando-se pela indagação de Arvon (*op. cit.*, p. 178), examinam as afinidades de *O único* com o existencialismo, além de pontuar alguma semelhança com Nietzsche, principalmente ao que se refere à temática da “morte de Deus”. Cf. PATERSON, R.W.K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*. Oxford University Press for University of Hull Publications, 1971. PENZO, G. *Die existentielle Empörung*, Peter Lang, 2006.

⁶¹ LEOPOLD, D. “Introduction” in: Max Stirner *The Ego and Its Own*. Cambridge university press, 1995, pp. xi-xii.

⁶² MCLELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona, Ediciones Martinez Roca, S.A., 1971, p. 135.

⁶³ *Idem*, p. 135.

premissas até a sua conclusão final. Seu hegelianismo, no entanto, é mais formal do que qualquer outra coisa, avisa-nos o comentador. Isso fica patente no modo de argumentação triádico e dialético, e na atenção dada à linguagem, sobretudo aquela dada às raízes semânticas das palavras⁶⁴.

Mas quem se ocupou de maneira mais pormenorizada com a questão de como Stirner pode ser enquadrado no movimento jovem hegeliano foi Lawrence Stepelevich. Este dedicou dois artigos a ela⁶⁵. Ainda que levante inúmeros argumentos em favor da tese da vinculação de Stirner ao hegelianismo, aquele que nos parece mais importante é a tentativa de Stepelevich em dar conta de duas opiniões contraditórias recorrentes nos comentadores: Stirner seria a um só tempo o “último hegeliano” e um “anti-hegeliano”. Para o comentador, o relacionamento antitético de Stirner com Hegel e com os demais hegelianos de esquerda estaria “em perfeito acordo” com as próprias regras dialéticas de desenvolvimento do movimento jovem hegeliano que “não só poderia, como deveria, criar um anti-hegeliano, um *Nicht-Hegelianer* de sua própria substância”, sendo Stirner o resultado lógico esperado⁶⁶. Segundo Stepelevich, diferentemente dos hegelianos de direita que “se contentavam em repetir Hegel”, os jovens hegelianos queriam desenvolver dialeticamente a filosofia do mestre. “Esta intenção esta presente em todos os jovens hegelianos, e é isso que de fato faz deles apropriadamente jovens hegelianos”⁶⁷, sendo Stirner quem a levou ao acabamento de maneira mais coerente. Stepelevich comenta essa relação antitética com o hegelianismo recorrendo às teses de dois historiadores – um da filosofia e o outro do anarquismo – o suficientemente relevantes para serem citadas aqui: Wilhelm Windelband diz que “Stiner está relacionado a Feuerbach, como Feuerbach está a Hegel: ele tira a conclusão que inverte completamente as premissas”; já George Woodcock afirma que “Max Stirner... procede do hegelianismo até a sua quase completa inversão”⁶⁸. Essas duas opiniões convergem no fato de que a filosofia stirneriana estaria não só vinculada a Hegel e ao hegelianismo de esquerda, mas, sobretudo daria prova de sua fidelidade a eles ao se por como o produto final de um desenvolvimento dialético que leva a filosofia do mestre (e de seus colegas da esquerda hegeliana) ao seu completo oposto: “Para um estudioso de Hegel – e certamente Stirner o era –, isso não é um simples paradoxo, mas o esperado e, decerto,

⁶⁴ Cf. *Idem*.

⁶⁵ STEPELEVICH, L. “Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis” in: *Idealistic Studies*, VI, nº3, 1976; e “Max Stirner as Hegelian” in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, 1985.

⁶⁶ Cf. *Idem*, “Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis”, p. 270.

⁶⁷ *Idem*, “Max Stirner as Hegelian”, p. 605.

⁶⁸ *Idem*, “Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis”, p. 270.

o preciso, sendo o resultado de levar qualquer doutrina até a sua ‘conclusão lógica definitiva’. Nessa conclusão, haveria ambos os momentos, o positivo e o negativo. Portanto, Stirner como um ‘anti-Hegel’, também precisa ser compreendido como o Hegel concluído. Tal juízo está de acordo com todas as exigências da ligação dialética das premissas com as suas conclusões”⁶⁹, conclui Stepelevich.

Fica, portanto, patente que Stirner se vincula de alguma maneira aos jovens hegelianos. Gary Browning⁷⁰ – para quem o pensamento de Stirner é reconhecidamente hegeliano mesmo quando anti-hegeliano – tem assim alguma razão ao afirmar ser preciso, para uma melhor apreensão do significado do pensamento stirneriano, ter por pressuposto a compreensão de sua relação com Hegel e com os jovens hegelianos. Segundo o comentador, “o ponto de vista e a metodologia filosófica de Stirner estão intimamente unidos com a de Hegel e uma confrontação com suas ideias será promovida pela comparação delas com as de Hegel e de outros hegelianos”⁷¹. Mas é preciso entender essa vinculação como sendo negativa, além de exemplar, não só para o entendimento mais detalhado da relação com o hegelianismo, mas com a própria modernidade em seu todo. Ela consiste, no geral, em levar ao paroxismo algumas características – quer seja da modernidade ou do hegelianismo – mediante sua radicalização a fim de tirar-lhes as últimas consequências de modo que elas se oponham, não só a si mesmas, mas à própria substância da qual se originaram. Tal procedimento visa forçá-las a se dissolver em uma espécie de apropriação crítico-criativa, em que torções conceituais são operadas a ponto de fazê-la depor contra suas próprias intenções originais.

Como bem assinala Browning⁷², podemos abordar esse procedimento – dialético pelo menos em sua inspiração mais elementar – em termos de uma “tradução transformativa”, tal como a estabelece John Toews em seu artigo “Transformations of Hegelianism, 1805-1846”⁷³. Aí esse termo se aplica, sobretudo, às transformações pelas quais “a linguagem do espírito absoluto” da filosofia de Hegel sofreram nas mãos de

⁶⁹ *Idem*, “Max Stirner as Hegelian”. p. 604.

⁷⁰ O que se segue é resultado da reformulação de uma discussão já travada com Gary Browning e John Toews em nossa Dissertação de Mestrado, mas com modificações e ampliações importantes. Cf. *SUBJETIVIDADE & DOMINAÇÃO (a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, USP – FFLCH, 2008, pp. 52-4.

⁷¹ BROWNING, G. “Stirner’s Egoism and the Ghost of Hegel”, PSA: 1997. Disponível em: <http://www.psa.ac.uk/journals/pdf/5/1997/brow.pdf>, p. 10.

⁷² *Idem*, p. 9.

⁷³ TOEWS, J. E. “Transformation of Hegelianism”, 1805 – 1846, in: F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

seus discípulos; mudanças cujas motivações se dão a partir da busca de uma compreensão mais adequada da relação entre razão e realidade. Essa relação foi compreendida de três distintas maneiras, cada qual configurando um modo de articulação do problema. *Grosso modo*, a primeira diz respeito à direita hegeliana. Esta via “a objetivação completa da razão no mundo, a atualidade do espírito absoluto como inteiramente presente”, principalmente no que se refere a sua dimensão política. O Estado prussiano significaria para esses hegelianos a institucionalização final do desenvolvimento histórico do espírito, restando apenas como tarefa política o reconhecimento da atualidade da razão mediante uma ação filosófica e educacional ⁷⁴. Já para os hegelianos de centro, a razão teria “alcançada sua objetivação histórica nos princípios que animaram os programas, as políticas, e a ação política dos revolucionários franceses, de Napoleão e dos reformadores prussianos” ⁷⁵, cabendo como tarefa política levar à efetivação institucional esses princípios – ou melhor, a razão já realizada neles. O terceiro modo de conceber a relação entre razão e realidade foi a dos jovens hegelianos. E essa é a que mais nos interessa aqui. Essa concepção encontra seu caráter revolucionário na medida em que concebe a atualidade da razão não como pressuposição, não como algo dado, realizado, concluído, senão como algo ainda por fazer, como objetivo da práxis histórica. Segundo Toews, essa “nova versão da perspectiva hegeliana” da relação entre razão e realidade – que consistiu basicamente “na transferência dos atributos do espírito absoluto para a ‘ideia de humanidade’ [Strauss], ‘espécie humana’ [Feuerbach] ou ‘autoconsciência humana’ [B. Bauer]” –, fez com que a tarefa de elaboração de um diagnóstico de época, que antes se encontrava nas mãos da filosofia idealista comprometida com o cristianismo, fosse transferida para uma nova forma de saber: “as ciências humanas”, que se apresentavam como um modo secularizado de “interpretação histórica imanente e crítica cultural”. “Essa secularização ou humanização da perspectiva hegeliana – conclui o comentador – é comumente definida como a fundação da esquerda hegeliana ou do movimento radical jovem hegeliano” ⁷⁶.

Já no interior do próprio movimento jovem hegeliano, a linguagem hegeliana sofre ainda suas últimas traduções transformativas. Elas vão desde uma primeira transformação que a linguagem do “espírito absoluto” teve nas mãos dos humanistas de

⁷⁴ *Idem*, p. 388.

⁷⁵ *Idem*, p. 388.

⁷⁶ *Idem*, p. 391.

forte inspiração hegeliana nos anos de 1835 a 1843, até chegarem a “um paradoxal anti-hegelianismo hegeliano”, entre os anos de 1843 a 1846⁷⁷, quando a preocupação deles se volta para uma “analítica da existência” – cujo intuito era dar expressão à existência finita, concreta e contingente⁷⁸. Dentre estes se encontra Stirner que, a seu modo, procurou levar a cabo a tarefa assumida de ruptura definitiva com o hegelianismo – mediante uma “apropriação crítica e criativa” do próprio jovem-hegelianismo –, para dar voz àquilo que até então se julgava esquecido pelo modo de pensar precedente, ainda preso à consciência teológica e à linguagem essencialista do hegelianismo.

Dessa forma, o fato de se encontrar reminiscências hegelianas e jovens hegelianas nos textos de Stirner, ao invés de indicar a dependência de seu pensamento ao aparato lógico-conceitual hegeliano, indicar-nos-ia antes o esforço filosófico do autor em rearticular problemas que foram posto pela tradição da qual ele ainda de certo modo faz parte, mas que urgem por uma solução não essencialista e não teológica – ou seja, que difira das que foram dadas por seus colegas da esquerda hegeliana. Stirner busca assim uma solução capaz de colocá-lo de alguma maneira fora dessa mesma tradição, ainda que paradoxalmente compartilhe (negativamente, lembremos) dos meios que ela mesma lhe ofereceu para isso. Essa co-participação negativa no hegelianismo, baseada, sobretudo, na crítica dos elementos positivados da filosofia de seus colegas, permite a Toews, por exemplo, dizer que, embora encontremos nas críticas contundentes de Stirner à objetividade e à universalidade dos valores e verdades estabelecidos um claro caráter niilista, ele não deixa de se enquadrar na evolução do hegelianismo. Sua descrição da existência individual, única e contingente, é tão-somente, escreve o comentador, “a apropriação positiva final do verdadeiro conteúdo de sua herança cultural e filosófica”. Ou seja, para Toews, a linguagem stirneriana permanece presa ao modo de uma tradução transformativa dos termos hegelianos – algo que, no mínimo, o tornaria ainda tributário dessa tradição. Assim, na filosofia stirneriana, “a narrativa histórico-cultural da autoatualização do espírito é reescrita em termos existenciais, com o ente individual contingente, livre e autoexpressivo como o ‘herdeiro desrespeitador’ de um desenvolvimento dialético que vai da imediatidade, passando pela autodivisão, até à liberdade e transparência autoconscientes”⁷⁹, escreve o comentador. Portanto, a tarefa que Stirner enfrenta é pensar a sua própria tradição contra ela mesma, em especial

⁷⁷ *Idem*, p. 379.

⁷⁸ *Idem*, p. 400 e seguintes.

⁷⁹ *Idem*, p. 405.

com o intuito de se opor à revisão do humanismo hegeliano levada a cabo por Bauer e Feuerbach, propondo “uma quebra mais radical com a posição do passado e com a linguagem que a justificava”⁸⁰; ruptura que na perspectiva assumida neste trabalho pode ser lida como elucidativa da empreitada crítica stirneriana contra a própria modernidade em seu todo.

3. Gênese e estrutura dialéticas da modernidade segundo Max Stirner

A despeito do que acabou de ser dito sobre como Stirner pode ser considerado um jovem hegeliano – e, aliás, o último –, poderia se perguntar se, da perspectiva de Habermas, isso bastaria para vinculá-lo ao projeto filosófico de seus colegas. Se nos ativermos à caracterização habermasiana do movimento radical hegeliano, não! Até concederíamos que por essa ótica a filosofia de Stirner ainda possa ser vista como jovem hegeliana na forma e no conteúdo, mas o mesmo não pode ser dito dos rumos que o discurso filosófico da modernidade toma em seus textos. Quer dizer que, a partir de um ponto de vista habermasiano, Stirner até compartilharia muita coisa com os jovens hegelianos: seu intento em desvelar os logros da razão ocidental via uma dialética do esclarecimento; a tentativa de por meio dessa mesma dialética dar voz ao contingente e a intenção deliberada de levar a filosofia a sua superação nos permitiriam vê-lo ainda como um jovem hegeliano. Entretanto, no fundamental, ele se afasta de seus colegas no modo como encara a relação entre real e racional. É nisso que se encontra a sua originalidade – e é aqui que a distância com respeito a seus contemporâneos se torna translúcida.

De acordo com Habermas, os jovens hegelianos encontram-se ainda atrelados ao projeto original de Hegel de restaurar uma totalidade ética mediante um conceito de razão bem menos pretensioso. Por meio da “dialética do esclarecimento”, eles querem, de uma só vez, criticar e conceber uma modernidade que se acha em conflito consigo mesma, mobilizando “o potencial da razão historicamente acumulado” que aguarda ser liberado, por meio de uma filosofia que almeja se tornar real, isto é, que pretende realizar-se praticamente “contra a racionalização unilateral do mundo burguês”⁸¹. Portanto, não é casual que o conceito de práxis seja cara a essa tradição. Ele expressa a

⁸⁰ *Idem*, p. 401.

⁸¹ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 80

intenção de concluir aquilo que só foi parcialmente realizado no desenvolvimento histórico, mas que urge por sua realização total. Se com o Absoluto vemos o enfraquecimento da crítica hegeliana caminhar a par do desprezo da atualidade, o que permitiu à filosofia – nas palavras de Habermas – “uma retirada estóica dela”⁸² –, com os jovens hegelianos há uma recuperação da vitalidade da autocrítica filosófica do presente como poder renovador – diríamos até mesmo revolucionário –, vendo no presente não uma razão já realizada, mas ainda por se realizar e em vias disso, só obstaculizada por contingências históricas. Dessa forma, a tese hegeliana de que o real já é o racional efetivado é substituída pela necessidade da superação da filosofia. A filosofia deve se tornar real, penetrar a efetividade de modo prático para expurgar o presente daquilo que já foi ultrapassado historicamente e que falsamente se apresenta como progresso. Ou seja, a modernidade apresenta-se para os jovens hegelianos como algo incompleto, mas cujas estruturas racionais deixadas como rastros na história indicam em que direção ela deve continuar seguindo.

Porém, é exatamente contra essa pretensão de realização da filosofia em termos de uma racionalização da realidade que Stirner se opõe quando critica seus colegas. Vê nisso apenas o anseio cristão pela corporeidade do espírito, como bem representa para ele o humanismo de inspiração hegeliana de então. Uma filosofia que se quer realizada à medida do “homem real” é tão-somente a expressão sublimada do desejo de um tipo de racionalidade inaugurada com o cristianismo; é, em suas palavras, a “nostalgia cristã pelo corpo transfigurado”⁸³ que transpassa toda a modernidade e mesmo a define.

Pode-se dizer que Stirner entende a modernidade a partir de dois processos convergentes. O primeiro – que pretende dar conta da gênese dialética da modernidade – ele o descreve como *desdivinização* (*Entgötterung*)⁸⁴ do mundo: processo pelo qual o espírito da modernidade emerge do fim da antiguidade como superação do mundo (*Weltüberwindung*). O outro – que é a um só tempo consequência e um processo dialético autóctone e imanente de autofundamentação da própria modernidade – ele o

⁸² *Idem*, p. 62.

⁸³ Cf. *O único*, p. 283 (p. 395), onde o filósofo escreve: “a era pré-cristã e a cristã têm objetivos opostos: aquela quer idealizar o real, esta realizar o ideal, aquela busca o ‘espírito santo’, esta o ‘corpo transfigurado’”.

⁸⁴ Cf. *O único*, pp. 16 e 79 (pp. 9 e 98) onde lemos: “espírito é o nome do primeiro encontro conosco próprios, da primeira desdivinização do divino” e “o mundo deixou de ser, para mim, todo poderoso, inacessível, sagrado, divino, etc. ‘desdivinizou-se’ e agora eu trato-o de tal modo ao meu bel-prazer [...] O mundo tornou-se *prosaico*, porque dele desapareceu o divino: é a minha propriedade, e posso fazer com ele o que me der na real gana (ou seja, o que o espírito quiser)”.

descreve como mundanização (*Verweltlichung*)⁸⁵ do espírito: processo pelo qual aquele mesmo espírito anseia o domínio total mediante sua concreção na realidade, seja como Estado, Direito, Moral, Filosofia, Arte, Ciência, etc.

O princípio que anima os dois processos é a “luta pela autoafirmação” (*kampf der selbstbehauptung*)⁸⁶. Na antiguidade tal luta assume o aspecto de uma investida niilista contra a verdade imediata do mundo das coisas. Stirner sintetiza essa idéia na seguinte passagem: “‘para os Antigos, o mundo era uma verdade’, diz Feuerbach, mas esquece-se de acrescentar o mais importante: uma verdade a cuja não-verdade tentaram chegar, e de fato chegaram”⁸⁷. O mundo para os antigos era dotado de significado e sentido. Mas, contraditoriamente, o cuidado com a vida representado pelas doutrinas filosóficas que visavam assegurar um “destino melhor e a mais agradável das *vidas*”⁸⁸ os levam gradualmente a uma recusa do mundo. O movimento de desdivinização, de esvaziamento da verdade do mundo, se inicia com os sofistas e culmina com os céticos. O traço distintivo que transpassa todo esse processo é o de terem reconhecido “no espírito a verdadeira arma do ser humano contra o mundo”⁸⁹ e o “sábio antigo”, isolado em sua interioridade e desdenhoso de toda relação com o mundo, é o resultado cabal desse reconhecimento.

Assim, a não-verdade surge como a consequência imprevista de uma empreitada reativa dos antigos em sua autoafirmação contra as forças objetivas da natureza que impunham aos seus eus um “violento domínio de uma ordem estabelecida inamovível”⁹⁰. A intenção de Stirner ao descrever o processo que leva a antiguidade ao seu fim é clara: ele pretende dar conta da gênese dialética do princípio da subjetividade, vendo-a sendo engendrada no interior da antiguidade como o resultado do processo de interiorização do homem que culmina com a criação das condições da negação do mundo e de sua superação – cuja realização só será consumada em definitivo pelo

⁸⁵ *Idem*, p. 283 (p.395) – tradução alterada. A tradução mais literal do termo *Verweltlichung* pelo neologismo *mundanização* foi preferida em lugar de *secularização* porque ela ressalta de maneira mais clara o que Stirner entende pelo processo por meio do qual a subjetividade moderna busca ganhar efetividade. O termo *secularização* seria inapropriado porque aludiria a uma separação da esfera religiosa do que antes estava sob seu domínio, mas é exatamente o contrário o que Stirner diagnostica na modernidade: uma ampliação sem precedentes do cristianismo.

⁸⁶ Cf. *O único*, p. 15 (p. 7). No que se segue, o processo de constituição da subjetividade moderna via uma dialética da autoafirmação, sigo em suas linhas gerais o que já desenvolvi em detalhes em minha dissertação de mestrado: *SUBJETIVIDADE & DOMINAÇÃO (a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, USP – FFLCH, 2008.

⁸⁷ *O único*, p. 21 (p. 14).

⁸⁸ *Idem*, p. 22 (p. 16).

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ *Idem*, p. 22 (p. 15)

cristianismo. O cristianismo é assim a não-verdade do mundo herdada só que afirmada em plena consciência como verdade do espírito. Stirner qualifica o moderno como o “inovador revolucionário, o herdeiro desrespeitador”⁹¹, e vê no legado “espiritual” dos antigos a primeira vitória do egoísmo, capaz doravante de conceber o mundo como mera propriedade do espírito. Dessa forma, a liberdade espiritual conquistada pela antiguidade inicia um novo período em que o mundo é submetido aos ditames de uma razão subjetiva absolutizada⁹². A razão não mais tem o mundo como verdade, ele não mais a restringe. Ela então não só liberta o homem das limitadas relações mundanas como cria para si um mundo próprio onde pode se desenvolver livremente, a partir de critérios imanentes. Sobre isso lemos em *O único*:

O espírito, protegido de todas as influências do mundo, insensível a seus golpes e *superior* a 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 desenvolvem gases (espíritos) e, depois de o *choque mecânico*, vindo de fora, se ter revelado ineficaz, *tensões químicas*, agitando-se no interior, deram início a seu jogo prodigioso. [...] A história antiga encerra-se com este acontecimento: *eu* faço do mundo a minha propriedade.⁹³

A liberdade do espírito fora forjada a partir de uma dura luta dos antigos contra o mundo das coisas. Logo, não se poderia deixar de encontrar marcas profundas dessa sua origem presente como algo constitutivo de sua natureza. O “*desprezo* cristão pelo

⁹¹ *Idem*, p. 21 (p.14)

⁹² O que nos permite afirmar isso é a análise realizada por Feuerbach da antiguidade e da modernidade e de suas respectivas formas de racionalidade que acreditamos ter marcado decididamente Stirner. Nosso filósofo cita o mesmo trecho de uma passagem de *A Essência do Cristianismo* no começo de sua própria avaliação tanto dos antigos como dos modernos em que vemos Feuerbach criticando o subjetivismo da racionalidade cristã em contraposição ao objetivismo da pagã, aí lemos o seguinte: “[...] o princípio da subjetividade [...] no cristianismo se elevou a uma monarquia universal ilimitada, enquanto que os filósofos antigos não eram subjetivistas a ponto de conceberem uma entidade absolutamente subjetiva como a entidade única, exclusivamente absoluta, porque através da contemplação do mundo ou da realidade limitaram a subjetividade porque *para eles o mundo era uma verdade*”. FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Papirus, Campinas, SP. 1988, p. 144. (grifo nosso: parte citada por Stirner) A filosofia moderna que se elabora em função de uma racionalidade centrada no sujeito é mero resultado dessa mudança de perspectiva perpetuada pelo cristão que elevou o “princípio da subjetividade” (no começo como Deus e só depois como *cogito*) a algo de absoluto. Para mais detalhes sobre essa contraposição feuerbachiana, leia também o Capítulo XVII do mesmo livro, intitulado: “A diferença entre cristianismo e paganismo”.

⁹³ *O único*, p. 79. (p. 98)

mundo”⁹⁴ é essa marca em sua expressão negativa, sendo a dominação espiritual, a positiva. Com o cristianismo, o espírito se torna proprietário do mundo. Ter o mundo como propriedade implica a possibilidade de dispor dele como bem se entende. A exterioridade que antes se lhe apresentava como alheidade (ou limite) – para usar um termo correlato ao de propriedade para Stirner – cai agora sob a instrumentalidade de uma razão subjetiva que no ato mesmo de desprezo disponibiliza todos os entes em função de seu próprio interesse em ser “tudo em tudo”⁹⁵. A razão autorreferencial não pode confrontar o mundo sem se buscar a si mesma nele. O espírito só reconhece no mundo o espiritual – e é isso que se entende por verdade a partir de então. Agora é o espírito toda a verdade e sentido do mundo, seu centro de gravidade. Mas a dialética desencadeada na antiguidade não se esgota nessa “inversão”⁹⁶ (*Umkehrung*) que inaugura a modernidade. Ela prossegue seu curso. O deslocamento da verdade também teve suas implicações niilistas. Assim como na antiguidade o mundo que era tido como verdade chegou a sua não-verdade, a modernidade também está fadada a isso: o espírito também tende a sua inverdade⁹⁷. O ímpeto niilista presente na dialética da autoafirmação se manifesta primeiramente com a Reforma. Segundo Stirner, Lutero representa a primeira investida no intuito de superar a alheidade do espírito. Isso equivale, por outro lado, que o espírito começa com ele a adquirir maior concretude, ampliando sua esfera de liberdade. Ou seja, a primeira investida eficaz de apropriação do espírito, de autoafirmação frente a ele, inverte-se em ampliação de seu domínio. E assim a subjetividade moderna começa a tomar suas feições mais características. Enquanto o homem medieval estava atrelado a uma consciência ainda o bastante sensível e buscava a verdade como coisa, Lutero prepara a subjetividade moderna para recebê-la enquanto algo espiritual e, destarte, lança as bases para uma mudança substancial na subjetividade moderna:

Lutero, que pôs fim à Idade Média, foi o primeiro a compreender que o homem terá de se tornar outro se quiser apreender a verdade: terá de se tornar tão verdadeiro como a própria verdade. [...] Quem apenas for capaz de pensar o sensível, o objetual e o coisal, também só representar-se-á (*sich vorstellen*) a verdade como coisa. Mas a verdade é espírito, está totalmente fora da esfera do

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Idem*, p. 24 (p. 18)

⁹⁶ *Idem*, p. 22 (p. 15)

⁹⁷ Cf. *O único*, p. 28 (p. 24)

sensível, e por isso é qualquer coisa apenas para a “consciência superior”, e não para aquela que se rege pelas “coisas terrenas” [...] Com Lutero começa a compreender-se que a verdade, sendo *pensamento*, só existe para o homem *pensante*. E isso significa que, a partir de agora, o homem terá de assumir um ponto de vista totalmente diferente, o ponto de vista do divino, da fé, da ciência, ou o ponto de vista do *pensar* em relação ao seu objeto, ao pensamento – ou seja, o ponto de vista do espírito em relação ao espírito. Por outras palavras: só o igual reconhece o seu igual!⁹⁸

Disso, as consequências filosófica e política são respectivamente o racionalismo e o liberalismo. Cada qual configurando um acontecimento histórico em particular: Iluminismo e Revolução Francesa – cuja matriz é o cristianismo protestante. Esses acontecimentos-chave que são, segundo Habermas⁹⁹, fundamentais para o estabelecimento do princípio da subjetividade de acordo com a filosofia hegeliana, representam, por sua vez, para Stirner, tentativas de superação da alienidade do espírito com seu respectivo ganho de imanência. No entanto, dizer que na modernidade há um processo de mundanização do espírito, implica dizer que os ganhos de liberdade são acompanhados de novas configurações históricas de dominação.

Ao comentar uma passagem de Bruno Bauer onde este afirma que o protestantismo separou o princípio religioso da arte, do Estado e da ciência, Stirner diz que o que ocorreu foi de fato o contrário. Essas esferas de valor que antes resguardavam uma dimensão profana passam com a Reforma a integrar o “reino do espírito”¹⁰⁰. Com a implosão das imagens metafísico-religiosas de mundo e a consequente perda do vínculo que essas esferas com elas antes resguardavam, Stirner identifica à ação da razão subjetiva levada a hegemonia com o cristianismo ampliando o âmbito onde ela é exercida. A dissolução desses vínculos é visto como um processo de racionalização, cujo resultado, paradoxalmente, é o ganho de imanência do espírito e a consequente integração de âmbitos outrora seculares a uma dimensão religiosa – que neste contexto significa a sujeição a um tipo de racionalidade com seus critérios próprios de verdade, valor e sentido.

A partir desse diagnóstico, Stirner elabora uma crítica imanente da racionalidade moderna que embora resguarde seus traços dialéticos não é feita em função da

⁹⁸ *Idem*, p. 71-2 (p. 87) – tradução alterada.

⁹⁹ HABERMAS, J. *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁰ *O único*, p. 72 (p. 87-8).

reconfiguração da própria racionalidade, mas para dar conta de sua genealogia e dos resultados de seus processos de objetivação. A dúvida metódica cartesiana dá a tônica do desenvolvimento histórico disso para o filósofo. Ela é a radicalização ou mesmo a realização daquilo que o cristianismo representou enquanto transição histórica. Se com o cristianismo a antiguidade é superada quando a natureza deixa de ser vista como verdade, o espírito que se quer enquanto verdade em seu outro, no caso a natureza, precisa proceder a um processo de colonização de todo o real. É isso que a filosofia moderna procura levar a cabo a partir de Descartes:

Só a filosofia moderna, desde Descartes, levou a sério a tarefa de conduzir o cristianismo a uma eficácia completa, ao elevar a “consciência científica” ao estatuto de única forma de consciência verdadeira e válida. É por isso que começa com a *dúvida* metódica, com o *dubitare*, com o “esmagamento” da consciência comum, com a recusa de tudo o que não possa ser legitimado pelo “espírito”, pelo “pensamento”. Para ele de nada vale a *natureza*, de nada as opiniões (*Meinung*) dos homens, os seus “preceitos humanos”. E não descansa antes de pôr a razão em tudo e poder dizer que “o real é o racional e só o racional é real”. Assim levou à vitória o espírito, a razão, e tudo é espírito, porque tudo é racional, e a razão está tanto na natureza como nas mais errôneas opiniões dos homens: pois “tudo tem de servir para o melhor”, que o mesmo é dizer para a vitória da razão¹⁰¹.

Primeiramente, é a consciência autorreflexiva que se constitui como ponto de vista hegemônico, o único verdadeiro e válido, a partir do qual o objeto pode se dar a conhecer. Mas não é a coisa enquanto tal que se opõe ao sujeito, mas tão somente o sujeito objetivado nela como pensamento dela. O *dubitare* cartesiano passa então a ser o avalista da existência e o *cogitare* o seu substrato. Chega-se assim à equiparação entre ser e pensar. Conceito e coisa celebram via filosofia moderna (particularmente a hegeliana) a identidade absoluta em detrimento de sua dimensão não redutível ao espiritual. Aquilo que não pode ser legitimado pelo pensamento identitário deixa de ser tido por real; aquilo que não se funda nele perde realidade. Agora, é o espírito que dignifica o ente ao se ver nele como num espelho. O que não pode ser subsumido sob sua universalidade é descartado, não só como irracional, mas como inexistente. A

¹⁰¹ *Idem*, p. 72-3 (p. 89)

realidade adquire então uma dimensão ontológica diferente daquela presente na antiguidade:

O *dubitare* de Descartes contém a afirmação decidida de que só o *cogitare*, o pensamento, o espírito... é. [...] Só o racional é, só o espírito é! Este é o princípio da nova filosofia, o princípio autenticamente cristão¹⁰².

Dessa forma, levada a cabo pela filosofia, o princípio cristão de superação da natureza possibilita a sua total subsunção sob a hegemonia de uma subjetividade hipertrofiada que, voltada sob si mesma, engendra uma nova objetividade calcada no receio da natureza. A reflexividade do sujeito moderno passa destarte a configurar uma nova forma de sujeição. Ainda que tenha libertado os indivíduos de formas arcaicas de dependência, ela permite que a objetividade e positividade imperativas do espírito se instituem no lugar da que era antes reservada à antiga dependência das coisas. Desde então o poder de objetivação de uma subjetividade que ao se dobrar sobre si mesma transforma a natureza interior e exterior em “objetos de conhecimento e manipulação”, em termos habermasianos, faz da subjetividade o pólo preferencial para o exercício da dominação, apresentando a *ideia* como substituta da velha objetividade e positividade das coisas. Isso levou Stirner a seguinte constatação da dialética a que a modernidade parece estar condenada:

Como se pode então afirmar que a filosofia e os tempos modernos nos trouxeram a liberdade, se essa filosofia não nos libertou do poder da objetividade? [...] Eles [os modernos] limitaram-se a transformar os objetos *existentes* – o detentor real do poder, etc. – em *representados*, isto é, em *conceitos* perante os quais, não só o antigo respeito não se perdeu, como até se intensificou. [...] pensava-se até que se era mais legalista quanto mais racionalista fosse a forma de abolir a lei anterior [...] No meio de tudo isto, apenas os objetos tinham sofrido uma transformação, mas mantiveram a sua supremacia e soberania. Em resumo: continuava-se em obediência e obsessão, vivia-se na *reflexão*, e havia um objeto sobre o qual se refletia, que se respeitava e perante o qual se sentia veneração e temor. Nada mais tinha acontecido senão

¹⁰² *Idem*, p. 73 (p. 89)

a transformação das *coisas* em *representação* das coisas, em ideias e conceitos, tornando a *dependência* ainda mais íntima e indissolúvel.¹⁰³

Essa nova forma de objetividade e positividade se constitui quando ao refletir sobre um objeto o sujeito não o destrói¹⁰⁴, mas o absolutiza numa perspectiva ela mesma tornada absoluta. Essa perspectiva é o ponto de apoio desejado por Arquimedes para mover o mundo, mas que só foi oferecido em definitivo aos homens pelo cristianismo e aperfeiçoado por toda a tradição metafísica subsequente, encontrado sua culminação na filosofia hegeliana:

Para que a Terra se movesse, Arquimedes achava que era necessário um ponto de vista *fora* dela [...] Este ponto de vista estrangeiro é o *mundo dos espíritos*, das ideias, dos pensamentos, dos conceitos, das essências, etc.; é o *céu*. O céu é o “ponto de vista” a partir do qual a Terra se move, a vida terrena é observada e... desprezada.¹⁰⁵

Ao ser assumida como a única verdadeira e válida, essa perspectiva alheia ao mundo – leia-se: alienada –, constitutiva e mediadora da relação sujeito-objeto, deve ser não só tida por condições de possibilidade da verdade e realidade das coisas, mas da fundamentação moral do mundo – como é o esperado de toda verdade: disso se segue o interesse prático da razão. Tal como Hegel, Stirner diagnostica desse modo na “razão centrada no sujeito”, própria aos tempos modernos, o recrudescimento da positividade. E em termos bastante semelhantes ao de Hegel quando este critica a moral kantiana¹⁰⁶, Stirner não opõe o mongol ao moderno ocidental. Para ele a diferença entre os dois também se encontra no fato de que o primeiro tem o seu senhor exterior a si, enquanto

¹⁰³ *Idem*, p. 74 (p. 91-2) – tradução alterada.

¹⁰⁴ Quanto à função emancipatória da filosofia como procedimento contrário ao da religião e ao da arte com relação ao objeto, cf. “Arte e Religião” in: *Textos dispersos*. Lisboa, Via Editora, 1979, onde se lê, por exemplo, que: “Se a arte constitui o objeto e se a religião vive somente pelo encadeamento a esse objeto, já a filosofia se distingue muito nitidamente de ambas. Ela não se defronta a um objeto à maneira da Religião, nem constitui um como a Arte; ela antes estende sua mão destruidora contra a constituição do objeto (*Objektmacherei*) assim como contra a própria objetividade em seu todo e respira liberdade”, pp. 109-110 (p. 45) – tradução alterada. As páginas entre parênteses se referem à coletânea de textos organizada por John Henry Mackay, biógrafo de Stirner. *Max Stirner's Kleinere Schriften und Seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: “Der Einzige und Sein Eigentum.”: Aus den Jahren 1842-1847*. Berlin. Verlag von Schuster & Loeffler, 1898. Doravante citado só como “Arte e Religião”.

¹⁰⁵ *O único*, p. 56 (p. 64).

¹⁰⁶ Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 42

que o outro o traz na forma de subjetividade¹⁰⁷. O dever moral que fora introjetado via Reforma e suas consequências político-moral (liberalismo) e filosófica (idealismo) não eliminou a positividade que se imaginou elidir, pelo contrário, a autoridade passou a ser exercida subjetivamente, na forma de conceitos¹⁰⁸, cuja positividade tornou-se muito mais aliciante do que a anterior. Lemos em Stirner:

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 mundo religioso, que Hegel sistematizou, ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem do conceito, transformando-os em dogma acabados e solidamente fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu, é obrigado a viver segundo essas leis conceituais¹⁰⁹.

A relação reflexiva entre sujeito e objeto originalmente constitutiva da religião – porque esta vive da reflexão sobre um objeto estático e eterno (o ideal) oferecido pela arte e não de sua destruição¹¹⁰ – foi apreendida conceitualmente pela filosofia moderna e teve em Hegel sua sistematização cabal; é também em Hegel que essa ordem conceitual sistematizada começa a realizar o que desde seu surgimento a metafísica aspirou: a aquisição de uma dimensão prática definitiva. Segundo Stirner:

Com Hegel vem finalmente a nostalgia do homem culto pelas *coisas* e o seu horror de toda a “teoria oca”. E agora ao pensamento deve corresponder perfeitamente a realidade, o mundo das coisas, e nenhum conceito deve ser sem realidade. Isso valeu ao sistema de Hegel o atributo de objetividade, como se nele o pensamento e a coisa celebrassem sua união. De fato, o que aí acontece é a mais extrema violência do pensamento, o maior despotismo e a maior tirania do pensar, o triunfo do espírito, e com ele o triunfo da *filosofia*. A um ponto

¹⁰⁷ Cf. Quanto a isso, por exemplo, a descrição que Stirner faz do “caráter mongol” do homem moderno em *O único*, p. 59 (p. 68) e seguintes. Aí ele o analisa como aquilo que “corresponde ao tempo da dependência dos pensamentos, a era *cristã*” em oposição “ao tempo de dependência das coisas”.

¹⁰⁸ Isso ocorre primeiramente mediante a intervenção de Lutero. Stirner nos diz que “o fato de no protestantismo a *fé* se ter interiorizado mais, levou a que também a *sujeição* se interiorizasse” (*O único*, p. 75 (p. 93)). Depois essa introjeção da dominação foi radicalizada por meio da filosofia de Descartes, Kant, Hegel e, por último, dos jovens hegelianos, particularmente, Feuerbach com sua inversão sujeito-predicado.

¹⁰⁹ *O único*, p. 64 (p. 101)

¹¹⁰ Cf. “Arte e religião”.

mais alto não pode chegar a filosofia, porque o seu clímax é o *poder absoluto do espírito*, a onipotência do espírito.¹¹¹

Diante deste diagnóstico, Stirner argumenta que esse “triunfo da filosofia” assinala que o moderno “não saiu do positivo”, pois sua ação niilista foi incapaz de uma destruição total da objetividade, ela foi apenas *reforma*, uma vez que “a substância, o objeto, esses permanecem”. Para o filósofo, ademais, “esta atividade merece o nome de científica”, já que qualifica um trabalho “sobre um pressuposto estático, de uma *hipótese* intocável”¹¹², o que só intensifica as consequências objetivantes da racionalidade moderna. Mas com Hegel o triunfo da filosofia ainda é abstrato. A identidade entre conceito e coisa se dá somente no pensamento. O espírito absoluto ainda não deveio homem real e concreto, ainda não foi desdivinizado. Esse passo definitivo caberá, na perspectiva stirneriana, aos jovens hegelianos.

Os jovens hegelianos, como “os moderníssimos entre os modernos”¹¹³, continuam presos aos pressupostos teológico-metafísicos do ocidente ao pretenderem via uma filosofia que se quer prática, superar a conciliação abstrata entre conceito e coisa realizada por Hegel. Coube então a eles a maximização do domínio do espírito quando assumem como tarefa a realização da filosofia. Mesmo recorrendo a um critério que pensam imanente, o “homem”, não deixam de potencializar ainda mais essa forma de racionalidade com a qual a modernidade está comprometida. Segundo Stirner, a ideia de que há conceitos que precisam ser realizados é uma de outras tantas *ideias fixas* que vitimam a modernidade, e o humanismo como uma filosofia que se pretende prática não é uma exceção:

Os homens do espírito *meteram na cabeça* qualquer coisa que devia ser realizada (*realisiert*). Tinham *conceitos* [...] e queriam vê-los *efetivados* (*verwirklicht*); [...] O mais opressivo desses [...] é o homem¹¹⁴.

A partir desse diagnóstico, Stirner então pretende desvelar a arbitrariedade presente no conceito “homem” no que concerne a sua dependência do cristianismo, não

¹¹¹ *O único*, p. 64 (s. 77)

¹¹² *Idem*, pp. 59-60 (p. 70) – essa crítica da permanência do substancial na modernidade é claramente de inspiração baueriana, para quem o substancial deve ser superado como um mero momento da consciência-de-si. Cf. próximo capítulo.

¹¹³ *O único*, p. 82 (p. 103)

¹¹⁴ *Idem*, pp. 64-5 (p. 77) – tradução alterada.

só quanto a sua criação como medida universal de valor (igualdade), mas também a possibilidade de sua realização (liberdade). Para isso, recorre a um argumento de claro caráter dialético que lhe possibilita conceber um ponto de vista crítico com relação à modernidade, além de lhe oferecer subsídios para pensar sua superação. Se, por um lado, a modernidade pode ser concebida como o resultado de um longo processo de desdivinização do mundo e de mundanização do espírito seguindo os passos de uma dialética do esclarecimento, por outro, a superação da modernidade passa a ser vista como fruto de uma contradição que ao ser engendrada por esse mesmo processo não pode ser resolvida por ele: o ideal não pode se realizar porque a igualdade e liberdade extra-mundanas (enquanto ideal cristão) não podem ser concretizadas no mundo sem negar aquilo a que se propõe. O ponto de vista crítico que pode ajudar a se desfazer do solo sob o qual essa oposição se instaura é o único – o outro da razão.

4. A dissolução dialética da modernidade no único

Constatado isso, a estratégia escolhida por Stirner para estilhaçar “o palácio de cristal da razão” e assim conceber um modo de superação da modernidade procede mostrando que a contradição entre conceito e coisa (e os seus correlatos) que a constitui não se resolvem nela – e nem poderiam. Para o filósofo, os seus traços determinantes (desdivinização e espiritualização) já revelariam os limites das tentativas de superação dessa contradição. A modernidade seria ela mesma resultado de uma contradição mal resolvida. A antiguidade procurou sobrepujar em definitivo o mundo. Seu objetivo era “idealizar o real”, já que acreditavam assim adquirir liberdade frente à matéria. Isso transformou os antigos em “adeptos da ideia”¹¹⁵. No entanto, a dissolução cética da verdade do mundo promovido por eles não o eliminou realmente – o mundo tal como antes continuava aí como um problema. O moderno é fruto dessa frustração. Percebe que a interioridade vazia do espírito (a ideia) conquistada pelos antigos não é o bastante para a realização efetiva da liberdade. Não basta que a liberdade do espírito seja liberdade *do* mundo (negativa), é preciso que ela seja liberdade *no* mundo (positiva). O moderno assume assim por objetivo “realizar o ideal” para concretizar a intenção dos

¹¹⁵ *Idem*, p. 283 (p. 395)

antigos que só ficou na promessa, tornando-se, por esse motivo, “adepto da realidade”, como diz Stirner.

Denominando os modernos de adeptos da realidade, nosso filósofo aponta para a contradição em que se movem. Se, por um lado, eles se voltam para a realidade, por outro, seu interesse por ela é hipócrita, uma vez que buscam aí apenas pelo “corpo transfigurado” do espírito. Ou seja, o que eles fazem é empenhar-se por encontrar o conceito correto da coisa, o que a vivifica, o que está por detrás dela, a fim de que possam dar uma configuração concreta ao ideal para criar um mundo próprio que lhe espelhe e onde possa se sentir em casa, seguro, construindo assim seu céu, sua morada¹¹⁶. Segundo o filósofo, para o moderno

[...] as realidades são o que menos importa, porque o que importa é apenas que estas sejam concretizações das ideias; por isso, ele procura sempre saber se a ideia, o cerne do realizado, está verdadeiramente contida nele; e, ao testar o real, testa ao mesmo tempo a ideia, para ver se ela é realizável como ele imagina, ou se foi apenas incorretamente pensada por ele, e por isso é inexequível.¹¹⁷

Isso demonstra que o espírito impossibilitado de aniquilar definitivamente o mundo, esforça-se para encontrar-se nele, realizar-se nele, torná-lo uma expressão adequada de si. O moderno, na busca por construir uma “morada” para o espírito, deflagra um processo dialético em que a contradição entre real e ideal parece não ter fim, ficando os opostos sempre ressurgindo enquanto opostos, paralisando-se na contradição. Stirner qualifica essa contradição de nostalgia pela corporeidade do espírito – algo que, para ele, propriamente define o moderno. No entanto, com os jovens hegelianos (“os moderníssimos entre os modernos”), esse processo parece estar a caminho de sua solução final. O conceito de o “homem” surge aparentemente como o verdadeiro e finalmente exequível, como um conceito pronto a se tornar real. Ademais, ele lhes aparece como aquele que já se encontra em pleno processo de realização na história universal:

¹¹⁶ Todas essas imagens são utilizadas por Stirner ao longo de seu livro. Elas teriam por finalidade mostrar a preocupação do homem moderno em superar o estranhamento frente à natureza, mas concebendo a conciliação entre natureza e espírito de modo unilateral, isto é, via uma realização do ideal que seria um tipo de idealização do real levado a cabo por um processo imanente. Mas a liberdade dessa forma só se conquista frente a sua própria supressão na medida em que a “liberdade do espírito” se configura como anulação da liberdade real de indivíduos concretos – aquilo que Stirner denomina “propriedade” (*Eigenheit*).

¹¹⁷ *Idem*, p. 284 (pp. 396-7).

Julgava-se ter encontrado a realidade da ideia: *o* homem é o eu da história, da história universal; é ele, este *ideal*, que verdadeiramente evolui, isto é, se *realiza*. É ele o verdadeiro real, corpóreo, pois a história é o seu corpo, e os indivíduos apenas os membros desse corpo. Cristo é o eu da história universal, até mesmo da história pré-cristã; na acepção moderna, é o homem, a imagem de Cristo evolui para *imagem do homem*: o “centro” da história é o homem enquanto tal, o homem por antonomásia. Na imagem “do homem” regressa o começo imaginário, pois “o homem” é tão imaginário como Cristo. “O homem” enquanto eu da história universal fecha o ciclo das concepções cristãs¹¹⁸.

Ou seja, para Stirner a modernidade se encontra encerrada em um círculo¹¹⁹. Cristo é a imagem arquetípica que a modernidade persegue. Ele representa para o moderno a possibilidade real da concretização da ideia, da corporificação do espírito. O homem-deus como exemplo do espírito encarnado, assinala o engendramento do “homem” na história universal, ou melhor, o início da história *do* “homem”. Entretanto, o ganho de imanência que a ideia (ou espírito) vem adquirindo na história via sua mundanização – principalmente por obra da Reforma e de seus desdobramentos ético-político e filosófico (liberalismo e racionalismo) – não pode jamais ser completada. Há uma dimensão que lhe é hostil e resistente. A ideia não pode se realizar porque o real se lhe opõe irredutivelmente:

No fim do paganismo, o divino transforma-se naquilo *que é exterior ao mundo*, no fim do cristianismo, naquilo *que lhe é interior*. A antiguidade não consegue colocá-lo totalmente fora do mundo, e quando o cristianismo concretiza essa tarefa, logo o divino quer regressar ao mundo para o “redimir”. Mas no interior do cristianismo não é possível, nem nunca será, que o divino enquanto *interioridade do mundo* se torne no *próprio mundo*: muita coisa fica de fora, e

¹¹⁸ *Idem*, p. 285 (p. 398) – tradução alterada.

¹¹⁹ Imagem com a que o filósofo nos remete imediatamente ao vocabulário da dialética, em cujo processo o fim se encontra com o seu começo – como bem se sabe. Isso revela que para Stirner a modernidade se definiria ela mesma como um processo dialético. E, portanto, assim como ela se iniciou com o Deus que deveio “homem”, o homem-deus sobre-humano (Cristo), em seu término, deparamo-nos com o *inumano* que se revela o verdadeiramente humano: o único. Cf. ainda Löwith que aponta que foi no contexto de crítica ao cristianismo de Stirner que “o conceito de super-homem” apareceu pela primeira vez em “sentido filosoficamente determinado”. LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*, pp. 246-7.

isso é o que se mantém e se manterá como seu lado “mau”, irracional, casual, “egoísta”, como aquilo que é “mundano” ou terreno no pior sentido do termo¹²⁰.

Na antiguidade o ideal ainda se definia em contraposição ao mundo. Ele era concebido como uma defesa contra as intempéries da existência. Os antigos visavam com ele apenas construir uma liberdade interior na qual pudessem garantir uma boa vida. Era, portanto, tão-somente uma eudemonia, mas que acabaria por conduzi-los ao desprezo do mundo. A modernidade não apenas herda esse ideal enquanto desprezo tornado princípio, como ainda o aperfeiçoa. O ideal passa então a se definir por si mesmo, tendo apenas a si como referência. No entanto, o moderno não se contenta com essa “interioridade” que ainda é de certa forma “exterioridade”. Empenhando-se em torná-lo *no próprio mundo*, logo se revela que só pode se realizar em detrimento daquilo que se lhe opõe radicalmente: o ser outro da razão – o mundano no pior dos sentidos – não pode ser subsumido sem sofrer violência em sua própria dignidade ontológica.

Mas assim como na antiguidade estava inscrita o processo que a levaria a seu fim, o mesmo ocorrerá com a modernidade. Segundo Stirner,

o mundo do cristianismo trabalha com o fito de realizar as *ideias* nas diversas situações da vida, nas instituições e leis da Igreja e do Estado; mas elas resistem e mantêm sempre um lado incorpóreo (irrealizável). Apesar disso, continua a busca incessante da *encarnação*, por mais inatingível que seja a corporeidade.

121

Ou seja, o projeto moderno se revela irrealizável porque há uma dimensão do ideal que sempre se reafirma e se repõe como antítese em relação ao real. É dessa sua impossibilidade de se concretizar que se engendra uma miríade de subprodutos da ação do espírito enquanto formas de sua positivação, logo como configurações históricas de sua dominação. Do mesmo modo como Habermas entende que “na modernidade, [...], a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade”¹²², Stirner na mesma linha, diagnostica que isso acontece uma vez que o espírito não se

¹²⁰ *Idem*, p. 284-5 (pp.397-8)

¹²¹ *Idem*, p. 284 (p. 396)

¹²² HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 28.

encontra sob domínio do único e assim acaba por se absolutizar das mais diversas formas:

O espírito fez de mim *senhor*. Mas sobre o espírito eu não tenho poder. [...] E o espírito, que eu não posso dominar, pode assumir as mais diversas formas: pode chamar-se Deus ou espírito do povo, Estado, família, razão, também... liberdade, humanitarismo, homem.¹²³

Portanto, o que é posto em questão pelo filósofo são os custos do processo de realização de uma racionalidade impessoal (alienada) que, apesar de representar um ganho de liberdade frente às forças da natureza – e por vezes até de modos de vida naturalizados –, converte-se ela mesma numa forma de dominação: ela não pode se realizar a não ser à custa da supressão de seu outro, de uma desdiferenciação que o priva de sua propriedade.

Mas, para Stirner, a resistência que o real impõe à marcha totalitária da mundanização do espírito – bem exemplificada pela intenção de realização do conceito “homem”, cujo paradigma se encontra no valor de equivalência universal de todos em sua paternidade divina e na encarnação de Cristo – é de tal forma determinante na dialética entre conceito e coisa que pode se oferecer como perspectiva de onde nosso filósofo reavalia a modernidade e pode pensar a sua superação. O outro da razão aparece assim para ele como o que seria capaz de dar fim a essa dialética constitutiva da modernidade em sua autoafirmação como proprietário do espírito, desestruturando a base sobre a qual a contradição se origina. Para Stirner, a oposição entre o real e o ideal “só poderá ser superada (*überwinden*) se *se* (*man*) destruir os dois. Só neste ‘se’, um terceiro termo, a oposição chegará ao fim”¹²⁴. Esse terceiro termo é o *nada* sobre o qual aquela oposição se funda. E aqui vemos um passo importante da argumentação. Esse nada é o *único*; é aquilo que “fica de fora” de toda apreensão categorial e que serve ao filósofo como ponto de vista crítico de onde constata que o ideal se opõe de forma irreconciliável com o real. Assim como a antiguidade se depara com seu fim quando o sábio irreal descarnado do estóico tornara-se “real” no Deus *encarnado*, a modernidade

¹²³ *O único*, p. 261 (p. 362)

¹²⁴ *Idem*, p. 283 (p. 395)

será superada quando “o ‘homem’ irreal, o eu sem corpo” tornar-se “real no *eu de carne e osso*”¹²⁵ – isto é, tornar-se único. É ainda preciso detalhar como isso ocorre.

Ao desestruturar a base sobre a qual se fundava a oposição entre conceito e coisa, mostrando-lhe o nada como fundamento, Stirner pode levar a cabo uma negação imanente da dialética da modernidade quando conclui que na busca pela corporeidade do espírito, ela naufraga de posse de uma só certeza: apenas o único tem um corpo. De acordo com Stirner, isso era previsível: “do mesmo modo que eu me encontro por detrás das coisas, precisamente como espírito, assim também mais tarde *me encontro por detrás das ideias*, precisamente como seu criador e *proprietário*”.¹²⁶ Esse segundo encontro consigo mesmo só ocorre quando as ideias – que outrora independentes de seu fundamento real (o único) ganharam corpo – forem negadas enquanto entidades pretensamente corpóreas na autoafirmação do único. Para o filósofo, “se eu destruir a sua corporalidade, assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo” “e então eu tomo o mundo como aquilo que ele é para mim, como o *meu* mundo, a minha propriedade”, e passo a ser “a referência única de tudo”¹²⁷, deixando no passado o mundo das ideias.

Para Stirner, o momento histórico do qual faz parte é propício a essa negação da “corporalidade do espírito”. A modernidade em sua procura desesperada pela realização do ideal, obrigando a tudo que não correspondesse à universalidade do espírito a ser descartado como algo estranho, alheio, transcendente etc., ou seja, como um empecilho a sua efetividade, acaba por conceber uma universalidade “imanente”: o “homem”. Isso conduz o processo niilista de mundanização do espírito a sua culminação. Com o “homem”, o processo dialético parece ter encontrado seu fim. Mas o “homem” não é o eu único, e nem poderia sê-lo. O único é o elemento antitético que não pode ser mediatizado pela dialética. Ao não poder ser absorvido, faz com que o próprio processo que a princípio tinha acreditado ter encontrado no “homem” a efetividade do espírito se veja forçado a reconhecer uma contradição que não pode superar. Dessa forma, a dialética da mundanização testemunha contra o seu próprio princípio ao permitir que algo não redutível a si persista como seu outro. Isso compromete todo o processo dialético que acreditava ter encontrado uma resolução final da contradição que o animava com o conceito “homem”.

¹²⁵ *Idem*, p. 283 (p. 396)

¹²⁶ *Idem*, p. 19 (p. 13)

¹²⁷ *Idem*.

Mas, se, por um lado, ele não pode se concluir porque sempre há um resto resistente que não pode ser subsumido, perpetuando-se na contradição entre coisa e conceito; por outro, vê-se condenado pela manifestação de uma exclusividade completamente refratária a suas investidas totalizantes: para conciliar, a dialética precisa rejeitar tudo o que é exclusivo, tornando-o um mero momento do processo de totalização, pois vê aí um limite para as pretensões de universalidade do conceito. Com isso ocorre uma inversão: a própria exclusividade em sua resistência ao pensamento identificante da dialética, revela não ser ela o alheio, o transcendente, etc., mas o contrário. Encontra-se então a ocasião de se aperceber que na verdade o “homem” – como conceito que se pretende já uma efetividade – é um ideal abstrato que se opõe à concreta exclusividade do único. Em suma, ele é ainda uma transcendência que só pode subsistir enquanto nostalgia, mas que nunca se satisfaz. Stirner conclui: “a ideia encarnada, o espírito encarnado ou ‘consumado’ é a grande nostalgia cristã do ‘fim dos tempos’ ou dos ‘fins da história’, mas nunca é presente”¹²⁸.

Eis então a virada (dialética?) de Stirner: no fim da modernidade, devido ao seu empenho em tornar imanente (mundano) o espírito, surge só o eu único como algo realmente imanente e dotado de corpo. Stirner procede dessa forma a uma total dissolução da verdade do mundo espiritual que faz lembrar a dissolução cética da verdade substancial do mundo das coisas¹²⁹. No entanto, ao contrário dessa, ele não chega a um nada vazio – lugar que fora outrora ocupado pelo espírito – e sim ao *único*; não como mera negação sem resultado, mas como o resultado de uma *negação criativa* da qual ele mesmo é o fundamento. O único apresenta-se assim como “a negatividade absoluta” que Feuerbach – além de outros jovens hegelianos, como Bruno Bauer, por exemplo¹³⁰ – já havia reivindicado como o fundador da “filosofia do porvir” e do próprio futuro: “somente tem a força de criar o novo este que tem a coragem de ser absolutamente negativo”¹³¹, diz Feuerbach. Nessa negação, que deve ser tanto teórica quanto prática, o futuro estaria como que antecipado. Mas a filosofia jovem hegeliana se

¹²⁸ *Idem*, p. 285 (p. 398)

¹²⁹ Assim como a antiguidade chegou a sua inverdade, o mesmo ocorre com a modernidade. Stirner escreve: “Dissemos antes: ‘para os antigos, o mundo era uma verdade’; agora teremos de dizer: ‘para o moderno, o espírito era uma verdade’. Mas, num caso como no outro, não podemos esquecer o complemento: uma verdade a cuja não-verdade eles procuraram chegar, e por fim chegaram”. *O único*, p. 28 (p.24).

¹³⁰ Cf. maiores detalhes sobre isso abaixo em “A filosofia de Bruno Bauer e a sua crítica stirneriana”, pp. 87-102.

¹³¹ Cf. FEUERBACH, L. “Nécessité d’une Réforme de la Philosophie”, in: *Manifestes Philosophiques*. Paris, Universitaires de France, 1960, p.97.

apresentou insuficiente em seu propósito. Stirner busca então situar essa virada histórica no único. Tem a intenção de com isso romper “o círculo mágico do cristianismo” em que o jovem-hegelianismo ainda se movia para assim dissolver as contradições modernas que insistem em se perpetuar em uma dialética na qual esclarecimento e dominação sempre ressurgem como pares indissociáveis, levando a uma desvalorização da verdade do espírito e, por conseguinte, chegando a sua inverdade como momento de transição histórica.

Com tal esvaziamento definitivo da verdade espiritual via uma crítica imanente do princípio que a engendrou, demonstra-se que Stirner não só levou a sério o que Hegel tinha a dizer sobre a modernidade e seu princípio, como também se mantém preso ao pressuposto de procurar superar a positividade assumida pela subjetividade a partir dela mesma¹³². Mas isso o filósofo procura fazer por meio de uma radicalização que acaba por dissolvê-la no único. Como bem observa Jorge Dotti quando escreve a propósito da crítica stirneriana da modernidade:

Stirner expande ao máximo, ilimitadamente, essa fonte de toda legitimidade que a modernidade encontra na referência a *si mesmo* como substância ou essência fundante e o critério, neste caso, é do mais cru pragmatismo: a unicidade do Eu – e somente o Eu é único – consiste em fazer próprio tudo o que lhe interessa e esta apropriação utilitarista é legítima porque não tem outra fonte de sentido – nem para a teoria nem para a prática – que o Eu único, não como substância, senão como gesto afirmativo de si mesmo com o que se autossatisfaz e devém proprietário, quaisquer que forem os objetos que motivem essa expansão apropriadora. O Eu stirneriano se opõe a toda sacralização das abstrações e nega a figura escravizadora com a qual o pensamento moderno tem enervado a

¹³²Se prestarmos atenção à reconstrução de Habermas do conceito de modernidade em Hegel, veremos que Stirner opera com todos os elementos e esquemas herdados dele. Segundo Habermas, Hegel caracteriza o mundo moderno pela “liberdade subjetiva” e “pela reflexão” – elementos indicativos de que as pretensões dos indivíduos atomizados encontram oportunidade de se fazerem valer, principalmente no que concerne ao “direito de crítica” e à “autonomia da ação”. A Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa são considerados “acontecimentos-chave” para que o “princípio da subjetividade” se institucionalizasse, condicionando toda a dimensão da vida sócio-cultural moderna. Seus exemplos são: o subjetivismo da religião protestante em que o indivíduo não mais se submete a uma autoridade não validada por sua consciência; o reconhecimento da vontade livre como o fundamento substancial do poder político; o desencantamento do mundo promovido pela “ciência objetivante” que liberta o sujeito das forças da natureza; a moralidade que procura “reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos”; a arte moderna romântica que dá expressão ao um eu descentrado e liberto de todos os imperativos do agir e pensar com respeito a fins; tudo isso de certa forma é mobilizado por Stirner, ainda que nitidamente radicalizado e pretensamente liberto de sua base metafísico-teológica. Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, pp. 25-7.

potencialidade de seu próprio descobrimento: a *autoconsciência*, seja – insistamos – como *ego cogitans*, como unidade transcendental da apercepção, como razão prática ou como espírito [ou como homem, acrescentaríamos]; figuras, todas elas, que turvam a mais própria individualidade egotista ao teorizar-se como lógica da submissão ao universal *transcendente*.¹³³

A intenção do filósofo com essa radicalização do princípio da subjetividade é clara. Ele quer, segundo o mesmo comentador:

imprimir uma torção [...] à visão do mundo moderno [...], de modo tal que se opere argumentativa e existencialmente uma espécie de negação dialética – à *la* Hegel – da figura antecedente (o *cogito* e suas variações), da qual, por assim dizer, *provém* o Eu único. Stirner, então, reivindica seu individualismo [...] como ruptura com a teoria e a prática da subjetividade moderna.¹³⁴

Portanto, é contra o princípio da subjetividade e as positividades que ele engendrou que Stirner volta suas armas críticas – e só disso se seguiria seu “anarquismo”¹³⁵. Embora esteja ciente de que ele traga em si a capacidade de minar as imagens metafísico-religiosas de mundo, libertando os indivíduos da naturalidade das formas tradicionais de vida, percebe que logo revela seu lado autoritário ao se positivar. Para Stirner – assim como, segundo Habermas, para o jovem Hegel – “os fenômenos modernos do ‘positivo’ desmascaram o princípio da subjetividade como um princípio da dominação”¹³⁶. É preciso então superar o princípio da subjetividade e seus epifenômenos como forma de superar a correlação entre subjetividade e dominação na modernidade. É a esse propósito que Stirner se atém. Mas, ao invés de aceitar manter-se fiel à esperança hegeliana de realizar a ideia de uma totalidade ética – como fizeram os jovens hegelianos, recorrendo só a uma pretensa reelaboração da racionalidade moderna –, Stirner, recusando dialeticamente a revisar o conceito de razão, recusa, por

¹³³ DOTTI, J. “El visitante de la noche. En torno a la presencia de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt”, in: *Carl Schmitt – su época y su pensamiento*. DOTTI, J e PINTO, J. Buenos Aires, Editorial Universidade de Buenos Aires, 2002, p. 24.

¹³⁴ DOTTI, J. “A crítica ao universal (*das Allgemeine*) hegeliano em Marx e Stirner” in: ROSENFELD, D. (ed.) *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. (Revista filosofia política. Serie III). nº 5. Jorge Zahar editor, 2003, p. 26.

¹³⁵ Como bem salienta Penzo em diversas passagens de seu livro, o anarquismo stirneriano é antes uma consequência de determinadas posturas teóricas assumidas pelo filósofo do que o núcleo de seu pensamento. Cf., p. ex., PENZO, G. *Die existentielle Empörung*, pp. 293-6.

¹³⁶ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 41.

consequente, a resposta hegeliana à superação das cisões modernas. Identifica neles a manutenção da hipóstase de uma forma de racionalidade fundada no embate contra o mundo das coisas na passagem da antiguidade para a modernidade – que no fundo nada mais é que exercício despersonalizado de poder.

Mas, dessa forma, Stirner adota uma estratégia crítica que não pode ser considerada a mesma que a dos jovens hegelianos. Ele teria antes a intenção de destruir por dentro a relação interna entre modernidade e racionalidade que ainda se mantinha intacta neles. Poderíamos dizer que Stirner está junto com os jovens hegelianos reagindo ao conceito hegeliano de razão, reivindicando “*o peso da existência*”¹³⁷ contra suas pretensões totalizantes. No entanto, é preciso atentar que não faz isso sem submeter uma vez mais a razão centrada no sujeito – agora na figura de seus colegas – a uma crítica imanente. Por meio de uma genealogia da razão moderna de traços dialéticos, empenha-se em demonstrar como ela se formou e desse modo comprometeu todas as tentativas de sua reconfiguração, com o intuito de desvelar o fracasso a que está destinado o projeto filosófico de seus colegas na busca de um conceito que corresponda plenamente à realidade, isto é, um conceito que possa imediatamente devenir em práxis sem reduplicar o domínio do espírito. Mas se ainda poderíamos identificar em Stirner certa continuidade com o jovem-hegelianismo ao vermos preocupado em introduzir na filosofia a parte concernente ao homem real e concreto, fica patente que essa sua reivindicação do *peso da existência* não pode ser balizada pelos marcos estabelecidos por seus colegas. Ela se revela mais radical, pois se volta contra todos os delitos que foram cometidos ao indivíduo, em nome de uma suposta razão humana universal; ademais, faz isso em benefício de seu outro: o único, por entender a razão como uma força supra-individual que se exerce contra os interesses reais de indivíduos concretos¹³⁸. Porém, recorrendo ao único como contraposição crítica à racionalidade moderna, Stirner se aproxima de outra corrente filosófica: a “*tradição da crítica da razão exercida por Nietzsche*”, afastando-se decididamente de seus colegas hegelianos.

Mas, paradoxalmente, essa aproximação da crítica radical da razão exercida pela tradição que remonta a Nietzsche deve ser ela mesma entendida como resultado de um procedimento dialético – de clara inspiração jovem hegeliana – levado a cabo pelo

¹³⁷ *Idem*, p. 76.

¹³⁸ Stirner escreve: “Razão, justiça, amor dos homens, etc., são apresentados como missão dos homens, como objetivo do seu agir. Mas, o que é isso de agir segundo a razão? Compreender-se melhor a si mesmo? Não, a razão é um livro cheio de leis, todas promulgadas contra o egoísmo”. *O único*, p. 259 (p. 360). E em outro momento: “se a razão domina, a *pessoa* é reprimida”. *Idem*, p. 88 (p. 111).

filósofo, cujo intuito é o de apresentar o outro da razão como consequência da dissolução a que foi submetido o próprio esclarecimento e sua dialética – ou melhor, das contradições pelas quais se enreda na filosofia jovem hegeliana. A dialética assim se apresenta em sua própria dissolução como via de acesso ao único que passa a servir como perspectiva crítica a partir da qual o filósofo avalia a modernidade em seu todo.

Portanto, a afirmação de Habermas onde se lê que “o partido dos jovens conservadores, ligado a Nietzsche, ultrapassa a crítica dialética do tempo presente ao radicalizar a consciência moderna do tempo e desmascarar a razão como racionalidade com respeito a fins absolutizada e como forma de exercício despersonalizado de poder”¹³⁹, bem que poderia ser apropriada para descrever também a posição filosófica de Stirner. Ela lhe é tão adequada que o antimodernismo de Stirner parece prefigurar as posições filosóficas destes que Habermas denomina “jovens conservadores”. Ademais, é o próprio Habermas que denomina estes jovens conservadores de “anarquistas”¹⁴⁰, o que aludiria uma aproximação ainda maior com Stirner. Por esse ângulo, o “pós-modernismo” teria não só em Nietzsche sua porta de entrada, mas também nesse filósofo situado à margem da História da Filosofia.

¹³⁹ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 63.

¹⁴⁰ *Idem*, pp. 7-8.

Capítulo II

Da certeza sensível ao *único*: a crítica stirneriana da razão

Já foi dito que Stirner é o pensador que tomou como premissas as conclusões tiradas por seus colegas da leitura da obra de Hegel e as levou às últimas consequências, a ponto de fazê-las falar contra si mesmas. Mas afinal, qual é a intenção do filósofo com esse procedimento? Stirner parece querer dar um salto¹⁴¹ para fora das oposições entre o real e o racional em que o humanismo jovem hegeliano se enredou e ao qual não conseguiu ser uma alternativa satisfatória devido a seu matiz teológico-metafísico. Quer isso ao mobilizar a mesma dialética do esclarecimento que foi posta em marcha por seus colegas em favor da conquista de um *locus* que sirva de referência à sua crítica radical da razão, cujo ponto de vista então a ser assumido, em oposição ao do humanismo em desenvolvimento, é o do único, o outro da razão. O único precisa assim ser entendido como resultado desse procedimento, na medida em que se constrói a partir de uma “tradução transformativa” da filosofia jovem hegeliana – em particular a de Bruno Bauer e a de Feuerbach. Mas desse modo não só se filia decididamente Stirner ao hegelianismo de esquerda, como também o põe em relação direta com os dois pensadores que disputavam a hegemonia nesse movimento filosófico. No entanto, é bom lembrar, a relação de Stirner com seus colegas é antitética, quer dizer, Stirner só se apropria daquilo que lhe interessa nessas filosofias, submetendo todo o restante ao crivo negativo de uma de suas partes que foi escolhida e em seguida afirmada como o elemento que não suporta a conciliação. Isso fica evidente quando vemos o único surgir como o denunciante da alienação a que o ser-genérico feuerbachiano e a consciência-de-si baueriana ainda estão envoltos – embora se valha do mesmo procedimento crítico-dialético que ambos utilizaram na construção de seus conceitos para isso.

Mas pôr a dialética a serviço da construção de um pólo de onde a crítica radical da razão possa se realizar acarreta algumas dificuldades. Uma delas é pensar a própria

¹⁴¹ Essa imagem foi-nos inspirada por Deleuze. O comentador, em poucas páginas dedicadas a Stirner em seu livro sobre Nietzsche, compreende bem o programa filosófico que nosso filósofo se impõe: oferecer uma saída para a dialética que se perpetua nos jovens hegelianos por não conceberem uma “instância reapropriadora” que não redunde em alienação. Para ele, isso ocorre quando Stirner reformula a questão “o que é o homem?” ao substituir “o que” pelo “quem”, conduzindo “a dialética a sua verdadeira saída: *saltus mortalis*”. Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2008. pp. 224-228. Maiores detalhes sobre essa reformulação da questão e suas implicações, encontram-se no final desse capítulo.

função da dialética nesse contexto e entender como essa tentativa de esclarecer os limites a que o próprio esclarecimento se enreda em seu desenvolvimento não estaria submetida aos mesmos riscos que ele. Ou seja, como a crítica radical da razão com a que Stirner pretende superar a modernidade pode pressupor um desenvolvimento dialético prévio de si mesma sem compartilhar suas limitações? O único é construído como uma possível resposta a essas indagações. Mesmo que deduzido dialeticamente, a partir do momento em que se assegura como foco perspectivador, o único não pode ser exaurido conceitualmente pela dialética, ou seja, não está sujeito às mesmas regras de que lançou mão para se constituir como a visada, a *sképsis* de um *ego*, *hic et nunc* que funda seu valor e sentido em sua autorreferencialidade – embora suas avaliações críticas continuem a trabalhar com alguns de seus pressupostos, como é o caso da noção stirneriana de “propriedade” calcada na *dialética da objetivação*¹⁴².

Dessa forma podemos conceber que, por um lado, o único é apresentado como a resposta definitiva àquilo pelo que os jovens hegelianos se indagavam: “o que é o homem?”, só que submetido a uma afirmação que chocaria a todos os demais inquiridores: “eu sou o homem!” e tudo deve se esvanecer diante dessa “minha consciência”¹⁴³. Com o único, Stirner parece não só querer dar conta das pretensões da filosofia jovem hegeliana em geral – como, por exemplo, a superação da filosofia em práxis para cumprir sua vocação revolucionária, etc. –, como também, em particular, das exigências do naturalismo feuerbachiano e da crítica baueriana, que confessamente assume. O modo como Stirner se inscreve na polêmica suscitada por Feuerbach quanto ao estatuto ontológico do ser sensível em Hegel é instrutivo para entendermos isso. Aí

¹⁴² Cf. DE RIDDER, W. “Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment” in: *History of European Ideas* 34, Elsevier, 2008, pp. 290-6. Nessas páginas o comentador alude ao fato de que a noção de apropriação (e dissolução que ela implica) presente em nosso filósofo seria fruto da influência da leitura que Bauer faz da “dialética da objetivação” em Hegel. No entanto, para o autor, Stirner não levaria a sério a dialética, transformando sua filosofia numa espécie de paródia do hegelianismo baueriano: “a dialética em Stirner deve ser considerada uma paródia do emprego que faz Bauer da noção de dissolução (*Auflösung*)”. Já Deleuze, para quem a ideia de alienação e de sua superação entendida como apropriação é o motor prático da dialética, vê o sentido que ela adquire nas mãos de Stirner de outra forma. De acordo com seu comentário, há uma mudança de sentido que acompanha a transformação da “instância reapropriadora” que deixa de ser localizada no espírito ou no “homem”, para ser pensada no eu único. Enquanto que em Hegel a “reapropriação” era vista primeiramente como “reconciliação”, e em Feuerbach, como “recuperação”, em Stirner ela passa a ser entendida como “aniquilação”, porque não permite que nada se conserve (pp. 25-6). Para Paulo Arantes, a noção de propriedade stirneriana é tão-somente uma forma ideológica de se abordar o problema da alienação: “Stirner esquadrinha como os demais o território antropológico balizado pelas noções de *alienun* e de *proprium*; que se releia o título do Livro: naquela quadra ideológica não havia como esquivar o entrelaçamento dos conceitos de ‘propriedade’ e ‘alienação’”. Cf. ARANTES, P., *Entre o Nome e a Frase*, in: *Ressentimentos da Dialética*. São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 396.

¹⁴³ Cf. *O único*, p. 286 (p. 399).

podemos vê-lo empenhado em estabelecer o único como foco perspectivador a partir de uma crítica imanente da razão – de clara inspiração baueriana – que se realiza em vista da superação das insuficiências da crítica feuerbachiana a Hegel, mas que não quer afirmar nada de positivo¹⁴⁴. Pode-se dizer que Stirner começa de onde Feuerbach pára, recuperando a dialética entre o dito e o visado, mas cuja intenção é manter a dignidade ontológica do inefável conquistada por Feuerbach sem, contudo, ter que recorrer à mistificação do ser sensível operada por ele e nem recair no idealismo hegeliano, tal como ocorre em Bauer.

É significativo que a referência a tal polêmica esteja em meio a um subcapítulo de seu livro intitulado “O meu gozo pessoal” (*Mein Selbstgenuss*). Nele Stirner trata, dentre outros assuntos correlatos, da crítica da racionalidade ocidental, abordando-a num quadro dialético onde a conquista da liberdade frente à natureza (exterior e interior) se converte em uma nova forma de falta de liberdade. Esclarecimento e dominação surgem como pares conceituais indissociáveis nesse quadro. Cultura (*Bildung*), religião, ciência, razão, espírito, termos com que Stirner assinala o poder dos homens frente à natureza, instrumentos de que se valeram para dominá-la, são também empregados aqui para descrever esse mesmo poder, mas como expressões de sua alienação, que por não se encontrar sob a tutela de seus criadores se converteram em entidades autônomas, em instrumentos impessoais de dominação¹⁴⁵.

De posse desse diagnóstico, Stirner passa à crítica da relação sujeito-objeto. Para o filósofo, essa relação é ela mesma fundada na alienação. Sua instauração como perspectiva absoluta se dá na mudança do lugar onde teve que ser encontrado o *sentido* das coisas. Não é mais aos sentidos que a coisa revela seu sentido – jogo de palavra que aqui se faz necessário para tenta reproduzir a conotação que Stirner quer dar a questão – mas ao pensamento. Era preciso outro ponto de vista que fosse capaz de apresentar a coisa tal como ela é em si. Stirner resume essa mudança de foco, essa “transferência de um ponto de vista limitado para outro sublime”, que corresponde ao que ele entende de passagem da antiguidade à modernidade¹⁴⁶, com as seguintes palavras: “o sentido não deve orientar-se para o transitório, mas apenas para o imortal, não para o temporal, mas

¹⁴⁴ Isso é uma das características que podemos apontar em Stirner como de inspiração baueriana: a recusa de afirmar qualquer coisa de positivo como princípio. Cf. maiores detalhes sobre isso abaixo entre as pp. 87-102.

¹⁴⁵ *O único*, p. 260-261 (pp. 362-3)

¹⁴⁶ Lembremos que, de acordo Stirner, o antigo lidava com as coisas, e o moderno, com o pensamento da coisa.

para o eterno, absoluto, divino, puramente humano, etc. – para o *espiritual*”¹⁴⁷. Com a dimensão espiritual posta como capaz de resguardar o verdadeiro sentido da coisa, rápido se chega à noção de que o mais importa na coisa é aquilo que está para além dela, para além de sua particularidade, finitude, etc, mas que nem por isso deixa de ser seu fundamento: o pensamento da coisa passa a ser o fundamento da coisa.

A partir de então, não é com qualquer objeto que o homem precisa se relacionar, mas com um objeto que contenha seu “valor absoluto” em si mesmo, importe por si mesmo, e cujo “sentido” não possa ser apreendido pelo homem sensível, mas só pelo espiritual. Na noção de essência a importância do objeto, seu valor e sentido se entrelaçam como propriedades pertencentes ao próprio objeto. De acordo com Stirner, “a essência é mesmo a única coisa pensável nelas, existe para o homem *pensante*. Por isso, não orientes mais os teus *sentidos* para as *coisas*, mas os teus *pensamentos* para a *essência*”¹⁴⁸. O sentido da coisa para o homem pensante (leia-se: o cristão e, portanto, o moderno) não pode estar mais na coisa enquanto objeto sensível, mas somente nela enquanto objeto supra-sensível. Mas com o emprego do termo essência não só se define o objeto como algo com que se deve necessariamente se ocupar, mas se define quem, como e porque se deve se ocupar com ele; define-se, portanto, o sujeito dessa relação. O sujeito a quem só se dá a conhecer o objeto como essência e a quem é permitido apreender seu valor e sentido absolutos é o moderno.

Mas não basta que o sujeito seja o pensante e o objeto o pensado, uma dada relação entre os dois precisa também ser definida e fixada como a única válida e capaz de apresentar a verdade. As origens dessa exigência remontam à exegese bíblica. Embora exista segundo Stirner certa arbitrariedade na assunção de um ponto de vista qualquer, o cristianismo buscou fixar um único como legítimo, e estariam aí as origens da obsessão moderna por definir pontos de vista de validade universal:

o cristianismo exige que ela [a Bíblia] seja *para todos a mesma coisa* (...). Isto significa exatamente que a visão do cristão deve ser também a de outros homens, e que ninguém se pode relacionar com esse objeto de forma diferente. Com isso, a propriedade do comportamento [*die Eigenheit des Verhaltens*] é destruída, instituindo-se de forma fixa um sentido, um ponto de vista [*Gesinnung*], como o “verdadeiro”, o “único verdadeiro”. Suprimindo a

¹⁴⁷ *O único*, p. 261 (p. 363)

¹⁴⁸ *Idem*, p. 261 (pp. 363-4)

liberdade de fazer da bíblia o que eu dela quiser fazer, impede-se também a liberdade do fazer em geral e institui-se em seu lugar a obrigação de um ponto de vista [*Ansicht*] ou de um juízo.¹⁴⁹

Ao indicar nesse trecho a destruição da “propriedade do comportamento” como momento fundante na fixação de um sentido do objeto como verdadeiro, Stirner não recorre ao exemplo da interpretação da bíblia por mera casualidade. Ele tem por propósito mostrá-la como paradigma do procedimento científico-filosófico moderno em que a relação sujeito-objeto encontra seu protótipo na relação fixada pela Hierarquia Eclesiástica do fiel com a bíblia¹⁵⁰. Há sempre um modo correto de o sujeito se portar frente ao objeto, e a legitimidade dessa relação só pode ser dada por um terceiro: a elite pensante. Mas se a princípio isso era responsabilidade do clero, como representantes de Deus na terra, após a Reforma passa a ser dos porta-vozes do Deus secularizado: *o cogito*, isto é, de ideólogos em geral (filósofo, cientistas, políticos, professores, etc.) capazes de apreender o movimento imanente da constituição do espírito como sujeito – o que sugere para Stirner que continuamos a ser hierárquicos¹⁵¹.

É nesse contexto de análise da racionalidade moderna que a crítica de Feuerbach a Hegel é avaliada por Stirner. Para ele, Feuerbach não consegue superar a alienação que pretendia. Ademais, ele ainda se encontraria submetido ao modo de proceder da racionalidade ocidental, operando apenas uma transformação do objeto ao concebê-lo como ser sensível. Ou seja, apesar da pretensão de ser um filósofo do futuro (basta ler

¹⁴⁹ *O único*, p. 263 (p. 365)

¹⁵⁰ Como se vê no trecho citado, está em suas entrelinhas a denúncia de que a privação da “liberdade do fazer em geral” e a “obrigação de um ponto de vista” determinado que a acompanha é antes de tudo um exercício de poder. Ora, não é desconhecido o fato de que a Igreja combateu ardentemente as assim chamadas heresias. A fim de manter sua hegemonia, ela considerava criminoso todo ponto de vista que não fosse o seu. Portanto, ao aludir ao fato de que o cristianismo exige que a Bíblia deva ser a mesma para todos, Stirner quer mostrar a relação estreita que sempre há entre o poder e a fundação de um determinado ponto de vista. Para ele, todo ponto de vista tem um dogma, um pressuposto iniludível de onde parte para se estabelecer: a arbitrariedade do poder que o formula ou do qual é expressão. E aqui se revela o objetivo fundamental de sua crítica à racionalidade moderna: restituir em seu próprio direito essa arbitrariedade ao indivíduo único. Voltaremos logo abaixo a falar sobre isso.

¹⁵¹ Para Stirner “a hierarquia é o domínio dos pensamentos, o domínio do espírito! Até hoje, continuamos a ser hierárquicos, oprimidos por aqueles que se apóiam nos pensamentos.” *O único*, p.64 (pp. 76-7). Mas cabe-nos ressaltar aqui algo importante na concepção stirneriana de modernidade e das mudanças pelas quais passa. Com a Reforma, a hierarquia (medieval) sofre uma alteração substancial: ela deixa de ser exterior e limitada e passa a ser absoluta e interior. Quer dizer, o que antes se impunha ainda de fora, passa via protestantismo a se impor por si mesmo – e disso não está excluído a fixação de um ponto de vista determinado que deixa de ser uma imposição do clero, para ser concebido como um procedimento científico e filosófico. Para Stirner, a Reforma foi tão somente uma renovação da velha hierarquia, pois “a outra, a medieval, tinha sido uma fraca hierarquia, porque teve de aceitar, a seu lado, toda uma barbárie profana; só a Reforma revigorou a força da hierarquia”. Cf. *O único*, p. 72 (pp. 87-8)

os títulos de alguns de seus artigos e livros), Feuerbach é ainda demasiado moderno. No trecho onde se encontra referência ao debate, lemos:

Nos seus *Fundamentos da Filosofia do Futuro*, Feuerbach insiste sempre no ser. Com isso, e apesar de toda a sua oposição a Hegel e à filosofia absoluta, ele não sai da abstração, porque “o ser” é abstração, tal como mesmo “o eu”. Só *eu* não *sou* apenas abstração, *eu sou* tudo em tudo, e consequentemente também abstração e nada, sou tudo e nada; não sou simplesmente um pensamento, sou ao mesmo tempo cheio de pensamentos, um mundo de pensamentos. Hegel condena o próprio, o que é meu (das Meinige), “o visar” (Meinung). O pensamento absoluto é aquele que se esquece de que é o *meu* pensamento, de que *eu* penso e de que ele é apenas por *meu* intermédio. Mas, enquanto eu, eu volto a engolir o que é meu, domino-o, isso é apenas o meu “visar”, que eu posso *mudar*, ou seja, destruir, a cada momento, fazê-la regressar a mim e consumi-lo. Feuerbach quer vencer o “pensamento absoluto” de Hegel por meio do *ser não-superável*. Mas em mim, tanto o ser como o pensamento são superados. Ele é *meu* sentido (Sinn), como é *meu* pensamento.¹⁵²

A referência ao debate em torno da certeza sensível é clara, tanto quanto a tomada de posição frente a ele. Para melhor entendermos o que está em jogo neste parágrafo citado, iniciemos pela parte que concerne a Hegel. Mas antes é preciso reconstruir por um momento como Stirner pode ter lido o argumento hegeliano, ressaltando os elementos que serão importantes tanto na crítica de Stirner quanto na de Feuerbach.

1. Hegel e a certeza sensível

Como é sabido, Hegel no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* – intitulado de “A certeza sensível ou: o Isto ou o Visar” – desenvolve a ideia de que aquilo que *visamos* no proferir da fala (o *isto sensível*) é logo impossibilitado de aceder à palavra devido à índole da linguagem que nada faz senão exprimir o que há de verdadeiro na certeza sensível: o universal. Isso é decorrência, nos próprios termos de

¹⁵² *Idem*, p. 266 (370).

Hegel, da “natureza divina”¹⁵³ do falar que faz do visado algo outro daquilo pretendido quando enunciado. Na linguagem, segundo o filósofo, “refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’”¹⁵⁴. Por conseguinte, a tentativa de se enunciar o particular não faz mais do que mostrar que “o isto sensível, que é ‘visado’, é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. (...) O que se chama indizível não é outro que o não-verdadeiro, não-racional, puramente ‘visado’”¹⁵⁵.

Ou seja, a linguagem só teria a capacidade de exprimir o racional da coisa, sua igualdade com as demais, convertendo tudo em universal e recalcando o não-idêntico devido irreducibilidade deste ao dizível. Por este motivo, a certeza sensível quando instada a exprimir o individual imediato enreda-se em uma dialética que transforma o visado num outro, no oposto do que a princípio era intencionado: transforma-o em universalidade. Para Hegel a verdade é unicamente esse universal que só adquire toda sua determinação no final do desenvolvimento dialético e que não pode ser encontrado na imediatez pretendida da consciência sensível. Esse momento da experiência da consciência que parece poder fiar-se no ser sensível e singular porque acredita ter o objeto em toda sua plenitude diante de si, logo se revela como algo ilusório: “sua verdade apenas contém o ser da Coisa”, e por isso é a “verdade mais pobre e abstrata”, um “puro ser”, uma imediatez simples, um indeterminado e vazio de conteúdo.

Portanto, o que se apresenta a nós na intuição sensível é um *isto* sem qualquer determinação capaz de singularizá-lo, capaz de diferenciá-lo. Um intuir assim se revela idêntico ao nada devido a sua completa indeterminação e ausência de conteúdo: ao não se ter nada de determinado a se intuir, é só o vazio e a indiferença à particularidade de um existente qualquer que experienciamos aí; estamos assim nessa experiência diante do *nada*. Referindo-se às filosofias do imediato que pleiteiam a verdade aferrada à imediatez do isto-aqui-agora, Hegel escreve o seguinte:

pode-se dizer aos que asseveram tal verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis, que devem ser reenviados à escola inferior da sabedoria, isto é, aos mistérios de Eleusis, de Ceres e de Baco, e aprender primeiro o segredo de comer o pão e de beber o vinho. De fato, o iniciado nesses mistérios não só

¹⁵³ Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*, vol. I, São Paulo: Editora Vozes, 2000, p. 82.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 76.

¹⁵⁵ *Idem*, pp. 81-82.

chega à dúvida do ser das coisas sensíveis, mas até ao seu desespero. O iniciado, consuma, de uma parte o aniquilamento dessas coisas, e, de outra, vê-las consumarem seu aniquilamento. Nem mesmo os animais estão excluídos dessa sabedoria, mas antes, se mostram iniciados no seu mais profundo; pois não ficam diante das coisas sensíveis como em si essente, mas desesperando dessa realidade, e na plena certeza de seu nada, as agarram sem mais e as consomem. E a natureza toda celebra com eles esses mistérios revelados, que ensinam qual é a verdade das coisas sensíveis¹⁵⁶.

A mesma dialética que fazia passar do visado, ao puro ser idêntico ao nada, nos faz passar também ao eu universal; nela notamos a mesma inversão no oposto do esperado próprio da dialética. Segundo Hegel, no primeiro momento da experiência fenomenológica da certeza sensível era o objeto que aparecia como o essencial; era nele que a consciência localizava a verdade. Mas logo ela se viu enganada, pois ele se revelou o oposto do visado: o universal indeterminado, o puro ser, nada. Agora a consciência quer assegurar nela a verdade imediata do objeto:

o objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como meu objeto, ou seja, no “visar” [meinem/Meinen]: o objeto é porque Eu sei dele¹⁵⁷.

Encontramo-nos no segundo movimento da consciência sensível. A verdade passa então a exigir ser aquilo que um eu particular experimenta no objeto imediatamente enquanto um eu que se aferra à sua própria imediaticidade, ou em outros termos, em um eu restrito à sua visada. Não importa o que o objeto seja em si, o que importa é a dependência dessa suposta verdade a um eu que a sabe no aqui-agora. A verdade é a verdade imediata de um isto-aqui experienciado por um este-agora.

Contudo, dois eus diferentes são obrigados a colocarem suas pretensas verdades como antíteses. Ao fazerem isso, vemo-nas soçobrar uma na outra:

¹⁵⁶ *Idem*, p. 81

¹⁵⁷ *Idem*, p. 77.

Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui, mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra ¹⁵⁸.

O que um afirma difere da asseveração de outro. Nessa diferença e mútua negação aquilo que perdura, além de um mero visar em geral, é também um ver em geral que é indiferente a pertencer a este ou àquele eu. Logo, o que se mantém indiferente em meio a pluralidade de outros “ver, ouvir etc.” de outros eus é o “ver, ouvir etc.” de um Eu universal. Portanto, a procura da imediatez no sujeito só revela o eu também como algo mediatizado. O eu pretendia ser o bastião da verdade da certeza sensível. O objeto foi então reduzido à mera forma da intuição espaço-temporal de um eu particular. A verdade da coisa passou a ser situada no eu, isto é, na intencionalidade daquele que visa o isto. Mas, lá onde a consciência julgava se tratar de um eu particular e imediato ela se encontra na verdade diante do sujeito instituído como condição geral *a priori* do conhecimento objetivo, o Eu universal: a unidade sintética da apercepção, o eu penso que acompanha indiferentemente todas as minhas representações ¹⁵⁹. Ou seja, os dois eus em conflitos viram suas pretensas verdades, seguras na imediatez de um intuir particular, desvanecerem uma na outra, viram-nas se diluírem numa universalidade para além da mera intuição sensível particular e imediata de um eu autônomo e independente de sua inserção em contextos sócio-históricos. É a isso que chega a consciência na limitação mútua entre os eus que, colidindo entre si na intenção de preservar a pretensão de verdade de sua certeza individual, acabam por anular um ao outro nesse conflito. Isto resulta no decorrer da experiência fenomenológica na constituição do campo próprio à apreensão da verdade: o saber absoluto.

Diante disso, poderia se pensar que a imediatricidade do eu fosse capaz de ser salva por outros meios, como quando alguém se refere a si mesmo dizendo: “eu este aqui agora”. Mas não é só a visada do isto sensível que se inverte na dialética, revelando-se no final o ser em geral como seu resultado, o eu também esta sujeito a essa mesma inversão. Ao se referir a si mesmo, o eu só o faz como um universal. Ou seja, dizendo, eu, este aqui e agora, se diz apenas algo em sua generalidade, já que este eu, aqui e agora, todos são. A pretensa autorreferência de um eu em sua existência imediata

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ Hyppolite faz referência a isso com uma citação da *Lógica* de Hegel. Cf. HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 110.

se apresenta ela mesma fada a ser de um universal. Quanto a isso lemos o seguinte em Hegel:

O Eu é só universal, como agora, aqui, ou isto, em geral. Viso, de certo, um Eu singular, mas como não posso dizer o que Viso no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: este aqui, este agora, ou um singular, estou dizendo todo este, todo aqui, todo agora, todo singular. Igualmente quando digo: Eu, este Eu singular, digo todo Eu em geral; cada um é o que digo: Eu, este Eu singular.¹⁶⁰

Para o nosso propósito, a interpretação que Hyppolite oferece desse momento do texto hegeliano é bastante conveniente. Se não fosse pela mera coincidência de palavras, poderíamos supor que o comentador faz alusão a Stirner – ou pelo menos a uma crítica em geral cuja inspiração seja no essencial bem próxima a dele – quando, no momento em que trata da dialética dos eus como passo necessário a constituição do Eu universal, diga o seguinte para explicar a refutação de Hegel da pretensão dos eus inefáveis:

tampouco neste último ponto atingimos uma singularidade positiva. Figuramos nos ser o único, encontrarmos em nós, sem nenhuma comparação com outros, sem nenhuma mediação, o eu imediato, o único; porém cada um dos eus diz o mesmo. Sua singularidade se reveste na universalidade. (...) Cada um é único, é o único, mas todos dizem isto.¹⁶¹

O que não deixa de ser no mínimo interessante na medida em que esse passo da argumentação de Hegel parece não ter sido desprezado por Stirner. Ao acusar Hegel da intenção de privar o indivíduo de sua visada, afirmando não só que o autoesquecimento é o fundamento do pensamento absoluto, mas também que o eu frente ao único é abstração¹⁶², Stirner parece aspirar por interromper o desenvolvimento dialético exatamente no momento em que se busca estabelecer aquilo que para Hyppolite é “uma das pressuposições essenciais” da filosofia hegeliana: o eu comum e universal, “este eu que é um nós, este nós que é um eu”¹⁶³, que vai se constituindo passo a passo como

¹⁶⁰ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, p. 78.

¹⁶¹ HYPPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, pp. 110-11.

¹⁶² Cf. citação de Stirner acima, p. 66.

¹⁶³ HYPPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 110.

perspectiva absoluta. A intenção de Stirner com isso é evidente: quer resguardar o visar e o visado de sua aniquilação pela dialética.

Mas a crítica de Stirner a Hegel só é compreensível em sua amplitude caso se entenda que ela se institui em diálogo e em contraposição com a de Feuerbach. Embora, por um lado, a crítica stirneriana pareça seguir as trilhas abertas por Feuerbach – ou pelo menos se valha delas em alguma medida –, por outro, há uma nítida intenção de se voltar daí contra esse filósofo a fim de censurar-lhe suas recaídas idealistas que mantiveram a alienação que pretendia superar.

Passemos então a reconstrução do argumento feuerbachiano para identificar os pontos com os quais Stirner dialoga e se contrapõe.

2. A crítica de Feuerbach ao estatuto ontológico do ser sensível em Hegel

Segundo Feuerbach, Hegel teria começado a exposição da experiência fenomenológica da consciência, não como deveria começar toda e qualquer filosofia que se pretende crítica e dialética. Seu início teria se dado “não pelo ser-outro do pensamento, senão pelo *pensamento do ser-outro do pensamento* em que o pensamento está naturalmente seguro por antecipado de sua vitória sobre o adversário”¹⁶⁴. Assim, Hegel imaginando refutar o isto-aqui-agora, teria apenas refutado uma entidade lógico-lingüística (o isto-aqui-agora *in abstracto*) e desvelado “a não verdade do ser singular *fixado na representação* como realidade (teórica)”¹⁶⁵. O erro hegeliano teria sido o de pretender superar a “contradição entre a *palavra*, que é geral, e a *coisa*, que sempre é algo singular” – pois é disso que trata o primeiro capítulo da *Fenomenologia* – por meio do pensamento. Mas, para Feuerbach, “o pensamento, que somente se apóia em palavras”, não pode superar esta contradição. O isto-aqui-agora que aí aparece como objeto de análise fenomenológica é tão pouco o ser de fato quanto a palavra é a coisa ou quanto o “o ser *enunciado* ou *pensado* é o ser real”¹⁶⁶. Posto isso, Feuerbach pode proceder à crítica da exposição fenomenológica da consciência sensível dizendo que o objeto aí abordado por Hegel é apenas um objeto do pensamento abstrato, uma ideia

¹⁶⁴ FEUERBACH, L. “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” in: *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, Editorial la Pleyade. p. 46.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 45.

¹⁶⁶ *Idem*, “Principios de la filosofía del porvenir” in: *op. cit.*, pp. 135-6.

vaga, meramente um *isto-aqui-agora* lógico-lingüístico, e não – como bem gostaria – o ser real. Apoiando-se na propriedade da linguagem de converter tudo em universal para refutar o ser sensível, Hegel revelaria, a despeito de sua intenção original, que não se encontra na linguagem a refutação da realidade do inefável, como pretendia, mas antes a incapacidade da própria linguagem de expressar o particular. A esse respeito Feuerbach escreve: “A linguagem não tem absolutamente *nada* que ver com a coisa (...) para a consciência sensível a linguagem é justamente o irreal, o nulo” ¹⁶⁷. Ou seja, para o filósofo se dá justamente o contrário do quisera Hegel: o universal expresso na linguagem é que se apresenta como o irreal. A particularidade que escapa da delimitação linguística e conceitual, ao invés de se mostrar como o ilusório, revela antes a linguagem como algo impotente diante do ser que se manifesta para a consciência sensível. A indistinação e indiferença da palavra, própria à universalidade que se arroga e que, por direito, lhe pertence, não é capaz de corresponder aos seres designados e visados quando de seu emprego: às coisas a que a palavra se aplica são exclusivas e únicas. Portanto, o isto-aqui-agora real é *exclusivo* e, conseqüentemente, indiferente e independente em si mesmo ao caráter universal da palavra. Feuerbach procura comprovar isso recorrendo ao exemplo trivial de emprego do nome próprio:

Meu irmão se chama João, Adolfo; mas além dele existe uma infinidade de outros homens que também se chamam João, Adolfo. Segue-se daí que meu João não é uma realidade? Deduz-se que a *joanidade* é uma verdade? Para a consciência sensível todos são nomes próprios, *Nomina Propria*; eles são em si indiferentes com relação ao próprio ser; para a consciência sensível não são mais que signos que lhe permite alcançar sua meta por uma via mais curta. ¹⁶⁸

Nessa passagem que alude a uma compreensão ontológica de inspiração nominalista, vemos a denúncia feuerbachiana de que a universalidade representada como “joanidade” não adquire maior realidade, ou mesmo realidade, por ser uma designação genérica do existente. Pelo contrário, ela se apresenta como o não-real, enquanto que o nome próprio que aparece como designador de um indivíduo concreto e *único* – usando já aqui o termo no sentido dado por Stirner – é o que aparece como o signo daquilo que efetivamente existe. Essa crítica é possível porque na palavra o que é conservado não é

¹⁶⁷ *Idem*, “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” in: *op. cit.*, p. 44.

¹⁶⁸ *Idem*, pp. 43-44.

o que a coisa é em sua imediatez, mas apenas a sua igualdade com as demais, permitindo que ela seja a qualquer momento chamada a depor contra si mesma quando confrontada àquilo a que se refere: o ser. Portanto, não se encontra por aí a refutação do ser da certeza sensível, senão unicamente a refutação da pretensão da linguagem de apreender imediatamente o real em sua unicidade e imediatez.

Feuerbach pode então dizer que a consciência sensível não se deixa enganar com “jogos de palavras”, ela se mantém ligada “à realidade das coisas singulares”¹⁶⁹ ainda que inefáveis. Mas constatar a inefabilidade não implica averiguar a irracionalidade ou sem-sentido do isto-aqui-agora. Em uma passagem importante, esquivando-se da pecha de irracionalismo, Feuerbach escreve o seguinte:

o ser fundado em tal inefabilidade, é por isso algo inefável. Em verdade, o inefável. Lá onde cessam as palavras somente ali começa a vida, e revela o mistério do ser. Por isso se a inefabilidade é a irracionalidade, em tal caso toda a existência é sem razão, porque sempre é somente *esta* existência. Porém não o é. A existência tem para si mesma sentido e razão ainda que sendo inefável.¹⁷⁰

Mas como apreender essa racionalidade e sentido do ser inefável? A questão tem sua solução inscrita na perspectiva antropológica. Enquanto se via na crítica feuerbachiana a Hegel descrita até aqui a preocupação em desmistificar “a natureza divina” da linguagem em que Hegel se apoiara para suprimir a realidade do ser sensível¹⁷¹, agora sua crítica se volta para dar voz e lugar ao ser sensível de forma mais claramente positiva. Isso porque é sobre ele que Feuerbach almeja fundar sua perspectiva antropológica.

Para recuperar no discurso filosófico o existente singular, a originalidade irreduzível que foi elidida do texto da filosofia moderna, Feuerbach submete a filosofia hegeliana ao procedimento que considera reformador: a inversão sujeito-predicado. Com isso, busca não só dar uma guinada materialista à filosofia como também instituir

¹⁶⁹ *Idem*, p. 44.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 136.

¹⁷¹ Hyppolite – quem sabe ecoando a crítica feuerbachiana – ressalta que é talvez na “filosofia da linguagem” esboçada no capítulo da certeza sensível e na noção de singularidade que ela implica que possamos encontrar “um dos vícios profundo do hegelianismo”: a supressão da “originalidade irreduzível” devido à sua inefabilidade. Segundo o comentador, a partir deste pressuposto, Hegel “decerto pode nos conduzir a um *sujeito universal*, mas tende a fazer desaparecer os *existentes singulares*” com isso (*Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, p. 101, nota 18) – algo que ocorre pelos motivos já apontados acima quando se mostrou o porquê Stirner quer interromper o desenvolvimento dialético para resguardar o visar e o visado de sua supressão.

seu ponto de vista antropológico, na esperança de que ele se apresente como novo fundamento da unidade entre ser e pensar em substituição ao sujeito universal hegeliano.

Feuerbach pode dizer que, para Hegel a refutação do ser real no capítulo da certeza sensível não custa mais que palavras porque há em sua filosofia uma ruptura não mediatizada com a intuição sensível e, portanto, acrítica e não dialética. Na medida em que Hegel pressupõe imediatamente a filosofia, ele procede de forma a levá-la a se fechar em si mesma¹⁷². Mas, para Feuerbach, como já dissemos acima, uma filosofia que se quer, além de crítica, dialética precisa levar em consideração o seu oposto, necessita ser mediado por ele ao se instituir. Para isso, a dialética deve ser entendida não como um “monólogo de um pensador isolado consigo mesmo”, senão como um diálogo entre o eu e o tu¹⁷³ e uma tentativa de introduzir na filosofia “aquilo que no homem não filosofa”¹⁷⁴: a sua dimensão empírica – exatamente o contrário do que faz a filosofia hegeliana. O principal erro de Hegel foi o de querer realizar a unidade do ser e pensar, partindo não do ser outro do pensamento, mas do pensamento desse ser outro em uma atitude de claro caráter monológico que força a filosofia a se isolar em sua própria mesmidade. Com efeito, Hegel realiza desse modo a unidade pretendida entre ser e pensar, mas com o custo de realizá-la hipocritamente, isto é, virtualmente, porque só se supera a contradição entre ambos no interior da própria contradição, ou seja, no interior do pensamento. Para Feuerbach, isso é consequência de que

o pensamento é em Hegel o ser; o pensamento é sujeito, o ser, o predicado. [...]
Mas, justamente por isso, Hegel não chegou ao ser como ser, ao ser livre, independente, feliz em si mesmo. Hegel pensou unicamente os objetos como predicados do pensamento que a si mesmo se pensa¹⁷⁵.

Esse defeito crucial da filosofia hegeliana que só pode pensar o ser na forma de um pensamento que se predica de si mesmo e que se apresenta com uma consciência que somente é consciência-de-si e não do mundo real, sensível e objetivo decorre do fato de que a filosofia moderna ainda se encontra comprometida com a teologia e, por conseguinte, com a alienação. A única diferença é a de que enquanto Deus é objeto em

¹⁷² Cf. FEUERBACH, L., “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” in: *op. cit.*, p. 42

¹⁷³ *Idem*, “Principios de la filosofía del porvenir”, in: *op. cit.*, p. 169.

¹⁷⁴ *Idem*, “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” in: *op. cit.*, p. 38.

¹⁷⁵ *Idem*, “Tesis provisionales para la reforma de La filosofía” in: *op. cit.*, p. 81.

uma, transforma-se em sujeito na outra, ou melhor, transforma-se em ponto de vista do pensador, em seu *eu pensante*¹⁷⁶. Para Feuerbach, isso teve início com Descartes, quando a intenção de liberar o entendimento de seus limites, os sentidos¹⁷⁷, pavimentou o caminho para que na filosofia hegeliana a realização do arquétipo da filosofia moderna: Deus – que ao pensar as coisas apenas pensa a si mesmo – convertesse-se em lógica. Nela presenciáramos a identidade entre ser e pensar como consequência do entendimento divino como essência dos entes, só que transformado em conceito¹⁷⁸. Mas, um ser pensado que é apenas predicado de uma razão autorreferencial não é um ser real, é apenas a hipostasiação da identidade do pensar consigo mesmo. É com isso que nos deparamos quando da leitura do primeiro capítulo da *Fenomenologia*.

Portanto, Hegel não supera como pretendia a contradição entre ser e pensar, mas apenas imagina fazê-lo – mostrando o quão mitificadora é sua noção de que o real é racional. Para superá-la de fato é então preciso estabelecer qual deve ser a verdadeira relação entre os dois termos da contradição – e esse é o passo importante da argumentação de Feuerbach. A inversão sujeito-predicado não só a estabelece como ainda possibilita encaminhar a questão a sua resolução final. Segundo o filósofo:

a verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas esta: o ser é sujeito, o pensamento o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas¹⁷⁹.

Mas a unidade de ser e pensar precisa ainda de um passo complementar: precisa se expressar como uma relação efetiva (e afetiva) entre o eu e o tu – haja vista que a questão do ser é antes de tudo uma questão prática¹⁸⁰. O que está pressuposto aqui é que

¹⁷⁶ Cf. *Idem*, “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” in: *op. cit.*, pp. 95-7.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 100.

¹⁷⁸ *Idem*, pp. 102-3.

¹⁷⁹ *Idem*, “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía” in: *op. cit.*, p. 82.

¹⁸⁰ A fim de enfatizar essa dimensão prática da questão do ser e encaminhá-la à sua resolução na perspectiva antropológica, Feuerbach recorre a algumas imagens. Em uma delas, referindo-se ao fato de que se por acaso suprimíssemos as diferenças reais existentes entre os “istos sensíveis” como parece querer Hegel, facilmente chegaríamos “a comunidade de bens e de mulheres” e, até mesmo, à supressão total do Direito que “esta fundado sobre a realidade da distinção do isto e do aquilo”. Em outra, referindo-se ao trecho citado por nós acima em que Hegel escreve que aqueles que negam a nulidade das coisas sensíveis que deveriam ser “reenviados à escola inferior da sabedoria” para aprender “o segredo de comer o pão e de beber o vinho” da qual nem mesmo os animais estão excluídos, Feuerbach diz que se dependesse do pão lógico-linguístico, do pão *in abstracto*, para sobreviver claramente reconheceria a

o “homem”, também um ser real e sensível, pode ser a um só tempo sujeito e objeto na medida em que ele é presentificado a si mesmo na intuição sensível. Feuerbach procura assim superar o ponto de vista de um pensar que se separou do “homem” e se fixou para si, um pensar exilado do mundo, situando-o entre os homens como expressão de sua essência. O texto de *Os Princípios* é crucial para se entender esse movimento. Num procedimento dialético em que procura a síntese dos opostos, vê razão tanto no empirismo que localiza a origem de nossas ideias nos sentidos, quanto no idealismo que as busca no próprio “homem”. Mas, de acordo com o filósofo, o que ambos esquecem é que só por meio de um tu, de um outro homem, é que eles podem encontrar sua verdade. O empirismo, por seu lado, se esquece de que o objeto dos sentidos mais importante é o próprio “homem”. É só ali onde minha autoatividade (meu pensamento) é limitada mediante a intuição sensível de um tu, de um “eu objetivado”, que chego à representação do objeto em geral¹⁸¹. O idealismo, por sua vez, se esquece de que não é no homem isolado, em um eu que não se encontra confrontado a um tu dado sensivelmente que se deve procurar a origem das ideias, mas no homem em meio a outros homens: “somente através da comunicação, da conversação do homem com o homem surgem as ideias. Não sozinho, senão um com outro chegam aos conceitos, à

nulidade e falsidade deste pão fenomenológico e não *deste* pão singular e único, o pão inefável do qual realmente depende a existência. (“Principios de la filosofia del porvenir”, in: *op. cit.*, pp. 135-6). Em uma terceira imagem, Feuerbach invoca a realidade do corpo para ressaltar a efetividade do isto-aqui-agora real. Diz-nos então que – diferentemente do que deseja fazer parecer Hegel para quem a refutação da realidade do ser sensível não custa mais que palavras – “na realidade em que devo fazer atuar meu pesado corpo” o isto-aqui-agora que se posiciona frente a mim, quando me viro, não desvanece no nada, pelo contrário, se mostra “ainda, de traz de mim, dotado de uma existência muito real. A árvore *limita* minhas costas; *despoja*-me do lugar que imediatamente ocupava”. Ou seja, o isto-aqui-agora continua existindo mesmo embora eu não o represente mais na consciência pensante; continua existindo em sua particularidade inefável e sensível e, não obstante, universal concreta, pois pode ser experienciada por qualquer um. Hegel não seria capaz de conceber isso devido às exigências de seu método que acaba por forçá-lo a pensar todos os entes particulares como meros momentos do desenvolvimento do Todo, dissolvendo-os assim na totalidade dialética em vias de se totalizar. Segundo Feuerbach, “o ser sensível, o isto, passa; mas outro ser o substitui e que também é um isto. A natureza refuta assim *este* singular, porém de imediato volta a se corrigir; impugna a impugnação, enquanto põe em seu lugar outro singular. E por isso o ser sensível é o ser permanente e imutável para a consciência sensível” (“Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” in: *op. cit.*, p. 45). Pode-se reconhecer neste trecho um esboço de uma dialética sensualista onde a “negação da negação” é responsável pela presentificação “permanente e imutável” do isto sensível frente ao “homem”. Algo que, embora diferente, contém ainda semelhanças marcantes com a dialética idealista de Hegel. Sabemos que na *Fenomenologia* o isto como universal aparecia ao Espírito como o que se mantinha em meio ao desvanecer do designado. No entanto, aqui também algo se mantém, mas o que se mantém é o ser sensível como uma espécie de universal concreto presentificado pelo “homem” (também ele sensível), e não um universal como entidade lógico-linguística posta pelo Espírito – mostraremos mais a frente essa substituição do sujeito absoluto hegeliano pelo “homem” como alvo de crítica por parte de Stirner. Outro ponto que merece destaque é o fato de que essa visão da questão do ser como prática, será radicalizada por Stirner, tanto na figura da autoafirmação quanto na de propriedade.

¹⁸¹ *Idem*, “Principios de la filosofía del porvenir”, in: *op. cit.*, p. 145.

razão em geral”¹⁸². Essa dimensão comunicativa não seria, nas próprias palavras do pensador, “distinta da realização da espécie”¹⁸³. Em outro momento do mesmo texto, em uma nota, Feuerbach ressalta seus pressupostos ao dizer que na linguagem o que presenciamos é “somente a tradução de uma expressão inteligível para nós de um autor estranho (mais ou menos) desconhecido e obtuso que atua em nós genialmente”¹⁸⁴. Qual seria então esse autor? Nada além ou aquém de o “homem”, o gênio da espécie. Recorrendo a uma paráfrase da Bíblia (MT 18, 20), Feuerbach destaca ainda essa unidade subjacente à relação intersubjetiva da seguinte maneira: “se dois ou três estão reunidos em meu nome, eu sou entre vocês a razão, a verdade”¹⁸⁵.

Portanto, na interação entre eu e tu o que se apresentaria seria o “homem” como medida da razão, como critério de verdade e da racionalidade. Por meio dessa relação o “homem” teria acesso não só ao ser como o pleno de sentido e razão, como também a si mesmo. E aqui está o segredo da filosofia feuerbachiana: a unidade de ser e pensar pode ter o “homem” como seu fundamento porque no fundo eles são o mesmo. No “homem”, a natureza teria por assim dizer o seu momento autoconsciente. O ser sensível de Feuerbach é o “homem” projetado nas coisas como sua essência, como seu sujeito: “a unidade do pensar e do ser só tem sentido e verdade se o homem é concebido como o fundamento, como sujeito dessa unidade”¹⁸⁶. A perspectiva antropológica de Feuerbach não libera o indivíduo da dominação do abstrato, não supera a alienação da razão que acredita superar, tão-somente a transfigura. Não é mais uma razão anônima que confronta os homens como algo estranho, agora ela tem nome: o “homem”, tal como Feuerbach queria:

O real na sua realidade e totalidade, o objeto da nova filosofia, é também só objeto para um ser real e total. A nova filosofia tem, pois, como seu princípio de conhecimento, como seu sujeito, não o eu, não o espírito absoluto, isto é, abstrato, numa palavra, não a razão por si só, mas o ser real e total do homem. A realidade, o sujeito da razão é apenas o homem. É o homem que pensa, e não o eu, não a razão. A nova filosofia não se apóia, portanto, na divindade, isto é, na verdade da razão por si só, apóia-se na divindade, na verdade do homem total. Ou: apoia-se, sem dúvida, também na razão, mas na razão cuja essência é

¹⁸² *Idem*, p. 154.

¹⁸³ *Idem*, “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel” in: *op. cit.*, p.27

¹⁸⁴ *Idem*, p. 30.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 28.

¹⁸⁶ Cf. *Idem*, “Principios de la filosofía del porvenir”, in: *op. cit.*, p. 163.

o ser humano; por conseguinte, não numa razão sem ser, sem cor e sem nome, mas na razão impregnada com o sangue do homem. Se, pois, a antiga filosofia dizia – “só o racional é o verdadeiro e o real” –, então, ao invés, a nova filosofia diz – *só o humano é o verdadeiro e o real*; com efeito, unicamente o humano é o racional; *o homem é a medida da razão*.¹⁸⁷

A partir do que foi exposto, se compreende o porquê da reação contundente de Stirner a noção feuerbachiana de ser sensível. Acusá-la de ainda ser abstrata é uma forma de mostrar que apesar do propósito em superar o pensamento absoluto de Hegel, Feuerbach recorre a uma pressuposição demasiadamente forte, uma positividade metafísica que o leva a se contradizer: um ser sensível não superável, resistente ao pensamento, mas dotado de sentido e razão é um contrassenso. Se para ele “o sensível não é o profano, o que se encontra ao alcance das mãos, o destituído de pensamento, aquilo que se entende por si mesmo”¹⁸⁸, como ele próprio afirma, mas o contrário dessas determinações, já não é mais do sensível que se trata. Seja o que for que se chame de sensível, só pode ser aquilo que é para os sentidos. O próprio discurso sobre o sensível tende a se contradizer, pois tudo aquilo que pode ser dito dele já não é mais dele que é dito¹⁸⁹. Embora Feuerbach tente resolver esse problema recorrendo à dimensão intersubjetiva, isso em nada evita que ele recaia em contradição. Além disso, sua tentativa em dar conta dela o revela também comprometido com o essencialismo. Ao atribuir ao ser sensível sentido e razão em si acessíveis via mediação intersubjetiva, ele acaba por ser conduzido a fundar a perspectiva antropológica no ser ou ainda o ser na perspectiva antropológica – o que aqui dá no mesmo devido à circularidade da questão a que está inscrito. É o “homem” como essência que está aí projetado e que se apresenta como fundamento do ser, como essência da razão. Logo, conceber o ser como sujeito e o pensamento como o predicado, fundando a identidade entre os dois no “homem”, não é o suficiente para superar a alienação da razão. Feuerbach só teria assim

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *O único*, p. 266 (p. 371). – tradução alterada. Stirner está nesse momento citando Feuerbach, em cujo trecho lemos o seguinte: “O sensível não é o imediato no sentido da filosofia especulativa, isto é, o profano, que se encontra ao alcance das mãos, o destituído de pensamento, aquilo que se entende por si mesmo. A intuição imediata e sensível é, de certa forma, posterior a representação e fantasia. [...] A tarefa da filosofia e da ciência em geral não consiste portanto em afastar-se das coisas sensíveis e efetivas, mas sim em chegar a elas. [...] Somente nos últimos tempos a humanidade [...] chegou a intuição sensível, não-falseada e objetiva do sensível, isto é, do efetivo, mas justamente assim chegou também a si mesma. [...] A realidade do homem depende somente da realidade de seu objeto” (“Principios de la filosofía del porvenir”, in: *op. cit.*, p. 155-6)

¹⁸⁹ *O único*, p. 266-7 (p. 371).

revestido “o materialismo da sua ‘nova filosofia’ com os despojos do idealismo, da ‘filosofia absoluta’ ”¹⁹⁰, como bem assinala Stirner. Ou seja, ele ainda estaria preso à maneira de pensar precedente – ao paradigma da filosofia do sujeito – que acredita ter superado, não destituindo o pensamento da independência que mantém frente aos indivíduos e por vezes até oposta a eles. A perspectiva antropológica, assim, continua a ser uma forma de alienação – apesar de supostamente encontrar-se fundada na relação intersubjetiva e referida ao ser sensível.

Para Stirner, Feuerbach com sua concepção de ser sensível traz apenas para o plano conceitual algo bastante trivial: a de que a dimensão sensível é um fato do qual não se pode prescindir, seja para pensar ou sentir. Mas o passo argumentativo que ele não pode e nem é capaz de realizar é afirmar que não é do ser sensível que não se pode prescindir, senão de *si mesmo*¹⁹¹. É de mim, escreve Stirner, “enquanto ser precisamente determinado, deste ser *único*” que preciso, quer para pensar, quer para sentir¹⁹². Com essa constatação – talvez mais óbvia e trivial do que a de Feuerbach –, o filósofo intenta eliminar os “despojos do idealismo” e superar a alienação da razão a que está sujeitada a filosofia moderna, submetendo uma vez mais a racionalidade centrada no sujeito a uma crítica imanente. No único, tanto o pensamento absoluto quanto o ser sensível devem se deparar com sua superação que revela o pretenso valor e sentido em si que se lhes atribui como criações *ex nihilo* de uma espécie de sujeito individualizado radicalmente e confrontado com sua própria inessencialidade. Em uma clara referência à passagem do primeiro capítulo da *Fenomenologia* já ironizada e criticada por Feuerbach ele escreve: “se ninguém se deixa convencer de que é possível viver apenas do ‘espiritual’ sem o pão, tampouco se acreditará que um ser-do-sentido (*Sinnlicher*) já seja tudo, também o espiritual, o intelectual, etc. [...] Nada se justifica a partir apenas do *ser*”¹⁹³ – conclui o filósofo, criticando a pretensão feuerbachiana de fundar sua filosofia numa relação imediata com o ser sensível.

¹⁹⁰ *Idem*.

¹⁹¹ Nisso também se nota certa influência de Bauer. Stirner nesse momento está se recusando a conceber o indivíduo como mero tradutor de uma verdade implícita no ser sensível e só a espera de ser atualizada, tal qual lhe parece ser a intenção de Feuerbach, como se verá na continuação do parágrafo. Assim como para Bauer os relatos bíblicos não podem ser considerados uma mera tradução em palavras da tradição em que se encontravam seus autores como pretendeu Strauss, p. ex., pois são frutos da intervenção criativa deles em questões de época, o mesmo vale para Feuerbach, na medida em que o veríamos também preso à relação de substancialidade, transformando os indivíduos em meras expressões da essência humana concebida sensivelmente.

¹⁹² *O único*, p. 266 (p.370)

¹⁹³ *O único*, p. 267 (p.371)

Mas é preciso entender o que está realmente em jogo na intervenção de Stirner em torno do debate sobre o estatuto ontológico do ser da certeza sensível. Não presenciamos aí uma mera atividade niilista exercida por amor à polêmica e em função da autossatisfação do autor¹⁹⁴, nela nos deparamos com uma crítica filosófica cujo propósito é permitir que o único se manifeste, a um só tempo, como resultado e promotor da negação a que é submetida a racionalidade moderna na figura da relação sujeito-objeto. Com isso o único emerge não apenas como o que resta da negação de ambos os pólos, mas também como fundamento real, mas recalcado, dessa relação. A partir de então o único pode se autoafirmar como foco perspectivador não redutível a um discurso racional ou desenvolvimento conceitual qualquer¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Embora isso esteja presente de forma significativa. As consequências niilistas da crítica e o próprio título do subcapítulo: “O meu gozo pessoal”, em que se encontram os trechos aqui comentados, revelam em algum grau esse autocontentamento estético com a própria crítica, como assinala, por exemplo, Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, pp. 292-4. Também De Ridde, *op. cit.*, aponta em seu artigo para a dimensão estética na obra de Stirner, em particular, para o seu caráter cômico-paródico. Souza já havia levantado a mesma hipótese quando diz que Stirner realizaria “uma paródia da filosofia hegeliana da História”. SOUZA, J. C., *A questão da individualidade: A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 35. Seja talvez devido a esse caráter estético-cômico ressaltado por alguns comentadores o responsável pelo fato de o ministro Saxão do interior tê-lo livrado da censura, dizendo que o livro era “absurdo demais para ser perigoso”. MACKAY, J. H. *MAX STIRNER: his life and his work*, p. 127. Ainda que esse viés interpretativo encontre algum respaldo nos textos, não só em *O único*, mas também em “Arte e Religião”, não é essa linha que seguimos aqui. O nosso interesse é entender até mesmo a possível motivação profundamente filosófica do aspecto estético, e mesmo cômico, que a obra possa ter, e isso pode ser indicado pelo complemento daquela frase do ministro saxão: “o livro se lê em grande medida como se fosse irônico e se refutasse clamorosamente a si próprio”. Citado em MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”, p. 298. Isso ficará evidente em nosso último capítulo.

¹⁹⁵ Há um problema aqui. Não dá para afirmar categoricamente se o único é o promotor da negação via sua autoafirmação ou se ele é só o resultado da dissolução crítica a que submete a filosofia moderna a partir de seu próprio princípio. Essa dubiedade faz com que seu pensamento adquira certa circularidade, pois se, por um lado, o único aborda a partir de si a filosofia moderna, pressupondo-se, só o faz porque se entende como seu resultado final necessário. Mas isso complica a questão: se ele se entende como seu resultado, corre-se o risco de se fazer do único aquilo que ele critica: um sujeito universal com pretensão de objetividade – o que contrariaria a sua noção de que o único é meramente um foco perspectivador, tornando-se tão-somente mais um dos produtos da dialética do esclarecimento. Mas se, pelo contrário, ele é pressuposto imediatamente como a perspectiva de onde a razão é criticada – o seu outro como que tirado da cartola –, o único se revela falho porque não procede de forma rigorosamente imanente como pretende. A saída que Stirner parece adotar é paradoxal: ele visa conceber o único a partir das insuficiências da dialética da modernidade e, portanto, adotando seus critérios só até o momento em que o único é assegurado como perspectiva crítica. A partir daí ele surge como o outro da razão diante do qual a racionalidade moderna é forçada a confessar seus crimes: em suas mãos, na forma de sua *propriedade*, ela se desnuda como pura vontade de poder, como racionalidade autorreferencial e com respeito a fins. Portanto, o único é simultaneamente o resultado da história da filosofia moderna e sua morte, de onde fica impedida de prosseguir seu rumo enquanto discurso legitimador.

3. A relação sujeito-objeto na perspectiva stirneriana

Segundo Stirner, a arbitrariedade é uma condição originária do modo como lidamos com objetos; ela subjaz a toda relação que estabelecemos com eles: “todos têm uma relação com os objetos, e uma relação diferente”¹⁹⁶, escreve. Exatamente por isso se revela no domínio do pensamento a mais violenta das opressões, porque aí se busca suprimir nossa “própria arbitrariedade” arbitrariamente quando se elege um ponto de vista entre os muitos possíveis como o verdadeiro. É isso o que fez o cristianismo e o que continuam a fazer os filósofos quando estabelece o *modus operandi* da contemplação não falseada do real, isto é, a forma correta de o sujeito se posicionar frente ao objeto ou de posicioná-lo frente a si – algo que aqui dá no mesmo, sendo uma vez mais Feuerbach que vem exemplificar esse servilismo para Stirner¹⁹⁷. Mas, o filósofo, contrapondo-se a essa exigência, escreve que “as coisas e a sua contemplação não são o fundamental, mas sim eu, a minha vontade”¹⁹⁸. Com essa afirmação Stirner parece querer levar às últimas consequências a “revolução copernicana” iniciada por Kant¹⁹⁹. Se aí o sujeito se defrontava com o que ele mesmo havia colocado no objeto, aqui o indivíduo encontra aquilo que quiser e for capaz; assim, o objeto se rege ainda mais radicalmente por aquele que o visa. Porém, essa radicalização não chega a constituir um a priori volitivo de validade universal, algo que se portaria como sujeito, muito pelo contrário, é antes a expressão da recusa de todo e qualquer ponto de vista que pudesse ser tido como instância transcendental; recusa calcada nas próprias potências do sujeito singular – se é que aqui se pode ainda falar de um sujeito – de fazer do objeto aquilo que quiser e puder fazer dele: “eu determino aquilo que quero encontrar [...] à medida de minhas forças”²⁰⁰. Portanto, não é a condição a priori do conhecimento que determina a possibilidade do que posso conhecer, mas tão-somente meu poder.

¹⁹⁶ *O único*, p. 262 (p. 365).

¹⁹⁷ Cf. *O único*, p. 263 (p. 366).

¹⁹⁸ *Idem*, p. 264 (p. 367).

¹⁹⁹ O que poderia também valer por uma “contrarrevolução ptolomaica” já que a perspectiva assumida já não é mais a universal, a do o sol (sujeito transcendental) em torno do qual os corpos celestes (objetos) orbitam, mas o centro de gravidade passa a ser um indivíduo isolado e único. É significativa quanto a isso a radicalização ególatra da máxima de Protágoras operada pelo filósofo: “não é o homem, mas eu, a medida de todas as coisas” Cf. *O único*, p. 275 (p. 384). O mesmo motivo leva Stirner a rechaçar toda perspectiva exterior como metafísica, cuja metáfora empregada é o ponto de apoio arquimediano. Cf. *O único*, p. 56 (p.64) e o que já dissemos sobre isso no primeiro capítulo.

²⁰⁰ *O único*, p. 264 (p.366) – tradução alterada.

Essas considerações preparam o caminho para Stirner concluir que caso se queira manter a liberdade – entendida já aqui nesse contexto como propriedade (*Eigenheit*) –, tem-se que reconhecer que qualquer juízo feito sobre um objeto é uma criação da vontade individual, isto é, uma propriedade do único. O parágrafo que descreve esse passo argumentativo é bastante elucidativo porque aí vemos se articular elementos com os que Stirner trabalha ao longo de todo o texto. Nele lemos:

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-me, o que tenho a fazer é fazê-las regressar ao seu nada, isto é, a mim, seu criador. Deus, Cristo, a Santíssima Trindade, a moralidade, o bem, etc., são criaturas destas, sobre as quais sou livre de afirmar, tanto que elas são verdades, como que elas são ilusões. Do mesmo modo que quis e decretei a sua existência, também posso querer a sua não-existência; não posso permitir que elas me ultrapassem, não posso ter a fraqueza de deixar que se transformem em algo de “absoluto”, o que levaria a que elas se eternizassem e se furtassem ao meu poder e controlo. Com isso, cederia ao *princípio da estabilidade*, o verdadeiro princípio vital da religião, que se propõe criar “santuários intocáveis”, “verdades eternas”, em suma, “objetos sagrados”, e rouba-te aquilo que *te é próprio*.²⁰¹

A preocupação de Stirner é clara: contrapor-se àquilo que ele denomina “princípio de estabilidade”. Tal princípio é entendido como o fator repressor que interrompe o livre fluxo de criação *ex nihilo* constitutivo da relação real do sujeito com seu objeto. Nela o sujeito, a fim de evitar a fixação absoluta do sentido do objeto, precisa mantê-lo constantemente sob seu poder. Essa compreensão implica ver o objeto como algo propenso a uma constante reassimilação pelo sujeito, evitando que ele se absolutize e adquira independência frente a seu criador²⁰². A independência de um juízo de seu

²⁰¹ *O único*, p. 264 (p. 366).

²⁰² Em nossa opinião, nessas considerações está pressuposta a afirmação de Stirner presente em um artigo denominado “O falso princípio de nossa educação” de que o Saber deve morrer para ressuscitar como Vontade. Há vários trechos interessantes desse texto que poderiam ser citados aqui, mas fiquemos apenas com este que bem nos serve de exemplo, nele lemos: “O defeito de nossa época perpetua-se no fato do Saber não ter alcançado a sua culminação nem ter sido levado à transparência, continuando a ser algo de material e de formal, de positivo, [...] e é por isso que pesa sobre nós como um fardo. Tudo o que é grande deve saber morrer e por meio de sua morte transfigurar-se. [...] O verdadeiro Saber alcança a sua culminação precisamente quando cessa de ser Saber transformando-se na simplicidade de uma pulsão do homem – Vontade”. – *tradução alterada*. “O falso princípio de nossa educação” in: *Textos dispersos*. Lisboa: Via Editora, 1979, pp. 78-9 (pp. 19-20). Doravante citado só como “O falso princípio de nossa

fundamento real – a arbitrariedade de quem o formula – esta na origem da religião, sendo o que se poderia denominar a sua *religiosidade*, ainda bastante nutrida pela filosofia moderna. A constante negação a que o objeto precisa estar inclinado tem por finalidade resguardar o sujeito como fundante e fundamento da relação. Nessa negação, o sujeito se afirma como o criador de novas perspectivas; mas não é só o objeto que é transformado ao ser reconduzido à sua fonte, o sujeito também se reafirma como o sujeito de seus juízos e se repontencializa como seu proprietário. Isso é ademais uma condição existencial do sujeito – uma expressão de sua autodissolução²⁰³.

Stirner constata que a negação da relação fixa de sujeito-objeto não deve se restringir a uma mudança constante no juízo feito a respeito de um dado objeto. Ainda que a fluidez de perspectivas seja importante, não basta reconhecer o poder fundamental do sujeito de (re)criá-las arbitrariamente para concluir a crítica. O próprio objeto precisa ser contestado em seu direito a ser pensado. Segundo o filósofo, “o objeto transformamos em obcecados, tanto na sua forma sagrada como profana, tanto na qualidade de objeto supra-sensível como na de sensível”²⁰⁴. Portanto, somente a assunção por parte da filosofia de que uma variedade de perspectivas sobre um mesmo objeto é possível, não é o suficiente para superar a alienação da razão. Nisso haveria ainda uma sujeição própria da filosofia moderna. Conceber de vários modos objetos é ainda estar preso à relação que pretendia criticar. O sujeito como “concepção de objetos” (*Die Auffassung der Gegenstände*) é ainda um sujeito que se coloca objetos, e esses são objetos que reivindicam a atenção criativa desses sujeitos, ou seja, que exigem serem pensados e assim criam seus próprios sujeitos. Mas, para Stirner, ainda que se aceite uma pluralidade de juízos em torno de determinados objetos; ainda que se reconheça que cada qual pensa de modo diferente e não mais se puna opiniões e pontos de vistas

educação”, estando as páginas entre parênteses referidas à edição em alemão: *Stirner's Kleinere Schriften und Seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: "Der Einzige und Sein Eigenthum."*: *Aus den Jahren 1842-1847*. Berlin: Schuster & Loeffler, 1898.

²⁰³ Esse aspecto do único como um sujeito finito autodissolvente que se reafirma a cada momento como o criador de sua criatura é exemplar para compreender o que Stirner entende por liberdade. A liberdade é exatamente esse processo dialético ininterrupto de uma egoidade que em seu processo de devir só pode manter sua “identidade” à custa de sua própria negação, caso contrário se tornaria refém de um eu passado (sua criatura), o que inverteria a relação originária entre criador-criatura, proprietário-propriedade que *propriamente* o define. Em um trecho eloquente sobre isso, lemos: “Os seus afanosos esforços para se libertar de si mais não são do que o impulso incompreendido de dissolução de si. Se tiveres preso ao teu passado, tens de palrar hoje porque palraste ontem, não podes mudar a cada momento: e sentes que tens os grilhões do escravo e estás paralisado. Por isso, em cada momento da tua existência há um minuto novo do futuro que te acena, e ao evoluíres afastas-te ‘de ti’, ou seja, do teu eu do momento. Aquilo que tu és em cada instante é criação tua, e tu, o criador, não queres e nem deves perder-te na tua ‘criatura’. Tu próprio és um ser superior a ti, superas-te ti mesmo”. *O único*, p. 37 (p. 37).

²⁰⁴ *O único*, p. 264 (p. 367).

contrários aos hegemônicos, “por que não levar essa diferença de pensamento até às últimas consequências, nomeadamente até àquele ponto em que não se conserva mais nada na coisa, em que se pensa o seu nada, em que se a apague? Aí, a própria concepção [de objetos] tem um fim, porque já não há mais nada para conceber”²⁰⁵. Portanto, é preciso ir até o extremo de recusar ao objeto o direito de ser pensado ou ser concebido. Aqui, não apenas o objeto é dissolvido no nada, mas também o sujeito. O interessante nesse trecho do argumento é notar que a dissolução do objeto é realizada ao pensar o seu nada, o que leva a uma constatação circular: pensar o seu nada, equivale a pensar o nada sob o qual ele foi erigido, isto é, o nada criador que é o sujeito. Portanto, tanto um quanto o outro são reconduzidos ao nada sob o qual se fundam e ao qual retornam nessa dissolução. Nessa crítica está subentendida uma compreensão que coloca o nada no lugar do ser e que, portanto, se institui em oposição à noção de ser hegeliana e feuerbachiana que, como vimos, desempenha uma função importante em seus respectivos filosofar²⁰⁶ – seja como o ser puro e indeterminado em Hegel, ou como determinado e finito em Feuerbach.

4. A interpretação sobre a função de verdade

Dessa interpretação do sentido da relação sujeito-objeto não poderia estar excluída a crítica à noção de verdade que ela implica e da interioridade do homem que se articula em seu entorno. Tal crítica é conduzida sobre o mesmo plano interpretativo que serviu para a abordagem da relação sujeito-objeto. Se lá o sujeito precisava ser entendido como único e seus juízos como propriedades sua, o mesmo se passa aqui. Mas agora o sujeito é descrito na forma de “pensamento livre”, pretensamente sem

²⁰⁵ *Idem, ibidem*, p. 264-5 (368). – tradução alterada.

²⁰⁶ Engels em uma carta para Max Hildebrand, datada em 22 de Outubro de 1889, assinala isso como um dos aspectos centrais da crítica de Stirner a Hegel. Aí ele escreve que Stirner lhe relatara em certa ocasião que tivera feito a descoberta de que a lógica de Hegel começava com um erro. O “*Ser* que prova ser *Nada* e assim se torna a antítese de si mesmo não pode ser o começo; o começo deve consistir em algo que seja ele mesmo já a unidade imediata e espontânea de *Ser* e *Nada* da qual aquela antítese pode surgir. Isso, de acordo com Stirner, é o ‘*es*’ – *es regnet* (chove), *es schneet* (neva) – , algo que é e ao mesmo tempo é nada”. ENGELS, F. *Letters – January 1887-July 1890*, vol. 48. Internacional Publishers, 2001, p. 394. Compare isso com o que o próprio filósofo diz – no trecho já citado e comentado por nós no primeiro capítulo – quando afirma que a contraposição entre o ideal e o real só será superada quando *se* destruir ambos, tornando este “*se*” (*man*) no sujeito da dissolução da oposição. Também Stepelevich vê no fato de Stirner ter o nada como começo e fim de sua filosofia uma das provas de seu anti-hegelianismo. Cf. STEPELEVICH, L. “Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis”.

pressuposto e não-dogmático, e o objeto na forma de “verdade” – sendo a relação de ambos os momentos, constitutiva da interioridade do homem (“reino das ideias”), cimentada pela fé.

Stirner descreve o processo de constituição da subjetividade moderna dizendo que ele se inicia a partir de uma “*crença* firme, a crença na verdade”. Para ele, motivado por essa crença, o homem inicia um processo de interiorização que em seu princípio surge na forma da “oração” e da “meditação sagrada” e, num passo seguinte, se desloca para o “plano do pensamento racional e discursivo que mantém a ‘sagrada verdade’ como seu fundamento de fé inalienável”²⁰⁷. O pensamento então se liberta e passa a só se ocupar consigo mesmo. Nesse “puro movimento de interioridade” o mundo é transformado em uma imagem invertida sua, em um mundo onde só as essências contam²⁰⁸. Eis que então “se apagam todas as luzes do mundo, toda existência se torna inexistente” e “o homem interior (coração e cabeça) passa a ser tudo em tudo”²⁰⁹. Em função da fé na verdade o pensamento começa a funcionar como um autômato, libertando-se de seu fundamento real, seus proprietários. Presenciamos assim duas alienações: na primeira – correspondente ao momento do objeto – o mundo é transformado em uma imagem (essência) que ganha autonomia e dignidade ontológica própria; na segunda – correspondente ao momento do sujeito – não é mais o indivíduo que pensa, mas o pensamento que, desprendendo-se do indivíduo, se converte em uma entidade autônoma e conta com a sujeição dele para se realizar. Com isso, sujeito e objeto passam a se corresponder perfeitamente – sujeito que não é mais o indivíduo, nem o objeto a coisa imediata. Qualquer entrave a essa identidade deve ser descartada como erro. É assim que Stirner vê se constituindo o que denomina “pensamento livre”.

Stirner então compara o pensamento livre com os que acreditam já possuir a verdade, os chamados dogmáticos. Assinalando que apesar do fato de que ambos convergem na pressuposição da existência da verdade – ou como algo já possuído (dogmáticos) ou a conquistar (livre pensadores) –, conclui que eles não a têm ainda como *propriedade*. De acordo com o filósofo, a verdade para ambos é sempre algo exterior. Para os dogmáticos, ela é vista como uma concessão, como um privilégio ofertado por alguém ou instituição. Mas, mesmo na forma de uma concessão, não se pode dizer que eles a possuem realmente, porque, “o ‘Santo padre’, por exemplo, não é

²⁰⁷ *O único*, p. 265 (p. 369).

²⁰⁸ Cf. *idem*.

²⁰⁹ *Idem*, p. 265 (p. 368).

um único; como único ele é esse Sixto, Clemente, etc., mas não é enquanto Sixto, Clemente, etc., que ele tem a verdade, antes como ‘Santo Padre’, ou seja, como um espírito”²¹⁰. Portanto, a verdade está aí presente como um objeto em geral, cuja posse não pertence a indivíduos reais, mas a um sujeito, também ele, uma generalidade. Sendo então a relação entre proprietário e propriedade fixa e invertida.

Já com os livres pensadores, a coisa se passa de um modo um pouco diferente. A contradição não está no fato de pressupor a posse da verdade, pois de início já a colocam como um ideal a ser buscado – sendo essa busca o que define adequadamente o pensamento livre, como lemos na seguinte passagem: “A liberdade de pensamento tem, assim, o sentido de que todos nós caminhamos no escuro e pelos caminhos do erro, mas que, por esses caminhos, cada um se pode aproximar *da verdade*, encontrando-se, por isso, no caminho certo”. A contradição está, portanto, em pressupor a *propriedade* daquilo que é capaz de nos conduzir até a verdade: a liberdade de pensamento. Ou seja, ainda que eles afirmem descaradamente não possuir verdade, isso não os impedem de pressupô-la, acreditando que o caminho seguro capaz de conduzir-nos até ela é o próprio processo do pensar. Disso se segue que os livres pensadores tenham se tornados tolerantes com a variedade de pontos de vista e convicções. Ao acreditarem na verdade como tarefa, possibilitam que todos contribuam em seu progresso – ainda que pelo caminho do erro. O importante é não permitir a estagnação do pensamento, colocando o ato de pensar sempre contra o já-pensado. Logo, não se deve deixar o pensamento se paralisar ou se ossificar, com o risco de se afastar da verdade. O movimento do pensamento se converte por isso na própria sombra de uma verdade presumida e lançada no futuro. Não é mais a sua posse que é a mola propulsora do saber, mas a pressuposição de sua existência como projeto. Assim, de forma semelhante ao religioso que se identificava com a verdade na oração, o pensador agora se coloca ao seu lado no próprio ato de pensar: ambos compartilham da mesma fé na verdade. Para Stirner, “o pensador só se distingue do crente por acreditar *muito mais* do que este” na medida em que o último se devota menos à verdade. Para o crente, são suficientes poucos artigos de fé, enquanto que o pensador, por estar sempre envolvido com a questão da verdade, amplia-lhe constantemente o domínio tomando o contexto em que ela se encontra entrelaçada como medida da validade de suas sentenças, e assim busca aperfeiçoar a liberdade do pensamento em “*sistema* e chegar a um ‘estatuto’ absoluto”²¹¹.

²¹⁰ *Idem*, p. 269 (374).

²¹¹ *Idem*, p. 269 (p. 374).

De acordo com Stirner, os que melhor representam essa devoção à verdade e que pretendem libertar o pensamento até do último resquício de dogmatismo são os críticos. Com eles, a liberdade do espírito – iniciada com o cristianismo – adquire a sua mais alta e final configuração e, por isso, leva a contradição que lhe é constitutiva até seu limite. Aqui a alienação da razão – entendida como a extrema abstração a que ela é conduzida ao se desapossar o indivíduo de sua visada e da capacidade de defrontar coisas em sua imediaticidade – revela-se radicalizada. No entanto, esse acirramento da alienação já nos permite vislumbrar o horizonte de sua superação: a autoafirmação do único como proprietário da verdade e do pensamento.

Antes de abordar esses pontos, nos deteremos um momento no modo como Stirner interpreta a crítica.

5. A filosofia de Bruno Bauer e a sua crítica stirneriana

Para Stirner, a empreitada do crítico se revela permeada de contradições porque o cristianismo, a despeito de seus esforços, continua a funcionar como paradigma de seu modo de filosofar, conduzindo o crítico a uma exacerbação da racionalidade centrada no sujeito. Tais contradições indicam, nos próprios termos do crítico, que a crítica não é ausente de pressupostos como pressupõe e, portanto, não é tão livre como se imagina. Em termos stirnerianos, isso significa que pelo fato de ela se mover sempre em função de alguma verdade, o crítico não tem nem a crítica e nem a verdade como suas *propriedades*, encontrando-se aí completamente alienado. Ainda que em um dado momento o crítico radicalize ao recusar qualquer positividade como um resto dogmático que impede o livre fluxo do seu pensar, ele continua a se mostrar subjugado à dominação de um pensamento que se estabeleceu em si e para si e que se constituiu em um mundo próprio, em um mundo religioso, de onde a crítica parte e se assenta. Esse mundo é para o crítico a essência do “homem” ou, como eles gostam de denominá-la, a sua consciência-de-si.

Passemos então por um momento a exposição do que seja a crítica – cujo principal expoente é Bruno Bauer – para retornarmos em seguida à censura que Stirner lhe dirige.

O ponto de partida de Bruno Bauer para suas reflexões sobre a natureza da consciência-de-si é a “dialética da objetivação” de Hegel. Para ele, Hegel teria conceitualizado com ela o homem como resultado de seu próprio trabalho, apresentando-o como criador de si mesmo e de seu mundo. Nisso se encontraria a grandiosidade de sua filosofia, onde se pode ver esboçado uma teoria da emancipação que ensina que todo poder, toda transcendência e toda objetividade são produtos humanos²¹² que espelham a sua essência. Basta então reconhecer esse fato e partir para a reapropriação das forças alienadas da consciência-de-si para que o homem se emancipe e se realize. Tal concepção está na base da afirmação baueriana que afirma “o homem é um produto da história, não da natureza, ele é o resultado de si mesmo e de seu próprio ato”²¹³. Essa frase – cujo comprometimento com o humanismo jovem hegeliano é evidente – poderia ser considerada como um mote de sua filosofia, porque aí se encontraria implícita toda a preocupação com a emancipação vinculada ao desenvolvimento histórico da consciência-de-si²¹⁴. Com ajuda da “dialética da objetivação”, Bauer vê então a essência do homem se alienando e nesse mesmo processo criando a possibilidade de sua superação. Esse seria, ademais, o papel da crítica: explorar essa possibilidade a fim de conduzir-nos à reapropriação das forças essenciais da consciência-de-si mediante a superação dialética da sua objetivação.

Mas é preciso ressaltar que a versão baueriana da dialética difere da de Hegel. Enquanto que para Hegel a noção de *Aufheben* é central, em Bauer ela é dispensada em favor de uma “dialética negativa” que, em lugar de apresentar a etapa posterior como a verdade realizada daquilo que estava expresso parcialmente na precedente, apresenta-a antes como sua total contrária²¹⁵. A palavra preferida por Bauer para indicar esse procedimento é “Auflösung”²¹⁶. A dialética empregada por ele enfatizaria assim, em lugar da “reconciliação dos antagonismos” – o modelo hegeliano em que os opostos são mediatizados e então pacificados, ou seja, superados em uma síntese mais elevada –, uma estratégia de acirramento das oposições que visa evitar a reconciliação. Isso é realizado por meio de uma escalada crescente da contradição até que se chegue ao esgotamento de seus últimos desdobramentos, fazendo-a se dissolver num estágio superior como que purificado do elemento visto como contrário ao progresso.

²¹² PEPPERLE, Ingrid & Heinz, “Einleitung” in: *Die Hegelsche Linke: Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Verlag Philipp Reclam, 1985, p. 36.

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ MCLELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Ediciones Martinez Roca, S.A., 1971, p. 66.

²¹⁶ DE RIDDER, W. “Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment”, 294.

No modelo de Bauer – escreve Hans Martin Sass –, somente um dos lados da oposição possui a verdade, o outro contém o erro. Mas o lado que contém a verdade, contém-na ainda misturada com o erro, com a ausência de liberdade, racionalidade e crítica, que também está maculada. Somente o processo de purificação permanente e de autocrítica eleva finalmente sua posição à altura e a indiferença da liberdade, da razão, da verdade, emancipadas por elas mesmas – e, em face disso, encontra-se todo o resto do mundo a partir de agora condenado a desfalecer e perecer²¹⁷.

Bauer acredita que essa teoria emancipatória esteja presente de forma esotérica na obra hegeliana e que, por isso, não teria sido desenvolvida consequentemente em toda sua amplitude por seus alunos. Embora o espírito seja apresentado como consciente-de-si nela, os impulsos emancipatórios logo se põe a perder. Mas é possível apreender aquilo que não está exposto de modo tão claro e reconduzir assim a filosofia hegeliana a sua verdadeira intenção: expor o movimento do espírito num processo crescente de tomada de consciência capaz de levar o homem à liberdade absoluta; coisa que ficou a meio caminho quando o momento da substância se tornou preponderante e a consciência-de-si se perdeu nas relações de substancialidade – algo bem exemplificado pelas leituras de Strauss e de Feuerbach que não conseguiram dar conta dessa deficiência na filosofia hegeliana²¹⁸. Nesse sentido, é possível dizer que a filosofia hegeliana não realizou tudo aquilo que pretendia, porque nela ainda teríamos “a ideia absoluta” como substância – e não como substância que veio a ser sujeito –, uma vez que não se superou completamente o seu momento espinosano.

Diante desse diagnóstico, Bauer procede a revisão e reestruturação da filosofia hegeliana²¹⁹. É essa empreitada filosófica que está presente em seu livro *A Trombeta do Juízo Final contra Hegel, o Ateu e o Anticristo. Um Ultimato*. Nele Bauer desenvolve pela boca de um detrator do hegelianismo – e, em especial, do jovem-hegelianismo – a sua própria leitura de Hegel, que por sinal servirá de inspiração para a esquerda hegeliana a partir de então²²⁰. O filósofo é aí descrito como revolucionário, ateu e

²¹⁷ SASS, H. -M., “Proces-verbaux d’emancipation. Bruno Bauer et Max Stirner” in: DETTMEIJER, D (org.). Max Stirner: Études et Documents. Lausanne: L’Age d’Homme, 1979, p. 19.

²¹⁸ Cf. SOUZA, J. C., *Ascensão e Queda do Sujeito no movimento Jovem-hegeliano*. Centro editorial da UFBA, 1992, p. 95.

²¹⁹ PEPPERLE, Ingrid & Heinz, *Die Hegelsche Linke*, p. 36.

²²⁰ Cf. MCLELLAN, D. *Die Hegelsche Linke*, pp. 67-8.

anticlerical, opondo-se radicalmente a todo o existente como manifestação inadequada da consciência-de-si. Essa interpretação já se deixa prever pelo título de um dos capítulos mais emblemáticos do livro: “Ódio contra o existente”²²¹. Nele Bauer, citando Hegel, escreve que só há necessidade de filosofia quando o mundo real começa a vacilar; quando a forma de religião existente até então não é mais suficiente e a vida ética se dissolve forçando o espírito se refugiar em si mesmo e a criar um mundo do pensamento que se opõe ao mundo real e efetivo²²² – obviamente que, para Bauer, este mundo é o seu e a filosofia é a jovem hegeliana.

Portanto, em *A Trombeta*, vemos Bauer não só oferecer uma leitura particular da obra de Hegel – que segundo Maclellan não tem a intenção de ser uma exegese correta do *corpus* hegeliano²²³ – mas também e, sobretudo, preocupado em dar conta da necessidade de filosofia de seu próprio presente. Dessa forma, a interpretação de Hegel que aí encontramos é antes de tudo a interpretação da própria filosofia jovem hegeliana que se opõe a um mundo, cuja configuração acredita-se já superada historicamente, mas que persiste com suas instituições anacrônicas que reclamam por sua transformação prática. Como bem podemos ler na seguinte passagem:

A corja de jovens hegelianos gostaria de se nos adiantar e dizer que Hegel só se ocupou com a contemplação da teoria e nunca pensou em prolongar *a teoria em práxis*. Como se Hegel não tivesse atacado com um furor infernal a religião, como se ele não tivesse partido em guerra contra a ordem existente. Sua *teoria* seria em si mesma *práxis* e, por isso, a mais perigosa, a mais vasta e a mais destrutiva. Ela é a própria revolução²²⁴.

Nessa nova acepção de filosofia pronta a se prolongar em práxis, seria então o seu papel acirrar a decadência desse mundo ao minar o seu fundamento por meio de uma negação do existente e, em particular, do cristianismo – que vale como uma espécie de sustentáculo ideológico da ordem vigente. Como a cada estágio da consciência-de-si corresponde determinadas instituições que a refletem, é natural imaginar que suprimida a religião, um modo ultrapassado de sua configuração, todo o mundo será abalado²²⁵. De acordo com H.-A. Baatsch, a recusa baueriana do cristianismo não poderia deixar de

²²¹ BAUER, B. *Trompette du Jugement Denier*. Aubier-Montagne, 1972, p. 101.

²²² *Idem*, p. 103.

²²³ MCLELLAN, D. *Die Hegelsche Linke*, p. 69.

²²⁴ BAUER, B. *Trompette du Jugement Denier*, p. 104.

²²⁵ *Idem*, p. 162.

ter assim implicações tais como as de Nietzsche – e as terá mais imediatamente em Stirner –, pois está aí implicitamente afirmado que as formas de manifestação da consciência-de-si cristã – como a moral, a família, a igreja, o Estado, etc. – devem ser dissolvidas, não apenas porque se tornaram caducas²²⁶, mas porque não são mais adequadas às aspirações da nova configuração que a consciência-de-si se dá na modernidade.

A filosofia teria assim a capacidade de se colocar para além de seu tempo²²⁷, refletindo em si o futuro na forma do dever-ser. É o papel da filosofia levar a ruptura com a realidade – com o que *é* – até esse ponto; a partir daí a nova forma engendra ela mesma um novo conteúdo, expresso previamente no modo do dever-ser. De pose do dever-ser, a filosofia se opõe à ordem estabelecida como crítica que, ciente de possuir um novo princípio, conduz a consciência-de-si a uma nova etapa de seu desenvolvimento, forçando, por sua vez, uma reconfiguração da realidade. De acordo com Bauer, “a filosofia é por consequência a crítica disso que existe [...] Mas o *dever ser* é somente o verdadeiro, o justificado e deve ser conduzido ao valor, à dominação e à potência. Ele deve pôr fim a ‘seu contrário’”²²⁸. Ou seja, quando surge um princípio destinado a engendrar uma nova realidade, ele deve não apenas ser uma oposição abstrata, no pensamento, “ele deve passar à ação, à oposição prática”²²⁹. Logo, essa oposição precisa ter por desígnio o desmoronamento da ordem estabelecida, para comprovar sua efetividade.

Para Bauer, aquilo que não corresponde mais ao conceito de consciência-de-si deve então ser destruído por ela mesma. Isso porque o próprio progresso a que está condenada *condena* todo conteúdo que ela se deu em um determinado estágio de seu desenvolvimento como algo que se tornou exterior e se positivou. Como a consciência-de-si só pode ter a sua própria essência por objeto real (liberdade e universalidade), ela então se levanta contra toda positividade que não corresponde a este seu novo estágio por aparecer-lhe como limitação e particularismo. Positividade é assim tudo aquilo que não corresponde mais uma forma de manifestação da consciência-de-si, que não é mais mediado por ela, e que se lhe apresenta como algo exterior; logo, positividade indica o estado de instituições que não tem mais como base o espírito que as engendrou, porque este foi ultrapassado. Isso é o que teria sucedido com o mundo erigido sobre a

²²⁶ BAATSCH, H.-A. “Introduction” à *La Trompette du Jugement Denier*, p. 21.

²²⁷ BAUER, B. *Trompette du Jugement Denier*, p. 104.

²²⁸ *Idem*, p. 105.

²²⁹ *Idem*.

consciência religiosa. A partir dessa compreensão da natureza da consciência-de-si, Bauer realiza um diagnóstico de época, embasando afirmações do tipo: “a filosofia deve também agir na política e atacar abertamente as condições existentes, abalando-as se elas contradizem a consciência-de-si”²³⁰, em uma clara apreciação de sua própria condição histórica. Essa mesma oposição representada aqui pela consciência-de-si que visa não só eliminar a exterioridade esclerosada do positivo, mas também preparar o terreno para que uma nova época tome lugar – não mais fundamentada na religião, mas sim na filosofia²³¹ – será a mesma que, no caso de Stirner, será localizada no único.

A intenção de Bauer com essa interpretação de Hegel é a de conceber o homem como absolutamente autodeterminado. Para isso, exige que o homem se fundamente sobre si mesmo como condição para alcançar a emancipação total. Em suas mãos presenciamos assim uma redução humanista do espírito absoluto hegeliano – tal qual em outros jovens hegelianos. Mas ele o interpreta como consciência-de-si a fim de estabelecê-la como ponto de vista imanente capaz de superar a relação de substancialidade – entendida então só como um momento, como uma passagem para outra etapa do desenvolvimento dialético da consciência-de-si. Essa passagem é feita pela crítica filosófica que apresenta a subjetividade como poder criador de toda objetividade e capaz de retomá-la como obra sua. Bauer escreve:

²³⁰ *Idem.*

²³¹ Isso é propriamente o que define o projeto filosófico jovem hegeliano e o que lhes concede certa unidade. Podemos sintetizar em poucas linhas tal projeto com base no estudo realizado por Willian J. Brazill. O comentador diz que, apesar da diferença específica de cada pensador, os jovens hegelianos compartilham a ideia central de substituir o cristianismo pelo humanismo, obedecendo à noção hegeliana de que aquilo que se apresenta na forma representacional (religião) precisa aceder a sua forma conceitual (filosofia). Para eles, “o mundo experimentava um raro, mas essencial momento histórico: o espírito se despe de sua expressão na forma de cristianismo e começa a buscar sua expressão em uma nova e mais elevada forma” (p. 56). Essa forma era obviamente o humanismo filosófico que estavam desenvolvendo em seu círculo. Os jovens hegelianos ofereciam uma visão secularizada do significado da encarnação de Cristo. Para eles, tal evento simbólico não podia continuar a ser interpretado em bases religiosas, isto é, teologicamente, era preciso entendê-lo filosoficamente, isto é, como a representação conceitual da imanência do espírito que em seu processo histórico revela gradualmente a fusão entre o divino e o humano, entre o espírito e a matéria. Mas o espírito não pode ser apreendido em sua imanência sem recorrer à mediação das formas que ele assume nesse processo. A história precisa assim ser interpretada como um processo secular, em que o progressivo desenvolvimento das instituições humanas apresenta-se como a expressão que o espírito se dá em cada novo estágio seu. A tarefa que esses filósofos se impunham era então a de reconhecer a direção que o espírito estava tomando naquele momento para ajudá-lo a se concretizar – seja por via teórica (crítica) ou prática (política). Com base na filosofia hegeliana, concluem que a forma religiosa e tudo o que se funda nela não lhe é mais apropriado: a filosofia é o estágio que se segue à religião em que o espírito se objetiva. Aqueles que se apegam às velhas formas do espírito e às suas instituições devem ser considerados inimigos da liberdade e razão porque querem conservar algo que não mais corresponde à verdade atual do espírito. Em contrapartida, estar alinhado ao progresso histórico significa uma aliança com a nova forma secular e conceitual em que agora o espírito apresenta-se em sua liberdade e verdade: o “homem”. Cf. BRAZILL, W. J. *The Young Hegelians*, London, Yale University Press, 1970, pp. 29-70.

Está claro: Hegel só deixa valer por um instante a relação de substancialidade, isto é, apenas como momento do movimento em que a consciência finita se entrega a sua finitude: a substância é apenas um fogo momentâneo em que o Eu sacrifica sua finitude e limitação. A conclusão do movimento não é a substância, senão a consciência-de-si que realmente se pôs como finita e que absorveu em si a universalidade da substância como *sua* essência. A substância é apenas a potência que devora a finitude do eu para então ser vítima da consciência de si infinita²³².

Portanto, nessa passagem vemos o Eu assimilar a universalidade – que foi atribuída a princípio à substância –, tornar-se causa de si mesmo, superar sua alienação e se realizar concretamente enquanto liberdade subjetiva – que não mais se depara e não é mais determinada por nenhum universal fora de si: “ela é sua própria universalidade”, como diz Bauer²³³, “tudo em tudo”, como dirá Stirner. Esse processo de superação das relações de substancialidade teve um momento importante em Fichte que, depois de destruir toda realidade que subsistia fora da consciência-de-si, fez com que a filosofia se tornasse absolutamente autônoma. O Eu de Fichte é, por isso, o término da filosofia moderna. A partir dele, Deus tornou-se desnecessário para filosofia e a substância veio a ser sujeito enquanto Eu – concluindo o trabalho iniciado por Descartes. Sobre essa supremacia do Eu conquistada no idealismo alemão, Bauer escreve o seguinte:

Deus está morto para a filosofia e somente o Eu como consciência-de-si [...], somente o eu vive, cria, atua e é tudo. O eu é a verdadeira substância, a “substância” manifestadamente advinda e superada. Como consciência-de-si, ela é o “poder infinito”, a “matéria infinita” de toda vida natural e espiritual assim como a forma infinita, a atuação [*Betätigung*] desse conteúdo²³⁴.

Para Pepperle, nessa passagem está descrito o princípio fundamental da filosofia baueriana²³⁵, que, ademais, pode ser considerado o ponto de partida de Stirner que não pretende aprofundar a questão, mas superá-la, levando-a até sua última consequência. Ora, se o eu fichteano pode então ser considerado como o acabamento da filosofia moderna, como bem escreve Bauer; e se sua noção de consciência-de-si pretende ser a

²³² BAUER, B. *Trompette du Jugement Denier*, pp. 89-90.

²³³ *Idem*, p. 164.

²³⁴ *Idem*, p. 100.

²³⁵ Cf. PEPPERLE, Ingrid & Heinz, *Die Hegelsche Linke*, p. 37.

consolidação – como bem podemos depreender; a que veio, afinal, o *único* stirneriano? Como veremos, ele tão-somente surge com a pretensão de ser o fim da filosofia moderna – voltaremos a isso mais tarde.

A consciência-de-si é, portanto, descrita em sentido hegeliano: sua natureza interna é atividade, sua estrutura, dialética²³⁶. Em sua atividade, ela externaliza suas forças essenciais e faz de si objeto. Isso é um processo necessário, porque só nessa exteriorização pode a consciência-de-si obter efetividade e objetivação. Assim ela cria um mundo onde se relaciona consigo mesma, “um mundo de objetos e relações objetivas”²³⁷. Mas nesse processo ela não só se efetiva, como também se perde. Isso ocorre quando reconhece como uma determinação essencial sua a relação que estabelece com um objeto estranho, isto é, com um objeto que se alienou e que se apresentou como um poder que subsiste independentemente. Pepperle descreve o que acabou de ser dito da seguinte forma:

Por causa de seu caráter positivo assim como o fato de que a consciência-de-si se apresenta ante a si no objeto como algo estranho, o mundo objetivado obtém um tipo de existência independente (selbständiger) que transforma a autoconsciência na consciência finita de objetos e permite surgir a aparência de que seria o objeto o poder autônomo e o sujeito o derivado e condicionado”²³⁸.

Nesse processo, portanto, não vemos apenas a cisão da consciência-de-si em sujeito e objeto, mas uma inversão da relação original²³⁹. Mas como a consciência-de-si é uma “atividade livre e criativa”, ela não se mantém nessa inversão, pois está sempre se voltando contra a forma por ela assumida e criando a condição para se exteriorizar novamente em uma nova objetividade. Mas assim que ela se realiza em uma determinada configuração histórica, essa se converte em uma barreira para seu desenvolvimento posterior e, por conseguinte, deve ser dissolvida em um estágio mais elevado. Esse processo é um constante movimento de destruição e criação, de alienação e superação da alienação. “Somente nesse ininterrupto movimento, em que a consciência de si elabora fora de si toda sua riqueza, ela está junto a si mesma, qualquer

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ *Idem*, pp. 37-8.

²³⁹ Quanto aos pontos aqui levantados, cf. BAUER, B. *Trompette du Jugement Denier*, e em especial as pp. 119-121.

estagnação, pelo contrário, significaria sua própria rendição (*Selbstaufgabe*)”²⁴⁰. Ou seja, qualquer entrave a sua *démarche* deve ser entendida como uma tarefa que ela mesma deve superar. E essa é a tarefa da filosofia crítica – identificada então com o próprio progresso da consciência-de-si que só pode ter a garantia da sua identidade e verdade nesse movimento: fazer o homem reconhecer todos os poderes objetivados da substância na história (Religião, Estado, Moral, Direito, etc.) como produtos humanos e superar sua alienação numa luta constante contra eles para reconduzir o homem ao homem, e mantê-lo sempre junto a si mesmo. Segundo Pepperle, para Bauer,

a tarefa da filosofia é inequivocamente determinada: ela é essencialmente crítica; “Filosofia é... crítica do existente”, diz ele na *Trombeta* e como tal está obrigada a conduzir uma luta sem consideração contra as forças objetivadas da “substância” e reduzir à sua origem humana tudo o que ao homem na história se lhe defronta objetivamente e lhe domina²⁴¹

Em sua fase mais radicalizada, a crítica que consiste no próprio movimento da consciência-de-si e que só pode ter por finalidade a si mesma, pretende-se purificada de todo compromisso com qualquer tipo de positividade que se passou a acreditar que restringia sua liberdade, seja o Estado, o povo, as massas, etc. É então o apanágio do puro movimento negativo, autoafirmativo e autorreferencial da crítica, constituindo-se em um reino próprio onde não haja comprometimento com nada que não seja si mesma.

Passemos agora às considerações que Stirner faz à crítica e como ele submete uma vez mais a filosofia do sujeito – agora na figura de Bruno Bauer – a uma crítica imanente e dialética.

Do que foi exposto sobre a filosofia baueriana já se esboçam as razões pela quais Stirner pode proceder a uma depreciação do crítico, equalizando-o aos cristãos como movidos ambos por uma e mesma crença “no domínio superior do pensamento”. Assinalar essa igualdade não é sem propósito. Com ela Stirner quer apresentar o crítico comprometido com o projeto moderno e com a forma de racionalidade desenvolvida desde sua instauração: a ampliação do mundo das ideias, da interioridade do homem, da liberdade do espírito – todas expressões que indicam para o filósofo a dominação do

²⁴⁰ PEPPERLE, Ingrid & Heinz, *Die Hegelsche Linke*, p. 38.

²⁴¹ *Idem*, p. 39.

pensamento: a hierarquia, a verdadeira obra do cristianismo, cujo acabamento final estaria sendo dado pelo crítico na forma de consciência-de-si.

Segundo Stirner:

O homem cristão é o fiel do pensamento, que acredita no domínio superior dos pensamentos, e quer assegurar esse domínio dos chamados “princípios”. É certo que alguns deles põem os pensamentos à prova e não escolhem nenhum sem crítica, mas nisto são como o cão, que fareja as pessoas para descobrir o dono: o que ele busca sempre é o pensamento *dominante* ²⁴².

A conclusão stirneriana de que o crítico está sempre a busca de um pensamento dominante, indica que ao exercer a crítica em função de uma qualquer verdade, de um qualquer princípio – ou mesmo em função do próprio pensar em sua fase mais radicalizada – ele se contradiz em sua pretensão de ser livre. Stirner denomina-a por isso “crítica servil”. Seria servil precisamente por ser uma atividade exercida por amor a algo alheio e que obedece “o preceito novitestamentário: ‘examinai tudo, abraçai o que é bom’”. Dizer que algo é realizado por amor, implica, segundo as considerações de Stirner, que o crítico se encontra determinado por seu objeto e não se determinando a si mesmo. Apesar de ter a pretensão de que esse objeto (“o que é bom”) seja em certa medida dado a si mesmo pelo exercício da crítica e, portanto, apresente-se como condição de sua liberdade, ainda assim o crítico se encontra comprometido com algo não totalmente deduzido, mas com ideias correntes em sua época. Ao fiar-se pela busca de “o que é bom”, que sempre regressa “sob mil nomes e formas”, como diz Stirner, o crítico se revela preso a um “o ponto dogmático rígido” do qual não consegue se desvencilhar²⁴³. Ou seja, o crítico estaria aí antes empenhado em dar acabamento a sua ideia preconcebida de homem criticando tudo a luz dele como a medida do que é bom. Em uma passagem exemplar, vemos Stirner ressaltar o comprometimento dogmático do crítico com princípios:

[...] a hierarquia durará enquanto se acreditar em princípios, se pensar ou mesmo criticar – pois mesmo a mais implacável crítica, minando todos os princípios, *acredita* afinal no *princípio*.

²⁴² *Idem*, p. 272 (p. 379).

²⁴³ *Idem*, p. 274 (p. 382).

Todos criticam, mas os critérios variam, procura-se o critério “justo”, que é o primeiro pressuposto. O crítico parte de um postulado, de uma verdade, de uma crença. Esta não é criação do crítico, mas do dogmático, e é geralmente retirada sem muita reflexão das ideias do tempo, como acontece com “a liberdade”, “o humanitarismo”, etc. O crítico não “encontrou o homem”, mas essa verdade foi constatada pelo dogmático, e o crítico (que, aliás pode ser uma e mesma pessoa) crê nessa verdade, nessa proposição de fé. A sua crítica é feita a partir dessa fé, e na obsessão dela. O mistério da crítica é uma qualquer verdade: é ela o mistério gerador da sua energia.²⁴⁴

Embora em uma determinada altura a crítica ponha em questão esses mesmos princípios que admitiu anteriormente em vista de manter o pensamento livre da estagnação – o que, segundo Stirner, teria lhe permitido “ironizar levemente” o conceito “homem” por perceber aí uma ideia que se aproximaria da “fixidez dogmática”²⁴⁵ –, essa atitude resvala ainda para um comprometimento com princípios e nos indica de um modo ainda mais contundente que ela se move a partir de um pressuposto firme: a busca pelo domínio do pensamento. É isso que se pode ver em sua fase radicalizada.

Na forma de crítica pura, o movimento do pensamento em si é exacerbado, não se deixando prender a nada de positivo. Quando um pensamento qualquer outrora conquistado ou proposto pela crítica se aproxima da estabilidade, é então o momento de se encontrar outro superior no qual ele possa ser dissolvido. No entanto, mesmo assim o crítico se mostra ainda dependente de pressuposições – seja agora a próprio ato de pensar de onde se afirma. Paradoxalmente, o maior receio do crítico então se realiza: ele se torna dogmático. Diante do desejo de não permitir que nenhum “pensamento egoísta”, “isolado”, subsista para manter o exercício do pensar em plena liberdade, ou seja, para que frente ao pensamento livre ou da crítica nada possa afirmar sua existência independente, essa preocupação força a crítica a propor um dogma segundo o qual toda sua ação deva ser determinada: a exigência de não possuir nenhum dogma. Isso ocorre porque, nas palavras de Stirner,

o crítico e o dogmático têm os pés assentes sobre o mesmo chão, o dos *pensamentos*. Tal como o dogmático, o crítico parte sempre de um pensamento,

²⁴⁴ *Idem*, pp. 273-4 (381).

²⁴⁵ *Idem*, p. 120 (p. 158).

mas distingui-se dele por não abdicar de manter o pensamento principal no *processo de pensamento*, ou seja, por não o deixar tornar-se estável.²⁴⁶

De fato, a preocupação em manter o pensamento em processo certamente diferencia o crítico do dogmático, mas apenas de modo superficial. Por querer fundar sua diferença com relação ao dogmático no mesmo plano em que este tem afirmada sua existência, a crítica se enreda em paradoxo. O caráter autoafirmativo e autorreferencial sobre o que ela busca fundar sua liberdade é o responsável por isso. Esse caráter é da natureza de um pensamento personificado que, na forma de dogma, não estava completamente desenvolvido como sujeito, mas que com a crítica ganha seu acabamento final como consciência-de-si.

Poderíamos dizer que a astúcia do crítico estaria em identificar esse movimento do pensamento com o próprio conceito “homem”. Dessa forma se salvaria o conceito de sua positividade dogmática sem a necessidade de descartá-lo. Mas é exatamente isso que Stirner critica. O “homem” continua sendo uma generalidade espiritual pressuposta que busca se realizar concretamente, agora mediada pela ação da crítica. Esse tipo de humanismo difere do feuerbachiano porque ele é mais espiritual e em boa medida negativo – ou seja, não pretende dizer o que é o “homem” e nem identificá-lo com alguma instituição presente. Mas, a despeito de suas intenções, o crítico ainda se mostra aí alienado. Combater o dogma como uma forma de alienação, não supera no fundo a alienação, mas antes a realiza em toda sua plenitude. Enquanto dogma, o pensamento não tinha ainda se libertado completamente. Só como consciência-de-si, ou seja, como uma forma de sujeito absoluto, que isso se conclui. A pretensa pureza da crítica revela, assim, a sua mais aguda pressuposição: a entificação do processo do pensamento como algo capaz de dissolver em si todo pensamento petrificado na forma de dogma – entendendo, além disso, esse movimento de dissolução como um modo da autorrealização do conceito “homem”.

Em outros termos, para Stirner a crítica continuaria a se mover no interior da forma de filosofar que combate. Ao querer expurgar a filosofia de elementos religiosos, faria isso ainda de modo teológico, isto é, dentro dos marcos paradigmáticos da filosofia cristã. Por essa razão, Stirner considera a crítica como “a luta do obcecado contra a obsessão”. O que significa que ela também sustenta um comportamento religioso frente a seus próprios ideais, suas próprias ideias fixas, embora as combata. Tal como o

²⁴⁶ *Idem*, p. 120 (p. 157).

religioso, quer vê-los todos realizados. No entanto, o crítico quer isso de maneira diferente. Por saber “que não é apenas em relação a Deus que as pessoas se comportam de forma religiosa ou devota, mas também em relação a outras ideias, como o direito, o Estado, a lei, etc.”, como assinala o filósofo, o crítico pretende superar essas atitudes religiosas com relação a certas ideias e ideais, afirmando um processo contínuo de dissolução. Mas assim, por querer “dissolver os pensamentos por meio do pensar”²⁴⁷, o crítico chegaria, em lugar de superar a alienação, a santificar o próprio ato de pensar, concluindo o projeto cristão que é a instauração de um mundo autossustentado de pensamentos livres. Isso permite a Stirner tirar a seguinte conclusão: “o mundo religioso – e este é realmente o mundo dos pensamentos – alcança sua perfeição com a crítica, na medida em que o pensar se sobrepõe a todo pensamento, no qual ninguém se pode fixar de forma egoísta”²⁴⁸. Essa contradição em que o crítico se enreda se apresenta como consequência de uma mais fundamental, constitutiva daquilo que Stirner denomina “círculo mágico do cristianismo”: a nostalgia do espírito por corporeidade. Ela seria a responsável por impulsionar uma dialética sem resolução entre real e ideal, cujos diversos desdobramentos dualísticos como ser e dever-ser, existência e essência, fenômeno e coisa em si, etc. vitimizam toda a modernidade e se repõe constantemente ao longo dela como opostos impossíveis de serem reconciliados. A crítica representaria uma tentativa de superar essa contradição, mas no interior da própria contradição, ou seja, no interior do pensamento. Aí o crítico teria visto a possibilidade de conceber a identidade entre conceito e realidade sem com que essa identidade se convertesse na positividade que ele combate.

O erro do crítico seria, então, querer superar a alienação de forma alienada. Certamente que por meio do processo de purificação da crítica, que dissolução traz dissolução conduz o pensamento a fundar-se em si mesmo de forma absoluta, ele supera sua alienação – ou seja, se liberta –, mas com isso se realiza completamente a personificação do pensamento, coisa feita só parcialmente pelo dogmático. Ao tentar se purificar de pressupostos, o crítico vai absolutizando a crítica até o momento em que ela se torna autossustentada. Isso ocorre porque o processo de purificação pretende fundar a crítica em algo que seja absolutamente autoafirmativo e autorreferencial, já que é intenção do crítico não se comprometer com nada que não traga inscrita em si a lei de seu próprio desenvolvimento. O crítico só encontra isso no próprio ato do pensamento.

²⁴⁷ *Idem*, p. 121 (p. 159).

²⁴⁸ *Idem*, p. 120 (p. 158).

É no pensar antropomorfizado como consciência-de-si que ele pode localizar esse caráter. Portanto, no processo contínuo de dissolução levado a cabo pela crítica em proveito de si mesma o que resta é apenas o caráter autoafirmativo e autorreferencial de um pensar que só pode se pressupor nesse ato de pressupor. O pensar tem em si o seu começo e o seu fim, portanto, se pressupõe em toda sua extensão. Em um parágrafo longo, mas que vale a pena ser citado integralmente, vemos Stirner dissertar sobre o que significa ter um pressuposto e quais as suas implicações. Nele lemos:

Ter um pressuposto é colocar antes de tudo um *pensamento*, ou pensar alguma coisa antes de todas as outras e deduzir o restante a partir dessa coisa *já pensada*, isto é, medi-lo e criticá-lo à luz dela. Por outras palavras, o que isto significa é que o pensamento deve começar com algo já pensado. Se o pensamento comesse em absoluto, em vez de ser começado, se o pensamento fosse um sujeito, uma personalidade ativa e própria, como a planta, não haveria outra possibilidade que não fosse a de o pensamento começar por si próprio. Mas acontece que a personificação do pensamento gera toda aquela série infinita de erros. No sistema hegeliano fala-se sempre como se aquilo que pensa e age fosse o pensamento, ou “o espírito pensante”, isto é, o pensamento personificado, o pensamento como fantasma. No liberalismo crítico diz-se sempre que a crítica “faz” isto e aquilo, ou também que “a consciência-de-si” descobre isto ou aquilo. Mas se se considera que o pensamento age de forma personalizada, então o pressuposto é o próprio pensamento; e se se considera que a crítica age assim, então também o ponto de partida é um pensamento. O pensamento e a crítica só podem agir a partir de si mesmos, têm de ser eles próprios o pressuposto da sua ação, uma vez que, sem serem, não podem ser ativos. Mas o pensamento, enquanto pressuposto, é uma ideia fixa, um dogma: assim, o pensamento e a crítica só podem partir de um *dogma*, ou seja, de um pensamento, de uma ideia fixa, de um pressuposto.²⁴⁹

Portanto, pressupor o pensamento é pressupor sua alienação, é pensá-lo como sujeito, como existência independentemente e absoluta, é pensá-lo, por fim, como atividade em si e por si. Esse seria o maior erro sustentado pela filosofia moderna, principalmente pelo hegelianismo. Caso não se consiga livrar o pensamento (ou razão) desse estatuto autossuficiente, a liberdade do pensamento se converte na ausência de

²⁴⁹ *Idem*, pp. 274-5 (pp. 382-3).

liberdade de indivíduos reais – esclarecimento e dominação se apresentam aí como pares indissociáveis: a dialética a que a filosofia do sujeito está condenada é implacável.

O processo de dissolução que a crítica sustenta não deveria então conduzir a um pensamento superior, mas à dissolução do próprio pensar. Coisa que só ocorre quando se reconhece que o pensamento não começa em absoluto, mas tem por condição algo que o precede existencialmente. A estratégia adotada pelo crítico – talvez ciente desse problema – foi ter identificado o pensamento com a própria essência do homem em seu devir histórico. Assim, estariam coincidentes essência e existência nesse movimento, sendo o homem (existência) o pressuposto de uma atividade (essência) que no fundo é ele mesmo em seu processo de realização ou de vir-a-ser. Tudo que venha a interromper essa identidade precisa ser visto como uma forma de alienação que só a ação da crítica pode dissolver – a fim de que a identidade perdida possa ser recuperada em uma forma superior. Tal forma superior está localizada na crítica pura, entendida como o estágio atual assumido pela consciência-de-si. Mas com isso o crítico reproduz o mesmo erro que combate, perpetuando a crença jovem hegeliana em querer superar a alienação da razão presente na era cristã – e, em particular, na filosofia de Hegel – via uma redução humanista. No entanto, o “homem” é ainda a mesma abstração, a mesma coisa que de certa forma toda a modernidade vem tentando superar: a transcendência²⁵⁰. A conclusão de Stirner é então a seguinte:

Se os atuais pressupostos tiverem de ser resolvidos numa dissolução total, esta não deve levar de novo a um pressuposto superior, isto é, a um pensamento ou ao próprio pensar, à crítica. Essa dissolução só a *mim* deve ser útil. De outro modo, cairá na infundável série de dissoluções que, em favor de outros – por exemplo, do homem, de Deus, do Estado, da pura moral, etc. –, declaram como inverdades velhas verdades e eliminam pressupostos durante muito tempo sustentado.²⁵¹

Com essa conclusão, Stirner nos põe diante de sua própria concepção de crítica. Ela, denominada “crítica própria” e definida em contraposição a “crítica livre”, pois se realiza só em função daquele que critica e não de um ser superior²⁵², pretende conservar

²⁵⁰ É bom frisar que Stirner vê em processo na modernidade uma luta por superar a alheidade do espírito, isto é, sua transcendência, cuja consequência – como se verá – é um inevitável niilismo, que, por sinal, conclui-se em sua própria filosofia.

²⁵¹ *O único*, p. 123 (p. 162).

²⁵² Cf. *Idem*, p. 274 (p. 382).

a um só tempo toda a negatividade da crítica baueriana, mas congregada com o naturalismo feuerbachiano. Isso fica explícito na medida em que vemos Stirner preocupado em resolver os pressupostos do pensar via dissolução total de todo pressuposto, mas cujo resultado não deve ser outro pensamento, senão o eu em sua existência única, concreta e autoafirmativa. Esse procedimento crítico se revela comprometido com a inversão feuerbachiana que estabelece o ser como sujeito e o pensamento como predicado. Mas aqui, essa inversão é interpretada dentro do quadro conceitual stirneriano, como *o único* e sua *propriedade*, em que há o estabelecimento da unicidade autoafirmativa do eu como proprietário do pensamento via dissolução crítica que não apresenta nada de positivo – diferentemente de Feuerbach a quem ainda a inversão se prestava a oferecer uma positividade tal como o ser sensível. Com isso, Stirner efetua a passagem mais significativa de sua filosofia, oferecendo como pressuposto a primazia e precedência da existência imediata do único e não a razão, o espírito ou outra essência qualquer. Passemos então à análise desse momento crucial.

6. O único como proprietário: razão, verdade e linguagem enquanto propriedade

Não são casuais todas as sentenças que Stirner emprega para indicar como traço determinante da crítica ela ser a um só tempo a conclusão e a ruína de um mesmo processo. Elas teriam o propósito de apresentar a filosofia baueriana enquanto momento capaz de nos colocar frente ao *único* como resto resistente à tentativa da racionalidade moderna de superar a contradição entre a coisa e o conceito – tentativa que, ademais, pode ser projetada em toda a história da constituição do sujeito que, no embate com o seu outro, sempre é forçado a se reconfigurar, mas sem nunca conseguir subsumir completamente aquilo que o resiste, perpetuando-se nessa dialética. Uma das sentenças que nos parece mais significativa nesse sentido mostra que o crítico no afã de dissolver tudo para encontrar o “homem” só prova que ele existe em sua cabeça, chegando indiretamente e, a despeito de suas intenções originais, à afirmação do inumano como o que existiria de fato. Nesse trecho lemos:

O crítico acaba com tudo que é humano e, partindo do pressuposto de que o humano é o verdadeiro, opera contra si próprio, pondo em causa que o humano exista em tudo aquilo onde até agora podia ser encontrado. Demonstra apenas que o humano não existe fora de sua cabeça, enquanto o inumano se pode encontrar em toda parte. O inumano é o real, aquilo que existe em toda parte, e o crítico, tentando provar que isso “não é humano”, cai apenas na tautologia de dizer que é afinal o inumano.²⁵³

Para Stirner, a crítica pura aparece assim como sendo simultaneamente a conclusão do humanismo jovem hegeliano e o seu colapso, mas que teria o mérito de nos permitir vislumbrar outro momento histórico-existencial já a despontar no horizonte: o do *único* – nesse trecho ainda só aludido como “o inumano”²⁵⁴. Mas na mediada em que o humano não pode ser concebido positivamente, porque o crítico – comprometido em provar que tudo o que até agora era visto como humano²⁵⁵ não o é na verdade, e com o intuito de garantir a pureza de sua crítica em um processo constante de dissolução de todo e qualquer pressuposto – faz com que o próprio conceito “homem” acabe por se revelar como o irreal e, então, permite que o inumano irrompa como o de fato existente, invertendo assim a primazia ontológica: “o ser precede a essência”. Mas como a determinação (negativa) do inumano só adquire sentido quando contraposta ao humano, com a dissolução crítica deste último, somos conduzidos também a descartá-lo. O inumano perde então a determinação positiva que acreditou por um momento ganhar como o real. No entanto, mesmo com essa perda, algo se mantém, e o que aí se mantém já não se trata mais do inumano, senão do *único*. Por isso Stirner escreve: “o inumano é coisa do passado, agora deixei de o ser, agora sou o único, sou – para teu terror – o egoísta, mas não o egoísta que se deixa medir pela medida do humano, do humanitarismo e do altruísta, mas o egoísta enquanto... único”²⁵⁶. O único sendo como que deduzido com a ajuda da crítica obriga que o processo de dissolução de todo pressuposto revele no final de seu percurso dialético que o próprio conceito “homem” é ainda um pressuposto em que o filósofo se perdia, ou seja, alienava-se quando se colocava a criticar. O crítico é forçado assim a se defrontar com a sua própria

²⁵³ *O único*, p. 119 (p. 156).

²⁵⁴ Ademais, o próprio Stirner denomina o único em muitas passagens de o inumano para enfatizar sua inadequação ao conceito “homem”. Cf. também o que já escrevemos na nota 119 deste trabalho sobre as considerações de Löwith a respeito disso.

²⁵⁵ Estado, sociedade, as massas, etc.

²⁵⁶ *O único*, pp. 119-20 (p. 157).

contradição: na busca em efetivar o “homem”, depara-se com o seu contrário como a única realidade de fato.

É desse ponto que Stirner parte em suas reflexões em uma postura que congrega ruptura e continuidade com a crítica com o intuito de dissolver o último pressuposto que impedia a autoafirmação do único: o domínio do pensamento. Mas a fim de não ser confundido com ela, trata logo de assegurar sua diferença ao dizer que as coisas se passam de maneira diferente se eu parto de um pressuposto ideal ou de mim mesmo ao criticar. Na primeira há uma hipostasiação de uma de minhas propriedades, uma alienação; na segunda, a afirmação do *único* como *proprietário*; na primeira eu me perco; na segunda me afirmo como o criador de meus juízos, como o pressuposto do qual eu não posso prescindir. Stirner sobre isso escreve:

as coisas são diferentes se aquilo que é teu não for transformado em algo que existe por si e para si, algo de personificado, de autonomatizado como “espírito” próprio. O *teu* pensamento não tem por pressuposto “o pensamento”, o pressuposto és *tu próprio*. Então assim tu pressupões-te a ti próprio? Sim, mas não para mim, apenas para o meu pensamento. Antes de meu pensamento, existo... eu. A consequência disto é que nenhum *pensamento* antecede o meu pensar, que o meu pensar é sem “pressuposto”. O pressuposto que eu sou para o meu pensar não é um pressuposto já *concebido pelo pensamento*, não é um *já-pensado*, mas o *próprio* pensamento *posto*, é o *proprietário* do pensar, que prova que o pensamento mais não é do que... *propriedade*, ou seja, que não existe um pensamento “autônomo”, um “espírito pensante”.²⁵⁷

Portanto, com a ajuda do procedimento crítico de dissolução de todo pressuposto, Stirner conclui que é o eu que *se antepõe* ao pensar, e não o contrário. Afirmando ser o existente concreto que precede todo pensamento, ele leva à inversão do resultado da dúvida metódica cartesiana. Para Stirner, não é o “*cogito, ergo sum*”, mas o seu contrário que é o determinante: “antes do meu pensamento existo eu” – um *ego, hic et nunc* que é como o pressuposto material de todo pensamento. O filósofo parece tão certo das implicações surpreendentes desta “inversão nos modos habituais de ver as coisas” – isto é, do modo cartesiano que reduz tudo à dimensão do *cogitare* – e dos riscos de ser mal-compreendido que já em seguida faz uma ressalva dizendo que isso

²⁵⁷ *Idem*, p. 275 (pp. 383-4).

“poderia parecer um jogo vazio com abstrações, que levaria mesmo aqueles contra os quais ela se dirige” – ou seja, toda tradição filosófica moderna e, em particular, os seus epígonos: os jovens hegelianos – “a entregar-se a esta viragem inocente, se isso não tivesse consequências práticas”²⁵⁸. Apesar de aludir às consequências práticas resultantes da afirmação da existência concreta do indivíduo como algo que precede todo pensamento, Stirner parece ainda bastante idealista no desenvolvimento de seu argumento. Essas consequências práticas teriam que ser antecedidas por uma “inversão do modo habitual de ver as coisas”, ou seja, teria que ser consequência de uma *insurreição* capaz de levar o indivíduo, na autoafirmação de sua unicidade, a se apropriar do espírito e a se afirmar como condição de possibilidade de infinitas perspectivas sobre um dado objeto e até mesmo a recusa de pensá-lo. Aqui, em nosso contexto de análise, essa inversão é resumida em uma sentença *à la* Protágoras que afirma não ser “o homem, mas o eu, a medida de todas as coisas”²⁵⁹ – algo que desembocaria no *único* como proprietário da razão (crítica, pensamento, verdade, linguagem etc.), reduzindo-a a um mero meio para a sua autoafirmação, na medida em que lhe é negada o estatuto de entidade autossubsistente.

Essa inversão do paradigma da filosofia moderna ainda possibilita a Stirner responder de forma original a pergunta posta por Pilatos: “o que é a verdade?”²⁶⁰. A partir de sua nova perspectiva, o filósofo pode abordar a questão, seguindo duas linhas interpretativas que se co-relacionam. Em uma primeira, negativa, interpretando o modo habitual de se considerar a verdade, ela é vista como o pensamento em si, inamovível, absoluto, capaz de consagrar todos os outros²⁶¹. A verdade não seria então um simples pensamento, mas o solo de onde brotam e se ramificam todos os demais; uma instância aparentemente independente que se define pela liberdade em que se mantém em relação aos seus proponentes. Essa aparente liberdade se caracteriza principalmente pela *impotência* do indivíduo frente a ela. Ou seja, a verdade tem por critério o fato de não poder ser considerada propriedade, já que não esta submetida ao poder daquele que a contempla. Stirner, em uma passagem bastante elucidativa, descrevendo o poder como fundamento da verdade e apontando certa propensão voluntária à submissão do homem

²⁵⁸ *Idem*, p. 275 (p. 384). Stirner faz claramente aqui uma referência à pretensão de o único ser a passagem da filosofia à práxis.

²⁵⁹ *O único*, p. 275 (p. 384).

²⁶⁰ *Idem*, p. 276 (p.385).

²⁶¹ Cf. *Idem*, p. 275 (p. 384).

moderno a um poder alheio – provavelmente, por consequência da forma de subjetividade nutrida na modernidade – diz o seguinte:

E qual é para ti o critério de reconhecimento do verdadeiro pensamento? O da tua *impotência*, concretamente o ele ser imune a ti [*anhaben kannst*]! Tu vê-lo como verdadeiro quando ele te domina, te entusiasma e te arrasta consigo. O seu domínio sobre ti é prova da tua verdade [...]. Quando procuravas a verdade, por que ansiava o teu coração? Pelo teu senhor! Não procuravas o *teu* poder, mas um poderoso.²⁶²

Ao recorrer à ideia de poder como critério de distinção entre duas formas de se encarar a verdade (própria e imprópria), Stirner possibilita que ela perca sua carga metafísico-teológica e possa ser considerada dentro de seu novo quadro interpretativo. Respeitando as implicações da inversão que estabelece a precedência do “eu” com relação ao pensamento, o filósofo apresenta a verdade como algo sujeito à apropriação pelo indivíduo. Dessa forma, somos levados a adentrar a segunda linha interpretativa: a verdade é concebida em seu aspecto positivo, isto é, como passível de ser uma propriedade do único.

Agora, o objetivo não é apontar a verdade como algo em si e por si capaz de subjugar os homens como uma entidade sagrada, mas pensá-la como o que perdeu tal áurea e foi desdivinizada por sujeitos em condição de se reapropriarem dela. Nesse momento são os sujeitos que se repotencializam, relegando a verdade a uma mera dimensão instrumental que não nega à verdade a existência, mas apenas forçam a sua objetividade e positividade (ou sacralidade) a se depararem no único com a sua insubstancialidade, isto é, com o seu nada. Esse passo Stirner o descreve (referindo-se ao único em segunda pessoa) da seguinte forma:

Enquanto acreditares na verdade, não acreditas em ti e és um *servidor*, um... *homem religioso*. Só tu és a verdade, ou melhor, és mais que a verdade, que é nada diante de ti. É verdade que tu perguntas pela verdade, é verdade que tu “criticas” também, mas não perguntas por uma “verdade superior”, superior a ti, e a tua crítica não segue o critério de tal verdade. Tu aproximas-te dos pensamentos e das representações, tal como as manifestações das coisas, apenas com a finalidade de os ajustar ao que te interessa, de desfrutar deles, de te

²⁶² *Idem*, p. 276 (p. 385).

apropriares deles, queres apenas dominá-los e tornar-te seu proprietário, queres orientar-te e sentir-te em casa com eles, e achá-los verdadeiros ou vê-los à sua verdadeira luz quando eles não te fugir, quando não tiverem aspectos inapreensíveis ou incompreensíveis, ou quando te *convierem*, quando forem *propriedade* tua. Se, depois disso, se tornarem de novo mais pesados, se fugirem ao teu controlo, nisso está precisamente a sua não-verdade, e a tua impotência. A tua impotência é o seu poder, a tua humildade a sua superioridade. A sua verdade és tu, ou nada que tu és para eles e no qual eles se dissolvem: sua verdade é a sua *nulidade*.²⁶³

Portanto, a nadificação da verdade depende em certa medida de uma predisposição voluntária do indivíduo – algo que em alguns momentos do livro Stirner denomina *insurreição*. Isso é possível porque a verdade, por ser pensamento, tem sua existência condicionada por quem a pensa; isto é, a verdade, por ser algo “completamente dependente, impessoal, irreal e incorpóreo”, “espera e recebe tudo de ti e só existe através de ti: porque só existe... na tua cabeça”²⁶⁴ – escreve Stirner em uma clara radicalização da tese de que tudo na modernidade precisa da mediação da consciência dos indivíduos para fundar sua legitimidade. Dessa forma, bastaria uma simples mudança no modo como o sujeito concebe a verdade, para que ela perca sua antiga base de sustentação: a consciência religiosa. Essa mudança é sustentada por três fatores condicionantes da compreensão stirneriana do único – que de certo modo enfatizam a precedência do ser frente ao pensar; um ser que se revela no fundo idêntico ao nada. São eles: o nada como fundamento do único; o nada como resultado da ausência de pensamento a que o único precisa ser capaz de alcançar para garantir sua unicidade; e o nada como sinônimo de sua indizibilidade, finitude e autodissolvência. Ou seja, Stirner só pode ter consciência do nada da verdade na medida em que ele tem do próprio nada em que se funda o eu. Se não há nada que preceda a existência do único (uma essência, por exemplo), não há nada que pudesse atribuir um estatuto ontológico especial à verdade ou ao pensamento capaz de exigir reconhecimento incontestado dos indivíduos.

Tal inversão de paradigma pretende “fazer do próprio pensar qualquer coisa que é do âmbito do egoísta”, nos avisa Stirner, pois quer retirar-lhe “o significado de ‘última força decisiva’”. O resultado é a “degradação”, a “desacralização” do pensamento e um

²⁶³ *Idem*, p. 276 (pp. 385-6).

²⁶⁴ *Idem*, p. 276 (p. 385).

“nivelamento do eu que pensa e do eu que não pensa”. Essa igualdade entre o racional e o irracional que Stirner “qualifica de desajeitada, mas real” ²⁶⁵ indica a instabilidade a que está submetida à relação do único com a sua propriedade e a que ele precisa estar atento, pois configura-lhe a própria condição de sua liberdade. Qualquer propriedade tem no indivíduo um escravo se ele não puder se livrar dela – o que inverteria a relação de proprietário e propriedade, criador e criatura etc., que o único carrega a pretensão de estabelecer e conservar. Stirner sobre isso escreve:

não quero deixar por aproveitar nenhuma oportunidade de *me* impor [*durchzusetzen*] ou de me fazer valer [*geltend zu machen*]. A crítica oferece-me esta oportunidade através da doutrina que diz que, quando alguma coisa se enraíza fortemente em mim e se torna indissolúvel, eu me torno prisioneiro e escravo dela, ou seja, obcecado. [...] Aceitemos então a recomendação da crítica de não deixarmos estabilizar nenhuma parte da nossa propriedade, e de nos sentirmos bem apenas... *dissolvendo-a*. [...] Por isso a minha preocupação é apenas a de assegurar a minha propriedade; e para a assegurar, recupero-a a todo momento para mim próprio, destruo nela qualquer tentativa de autonomia e engulo-a antes de ela se fixar e se transformar em “ideia fixa” ou “mania”²⁶⁶.

Stirner, de posse de uma noção central da filosofia baueriana: a ideia de dissolução crítica (*Auflösung*) – o que revela ainda seu comprometimento com pelo menos um de seus aspectos –, alude ao fato de que o pensamento, enquanto propriedade, precisa estar constantemente submetido a um processo de dissolução para não se estabilizar e então fanatizar aqueles de que dele se valem na sua autoafirmação. Para isso nada melhor do que entender o pensamento como algo disposto a adentrar uma arena conflituosa em que os indivíduos visam assegurar sua propriedade tanto na proteção dos seus próprios pensamentos quanto na apropriação dos de outros. Essa dinâmica a que os pensamentos estão sujeitos revela em que medida eles foram dessacralizados e reduzidos a uma mera dimensão instrumental.

De acordo com Stirner, uma das consequências da liberdade de consciência foi a afirmação, aparentemente progressista, de que toda convicção e opinião precisam ser respeitadas, pois todos os homens são seres racionais e por esse motivo comungam em certo regime da verdade, contribuindo com o progresso do espírito. Mas assim não

²⁶⁵ *Idem*, p. 122 (p. 161).

²⁶⁶ *Idem*, p. 116 (p. 152) – tradução alterada.

estamos ainda em condição de proprietários do pensamento. Eles continuam a serem vistos como algo sagrado e, portanto, intocáveis. Para nosso filósofo os pensamentos não devem ser respeitados, mas, pelo contrário, usados e consumidos, afirmando-se a precedência e primazia do existente sobre eles. Desse modo, o pensamento se lhe aparece como algo dessacralizado, como entidade passível de ser apropriada e tratada segundo os caprichos do indivíduo:

os vossos pensamentos são os *meus* pensamentos, com os quais eu faço o que me aprouver, e que desfaço sem contemplações: eles são propriedades minhas, e eu destruo-a se me apetecer. [...] o modo como quero tratá-los é *assunto meu* (*meine Sache*) [...].²⁶⁷

Mas Stirner não limita esse juízo só a respeito dos pensamentos de outrem, os seus próprios também estão sujeito ao mesmo destino: podem assim como os demais ser apropriados ou considerados propriedades por qualquer um que esteja em condição de fazê-lo. Ademais, não ter o receio de ver a sua propriedade ser apropriada por outros, reafirma sua condição de proprietário:

Próprio e meu é o pensamento apenas quando eu não temo pô-lo em perigo a cada momento, quando não temo que a sua perda seja uma *perda para mim*, uma perda minha.²⁶⁸

Seguindo o mesmo sentido contido nessas linhas, vemos em outro momento do livro, em que é ressaltado o aspecto agonístico que a noção de pensamento como propriedade implica, Stirner escrever o seguinte:

Naturalmente que eu, como proprietário dos pensamentos, protegerei a minha propriedade com o meu escudo, do mesmo modo que, enquanto proprietário de coisas, não deixo qualquer um deitar-lhe a mão; mas ao mesmo tempo serei capaz de assistir, sorrindo, o desfecho da batalha, de sorrir ao lançar o meu escudo sobre os cadáveres dos meus pensamentos e das minhas crenças, de sorrir ao sentir que, vencido, triunfo.²⁶⁹

²⁶⁷ *Idem*, p. 268 (p. 372) – tradução alterada.

²⁶⁸ *Idem*, p. 268 (p. 373).

²⁶⁹ *Idem*, p. 280 (pp. 391-2).

Essa conclusão aparentemente paradoxal de que mesmo vencido se sai vitorioso é possível de ser formulada porque, para Stirner, o indivíduo encontra a ocasião de na batalha pela propriedade ter a certeza de preservar sua qualidade de proprietário seja diante do risco ou mesmo da perda dela. Isso porque não é a posse que define o proprietário – o *único* não se define por sua *propriedade* –, mas o inverso. Dessa forma, preserva-se de tal modo a independência do indivíduo que ele não reconhece na perda da propriedade uma perda de si; ela passa a ser vista apenas como algo a ser usado, desfrutado, consumido, dissolvido, sem dignidade ontológica própria e sempre em proveito da autoafirmação do único.

Essa dimensão utilitária (prática ou pragmática²⁷⁰, como se preferir) da propriedade evidencia-se ainda na relação comunicativa entre os homens. Aí o indivíduo só pode desfrutar da linguagem como propriedade se for capaz de reconhecê-la como um meio para a sua autoafirmação, reafirmando a sua precedência com relação ao pensamento – haja vista que, para Stirner, como para Feuerbach, pensamento e linguagem se identificam. Assim, ao adentrar o campo agonístico de interação linguística, o indivíduo, caso se pretenda único, não deve ter o receio de ver suas palavras ou verdades “consumidas por outros”, vendo nisso uma perda de si. Ao não ver a sua essência fixada nas palavras que pronuncia ou em “crenças” e “verdades” que defende, quando “consumidas por outros” (ou por si mesmo), ele não se reconhece aí vencido, mas antes se sente livre de algo que em seguida poderia lhe escravizar, fazendo valer a sua natureza autodissolvente: “Se tiveres preso ao teu passado, tens de palrar hoje porque palraste ontem”, e se esse fosse o caso, eu, “pelo fato de ontem ter sido um idiota, estaria condenado a permanecer assim para o resto da vida”²⁷¹, escreve Stirner.

Mas não se deve imaginar que na comunicação é o “eu racional” que deve encontrar condição de se manifestar para Stirner. Diferentemente da educação de base liberal que tem por objetivo libertar o racional em mim, deve-se antes pretender uma educação egoísta que seja capaz de permitir com que eu, o único, “me torne perceptível e me possa manifestar sem entraves” quando falo. Caso contrário, “se eu for livre

²⁷⁰ Paterson classifica a concepção stirneriana de linguagem como um “nominalismo pragmático radical”: “Em si mesmos, conceitos não são mais que palavras: longe de serem dotados de um sentido imanente, que seus usuários podem escrupulosamente observar, todo seu significado deriva do uso para o qual eles são chamados. Stirner está assim afirmando uma forma radical de nominalismo *pragmático*”. PATERSON, R.W.K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, p.288.

²⁷¹ Cf. *O único*, p. 37 (p. 37) e p. 156 (p. 207). Esta última sentença encontra-se mais especificamente no interior de um contexto em que Stirner critica as repúblicas, cujas leis se pretendem fundadas “na vontade geral” do povo.

enquanto ‘eu de razão’, então livres serão o racional em mim ou a razão, e esta liberdade da razão, ou liberdade do pensamento, foi desde sempre o ideal do mundo cristão”²⁷². Stirner esta se colocando aqui em contraposição a Feuerbach que vê na interação linguística entre o eu e o tu a manifestação do “homem”, isto é, do racional, cuja consequência seria uma espécie de substantivação da linguagem que implicaria no sufocamento dos indivíduos que se acham em interação: “como se uma relação em que se entra não fosse ela mesma única (*einzig*) devido à unicidade (*Einzigkeit*) daqueles que nela entram!”²⁷³. Para Stirner, quem se apresentaria aí não seria então uma essência ou algo que se lhe assemelhe, mas somente a afirmação de algo cuja existência e realidade se encontram na precedência com relação ao campo linguístico e que se vale dele apenas como meio para sua autopresentificação. A racionalidade da linguagem apenas se limitaria a isto: tornar presente aquele que fala, que se faz ouvir em sua unicidade:

O eu me fazer “audível” [*vernehmbar*] é que é “racional”, por mais irracional que eu seja; ao deixar-me ouvir pelos outros eu mesmo me ouço, e tanto os outros como eu próprio consumimos e desfrutamos de mim simultaneamente.²⁷⁴

Essa passagem deixa claro que nosso filósofo está entendendo por racionalidade da linguagem certa relação intersubjetiva conflituosa em que o eu e o tu entendidos como sujeito e objeto constantemente trocam de papel. Ora é o sujeito que a fim de manter sua qualidade de sujeito “único” objetiva o seu outro; ora é o outro que a fim de se livrar dessa degradação a mero objeto submete seu outro também a uma dimensão objetual – junto a isso, o sujeito também se encontra em constante luta contra sua própria auto-objetivação²⁷⁵. Essa dialética paralisada no paradoxo (um sujeito que se põe como

²⁷² *O único*, p. 270 (p. 376).

²⁷³ *Idem*, p. 81 (p. 101). – *Tradução alterada*. Na sentença que precede essa citação, Stirner também critica a hipostasiação da linguagem que estaria sendo operada pelos filósofos com a noção de conceito como algo capaz de apreender “a natureza da coisa”, “como se existisse, em si, um conceito da coisa, e não o conceito que fazemos da coisa!”, conclui.

²⁷⁴ *Idem* – *tradução alterada*. Stirner nessa passagem brinca com a etimologia da palavra *vernunftig* (racional) que deriva do verbo *vernehmen* (perceber, ouvir). Isso não é sem propósito. Ele quer esvaziar a noção de racional de sua carga metafísica remetendo a algo trivial, cujo sentido e valor – se formos levar isso a sério – só se encontra naquele que no ato está presente na ação: ouvir algo só faz sentido para aquele que ouve no momento em que algo se deixa ouvir, não podendo ser hipostasiado como algo em si e por si.

²⁷⁵ Em outra passagem essa mesma dialética é descrita de forma a enfatizar a dimensão egoística a que Stirner reduz a linguagem. Aí o tornar-se audível não é visto como um modo de auto-objetivação do sujeito, mas como um modo de objetivação de seu outro: “[...] escrevo porque quero dar aos *meus* pensamentos um lugar no mundo. [...] Mas eu não só não dou expressão aos meus pensamentos a pensar

objeto quando se faz ouvir, mas que ao se fazer ouvir se reafirma como o sujeito da interação entre eu e tu) teria por propósito permitir a manifestação sem entrave dos eus no campo linguístico, evitando-se o risco de na comunicação ver falar não os indivíduos, mas algo por meio deles, isto é, um sujeito que só pode encontrar condição de se manifestar quando dois ou mais falam em seu nome. Contudo, a linguagem por sua própria natureza e pelo fato de ter sido moldada pela ontoteologia cristã, não pode permitir que se manifeste sem resistência por meio dela algo que não só não é passível de ser expresso como também foi rechaçado pelo desenvolvimento histórico do espírito, como é o caso da unicidade (*Eigenheit*) do indivíduo²⁷⁶. Dessa forma, o significado do manifestar-se sem entrave não deve ser lido no sentido essencialista. Stirner se recusa a fazer coincidir palavra e ser (ou essência). A consequência é a de relegar o único a um campo existencial pré-conceitual. Sem a noção de inefabilidade do único, não se poderia tê-lo como proprietário da linguagem. Ao se apresentar o único como “algo” aquém do campo linguístico, como independente do que dele se fala e por meio dele fala, evita-se cair na conclusão de que na interação linguística quem se manifesta é o único, que o tornaria uma essência. Ainda que possamos dizer que por meio da linguagem o único vise se manifestar sem entraves, ele nunca consegue isso em sua plenitude. Há sempre um déficit que não pode ser superado, por mais que se movimente em direção a isso. Se assim não fosse, o único em algum momento estaria harmonizado com o discurso e, portanto, não estaria mais livre das determinações do pensamento que poderiam ser substantivadas, por exemplo, na forma de o “homem” – algo que levaria o filósofo a cair no erro que combate e a negar o que quer afirmar: a independência absoluta do único com relação a qualquer determinação conceitual.

Em um parágrafo longo, mais que vale a pena ser citado integralmente, vemos Stirner discorrer sobre qual é a relação do único com a linguagem. Nele lemos o seguinte:

em vós, como também o não faço a pensar na verdade. [...] Canto porque... sou um cantor. Mas *uso-vos* para isso, porque... preciso de ouvidos”. *O único*, p. 233 (p. 321). Esse caráter paradoxal da relação linguística em que ora o sujeito aparece como objeto ora como sujeito mesmo quando realizando a mesma ação (fazer-se ouvir), tem a função de indicar a independência que o indivíduo mantém com relação à linguagem. Ela é vista apenas como um material por meio do qual o indivíduo em sua unicidade visa se manifestar. Com isso a linguagem perde o caráter essencialista que tinha adquirido com Feuerbach e passa a ser considerada apenas em sua qualidade estética.

²⁷⁶ Depois de Stirner recorrer à etimologia de algumas palavras e mostrar que o cristianismo alterou o seu sentido original, ele escreve o seguinte: “A nossa língua foi-se ajustando ao ponto de vista cristão, e a consciência comum é ainda demasiado cristã para não se assustar com tudo o que não seja cristão [...]. É por isso que também uma palavra como ‘egoísmo’ [*Eigennutz*] é mal vista. [...] A singularidade-própria [*Eingeheit*] comporta tudo aquilo que é próprio [*Eigene*] e volta a honrar o que a linguagem do cristianismo desonrou”. *O único*, pp. 137-8 (pp.179-181).

se o mais importante é fazer-me entender e comunicar, eu só posso fazer uso dos meios *humanos* que estão à minha disposição por eu ser ao mesmo tempo *homem*. E, de fato, só *enquanto homem* eu tenho pensamentos; enquanto “eu”, sou ao mesmo tempo *desprovido de pensamento*. Aquele que não consegue libertar-se de um pensamento, é *apenas* homem, é um escravo da *linguagem*, essa instituição dos homens, esse tesouro do pensamento *humano*. A linguagem ou a “palavra” tiraniza-nos da forma mais cruel porque convoca todo um exército de *ideias fixas* contra nós. Se te *observares* a ti próprio ao refletires, constatarás que só progrides se te livrares a cada momento dos pensamentos e das palavras. [...] E só serás o teu eu próprio através desta ausência de pensamentos, desta desconhecida “liberdade de pensamento” ou libertação do pensamento. Só a partir dela tu chegarás a usar a língua como tua *propriedade*.²⁷⁷

Como pensamento e linguagem se coincidem, Stirner pode dizer que o pensamento só me é adequado enquanto ser social, enquanto homem. Por ser uma faculdade de origem social, o pensar (e, por conseguinte, a linguagem) carrega as marcas do convívio que o moldou e no qual ele se insere. Por isso quando se pensa, só pode fazê-lo enquanto homem (moderno); enquanto único é-se inacessível tanto a si quanto ao outro; sabe-se de si que se é o impensável capaz de ter pensamentos, o indizível capaz de falar – reconhecer isso é essencial porque a partir daí é possível ao mesmo tempo afirmar-se independente das estruturas racionais manifestas na comunicação, quanto valer-se delas da forma que aprouver, estando então em condições de proprietário da linguagem. Essa compreensão da linguagem e do pensamento ajuda a entender tanto o modo como Stirner emprega a língua alemã – com seus jogos de palavras e recurso a etimologias e neologismos – como a apropriação transformativa do dialeto hegeliano e jovem-hegeliano que ele emprega na elaboração de seu discurso filosófico, demonstrando o seu total descomprometimento com as exigências conceituais demandadas pelos protocolos linguísticos de seu entorno²⁷⁸.

Toda essa preocupação do filósofo em evitar fazer coincidir a linguagem com quem dela se vale tem por propósito reafirmar e ressaltar a tese de que o pensamento não se funda em si mesmo, mas tem no existente, com seus interesses e inclinações, o começo, meio e fim. Portanto, contra uma razão anônima, Stirner emprega a potência

²⁷⁷ *O único*, p. 271 (p. 377).

²⁷⁸ PATERSON, R.W.K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, 298.

existencial do corpo próprio em meio a um mundo já instituído em que a linguagem viciada pela metafísica e pelo convívio (consciência de rebanho) só pode me apreender enquanto humano, exigindo a minha submissão a suas demandas lógicas. Não é, portanto, casual Stirner dizer que em lugar da máxima apolínea “conhece-te a ti mesmo!” – que implicaria na redução do indivíduo a sua mera dimensão social e sua consequente adequação a ela – deveria estar no “pórtico de entrada do nosso tempo” o “valorize-te!”²⁷⁹, cujas consequências seriam coerentes com *a inversão dos modos habituais de ver as coisas* que coloca o ser sensível no lugar do pensar; uma forma de também dizer que não deve se limitar a interpretar o mundo porque a interpretação estaria sempre comprometida com esse mesmo mundo que se interpreta. O momento é outro, é o de se fazer valer como único, isto é, como proprietário. Mas isso não implica desprezar o pensamento, senão apenas reconhecê-lo em sua dimensão de instrumento dessa autovalorização.

Segundo Stirner:

As verdades são frases feitas, modos de dizer, palavras (*logos*); relacionadas ou dispostas num sistema, formam a lógica, a ciência, a filosofia. Para pensar e falar, preciso das verdades e das palavras, como preciso dos alimentos para comer; sem elas, não posso pensar nem falar. As verdades são os pensamentos dos homens depositados nas palavras, e por essa razão tão existentes como outras coisas, embora apenas para o espírito ou pensamento.²⁸⁰

Para o filósofo não se pode renunciar a atividade do espírito, assim como não se pode renunciar a dos sentidos, não é possível se livrar do pensar e nem do sentir²⁸¹. As verdades estão aí tais como as coisas, e como tais estão sujeitas ao mesmo destino que elas: a apropriação. Junto a essa constatação, Stirner encaminha o argumento no sentido de que a verdade precisa ser interpretada tal como foram os bens mundanos pelo cristão: como coisas passíveis de serem desvalorizadas. Segundo o filósofo, “tal como os bens do mundo, também os espirituais têm de ser desvalorizados”²⁸². Esse passo do argumento segue os mesmos critérios que pautaram a transição da antiguidade para a modernidade quando o mundo perdeu o seu valor para o cristão, revelando que com

²⁷⁹ *O único*, p. 247 (p. 342).

²⁸⁰ *Idem*, p. 272 (p. 379).

²⁸¹ Cf. *Idem*, p. 273 (p. 381).

²⁸² *Idem*, p. 272 (p. 379).

essa crítica Stirner acredita realizar uma abertura capaz de nos colocar frente ao limiar de outro momento histórico. Isso deixa evidente que o filósofo tem na passagem do mundo pagão para o cristão um modelo de transição histórica que segue com relativo rigor:

O cristianismo apenas retirou às coisas deste mundo a sua irresistibilidade, tornou-nos independentes delas. Do mesmo modo eu me elevo acima das verdades e do seu poder: sou tão sobrenatural como sobreverdadeiro. [...] *São palavras*, apenas palavras, tal como para o cristão as coisas mais não são que “coisas vãs”. Nas palavras e nas verdades (toda palavra é uma verdade, como afirma Hegel, de modo que não é possível *dizer* uma mentira) não há salvação para mim, como a não há para o cristão nas coisas e na sua vanidade.²⁸³

Essa comparação da verdade com coisas mundanas é importante e pode nos ajudar a mostrar qual é o foco da crítica stirneriana. Assim como as religiões pagãs mais materialistas da antiguidade foram superadas quando os bens mundanos se tornaram coisas vãs, a intenção aqui é superar a religiosidade da verdade como dimensão que a impede de ser interpretada como instrumento, desvalorizando o espiritual e apontando-lhe o nada como fundamento, ou seja, destituindo o pensamento e tudo a que ele se relaciona de existência em si e por si. Esse passo é coerente com a dialética da autoafirmação que previra que assim como anteriormente se encontrou detrás do mundo das coisas o espírito, superando então a antiguidade, também se chegará o momento em que detrás do mundo do espírito se encontrará o eu único e se superará a modernidade. Entretanto, não se tratará mais aí do *cogito*, seja em suas variações como unidade sintética da apercepção (o eu que acompanha todas as minhas representações); como o Eu de Fichte; como o espírito absoluto de Hegel ou, ainda, como o “homem” na acepção jovem hegeliana – seu último avatar –, mas sim de uma egoidade que se afirma em sua existência finita, concreta e irrepetível, baseando sua causa em nada.

O que está em questão aqui é minar a base de valoração da verdade: certa consciência metafísico-teológica presente na filosofia moderna via autoafirmação de um eu que em sua imanência absoluta transcende toda determinação objetiva e espiritual que poderia se pretender vinculante – tais como essas formas citadas de subjetividade ainda permitiam. Em um trecho bastante interessante, podemos ver Stirner articulando

²⁸³ *Idem*, p. 272 (p. 378-9).

os elementos derivados de sua interpretação do que seja a verdade e chegando à sua mais importante constatação: a verdade não possui valor em si, mas o seu valor repousa em última instância na capacidade (ou no poder) de quem o do que dela se vale. Aí vemos:

para mim os objetos são apenas material que eu uso. Estendo a mão e agarro uma verdade que ajusta à minhas necessidades. A verdade é, para mim, coisa certa, não preciso de suspirar por ela. 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. Desde que eu tenha gosto e força para pensar, toda a verdade me serve para trabalhar de acordo com as minhas capacidades. Para mim a verdade é “vã e vazia”, como para o cristão a realidade e a mundanidade. Ela existe exatamente como as coisas deste mundo continuam a existir, embora o cristão tenha demonstrado a sua nulidade; mas ela é vã porque o seu *valor* não está *nela*, mas *em mim*. *Em si*, ela *não tem valor*: a verdade é uma... *criatura*.²⁸⁴

Ou seja, o processo de tornar o pensamento propriedade do único precisa para se concluir que o indivíduo chegue a não-verdade do espírito através de um processo de desvalorização. Todo esse processo que poderíamos denominar “desteologização da filosofia” procura desembocar na afirmação (ou autoafirmação) do único como fonte de valor. Não é, portanto, a noção de verdade que Stirner questiona, mas o seu valor. Aqui a comparação da passagem da antiguidade para a modernidade é ainda esclarecedora: tal como as coisas mundanas não deixaram de existir após sua desvalorização pelo cristão, o mesmo se passará com a verdade. É isso o que significa a sua afirmação de que a verdade precisa ser apropriada, ou seja, tornada minha verdade. A partir desse ponto se chega a um total apagamento da transcendência, não restando mais nada a não ser imanência radical do único como um nada criativo e fonte de todo valor e sentido.

²⁸⁴ *Idem*, p. 277 (pp. 386-7).

7. Mas, afinal, o que é o único?

Na resposta a seus críticos, Stirner afirma haver um mal-entendido geral quanto ao que deva ser entendido pelo termo *único*. Em vista de saná-lo, situa já de início o único no interior da dialética entre o que é visado e o que é dito. Referindo-se a si mesmo na terceira pessoa, escreve: “o que Stirner *diz* é uma palavra, uma ideia, um conceito; o que ele *visa* não é nem palavra, nem ideia, nem conceito. O que ele diz não é o visado, e o que ele visa é inefável”²⁸⁵. Ou seja, contra Hegel, põe o único no interior da dialética entre a palavra e a coisa ao mesmo tempo em que a interrompe ao privilegiar o visado em detrimento do dito – impedindo o prolongamento da dialética que conduziria até a perspectiva absoluta hegeliana. Fica apenas com o elemento negativo: o inefável que Hegel nesse nível do discurso equaliza com o nada, com o irracional e falso etc. Ao privilegiar o visado, Stirner escolhe o elemento antitético que o discurso dialético hegeliano não pode tolerar sem mediatizá-lo – ou seja, que para Hegel só pode ser recuperado depois de uma infinidade de mediações que o esvazia das qualidades que Stirner quer manter: o único como foco perspectivador para qual todo e qualquer objeto se dá a conhecer como o meramente visado. Já contra Feuerbach, situa o único na fenda aberta por sua crítica ao mostrar os limites da linguagem, e dali, de onde as palavras cessam e se revela a existência em sua finitude, volta-se contra seu proponente, a fim de eliminar todos os resquícios idealistas que ainda persistem – como se Feuerbach não tivesse tido a coragem de tirar todas as consequências de suas conclusões ao eleger o ser como princípio de sua filosofia. O importante é entender que está em jogo aqui a afirmação do elemento negativo baseada em uma abordagem teórica (dialética) de inspiração baueriana. Em Hegel, esse elemento surge como o portador do visar ou o meramente visado (o nada); e em Feuerbach como o resistente ao pensamento, o seu ser-outro, restrito à sua unicidade e inefabilidade (o ser). É a partir daí que o criticismo stirneriano se institui, procurando responder cabalmente a questão moderna por excelência: “o que é o homem?”, mas cuja formulação adequada se deu apenas com os jovens hegelianos. Segundo sua interpretação, teria sido essa questão a responsável por impulsionar toda a dialética da modernidade – a que está condenada a

²⁸⁵ “Recensenten Stirners. Entgegnung an **Feurebach**, **Szeliga** und **Hess**.” In: *Stirner's Kleinere Schriften und Seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: “Der Einzige und Sein Eigenthum.”: Aus den Jahren 1842-1847*. Berlin: Schuster & Loeffler, 1898, p. 113. Doravante citado como “Recensões de Stirner”.

se perpetuar caso não se rompa com “o círculo mágico do cristianismo” que a constitui: a disparidade entre conceito e realidade.

Quando afirma, por exemplo, que o único sendo o meramente visado não suporta qualquer desenvolvimento conceitual, quer com isso por fim a essa mesma dialética, recorrendo ao outro da razão – o resistente, o não-idêntico – que ela não é capaz de integrar a si. Ele ainda se adianta a uma possível meta-crítica de inspiração hegeliana de que uma filosofia baseada na imediatez e inefabilidade do ser seria um contrassenso. Ora, Stirner não tem a intenção de fundar por esse meio uma ciência ou saber do único e nem sequer uma filosofia. Sendo o meramente visado, o único se apresenta como elemento antifraseológico por excelência. Seria antes, uma tentativa de aniquilar a pretensão da filosofia de dizer o mundo tal como ele é e como ele deveria ser, pretensão preta de consequências moralizantes. Qualquer tentativa de assumi-lo como princípio seria autocontraditória – e Stirner sabe muito bem disso. Ou seja, o único não se pretende uma filosofia, mas o fim da filosofia, a sua superação.

O único é – com certo tom de ironia e cinismo – a passagem tão desejada pelos jovens hegelianos da teoria à prática, a que ele chega ao reformular a questão “o que é o homem?”, substituindo-a pela “quem é o homem?”. Para Stirner, no “quem” a pergunta se responde a si mesma, pois “com a pergunta do ‘quê’” busca-se ainda “o conceito para realizar” enquanto na do “quem” ela deixa “de ser uma pergunta para se tornar a resposta presente já naquele que pergunta”²⁸⁶. Ou seja, aquilo que é visto como uma questão conceitual transforma-se ao se mudar o ponto de referência de onde ela é colocada: a resposta passa então a se oferecer *pessoalmente* naquele que indaga, deixando-se de apresentar como uma tarefa, como um dever-ser para se converter em vivência imediata.

Para Stirner, o objetivo da especulação – e acredita-se que aqui ele se refira aos jovens hegelianos – era encontrar um predicado que fosse o suficientemente geral para poder conter em si todos aqueles a que se aplica. Pensaram que o encontraram como o “homem”. Nesse caso, o predicado “homem” teria que ser tal que dele se excluísse o *dever*, pois se pretende com ele designar isso que cada qual é, ou seja, expressá-lo como *ser*. Mas não é isso o que ocorre. Stirner diz:

Ora, “homem” expressa realmente isto que cada um é. Entretanto, este o quê é apenas a expressão para o geral (*Allgemein*) em cada um, para aquilo que cada

²⁸⁶ O único, p. 286 (p. 399).

um tem em comum com os demais, mas ele não é a expressão de cada um, ele não exprime quem cada um é. [...] O predicado “homem” cumpre a tarefa dos predicados de exprimir completamente o sujeito, mas, pelo contrário, não se suprime assim exatamente a subjetividade do sujeito ao não dizer quem, senão apenas o quê o sujeito é?²⁸⁷

Confrontado a pretensão do conceito com seu fracasso – pois quando diante do quem (o devir) se revela insuficiente –, Stirner pode proceder à sua dissolução no único. Ou seja, o predicado pode dizer o que sou (“homem”), mas não pode dizer quem sou (único). Todos deveriam poder se manifestar por meio desse predicado como sujeitos, isto é, todos deveriam poder se conservar aí como “o quem” da frase, e não só como “o que”. Mas isso não é possível, porquanto o conteúdo que o predicado pretende agregar ao sujeito não é produzido pela subjetividade desse sujeito: a objetividade que o predicado se arroga só se realiza a custa de sua exclusão. Para o filósofo, o conteúdo da frase, por exemplo, “tu és ‘homem’”, não procede do predicado, mas do sujeito que – e este é o sentido de toda a argumentação – é refratário a qualquer conceitualização. O sujeito que aí se apresenta enquanto o meramente visado é inapreensível pela linguagem e pensamento, fazendo com que o conteúdo real da frase só se encontre fora do mundo discursivo. Ou seja, seu conteúdo só pode se dar no modo do “quem” que devido a sua peculiaridade existencial tem uma total aversão a qualquer tentativa de formalidade conceitual. A impossibilidade de conceitualizá-lo está assim de acordo com a noção de uma egoidade finita, transitória, autodissolvente e *única*, que, em razão disso, é o lugar da não-identidade – todas qualidades que constituem sua nadidade. O “tu” a que o juízo se refere não pode existir pela segunda vez, nem sequer no plano conceitual-linguístico²⁸⁸. Ele só pode existir uma única vez *corporalmente* – reportando-se claramente ao vocabulário da alienação. Portanto, o conteúdo real da frase, “o quem” que ela somente pode visar, só se apresenta em sua autoprodução corporal enquanto um este-aqui-agora, exclusivo, real e concreto. Com isso fica claro a contraposição aludida acima por Stirner entre ser e devir. Ao ser corresponde um juízo de identidade (“tu és ‘homem’”), mas referente ao devir (“tu és único”) não é possível qualquer predicado válido. Sobre o quem da pergunta não se pode formular nada, a não ser recorrer a um “juízo absurdo”, tautológico, vazio. Dizer que “tu és único” é o mesmo que dizer “tu és

²⁸⁷ “Recensões de Stirner”, p. 117.

²⁸⁸ *Idem*.

tu”. Um juízo desdenhado pelos lógicos que conduz a própria lógica enquanto frase, segundo Stirner, a encontrar seu fim²⁸⁹. Ou seja, este “tu” enunciado és tu mesmo enquanto único e corpóreo que, por estar em constante processo de se tornar o conteúdo real da frase, mostra-a sempre aquém de te esgotar. O nome único quer assim ser a enunciação última e moribunda sobre tu; uma enunciação que se converte em visada (*Meinung*), negando-se enquanto frase no ato de se afirmar; por fim, uma frase que permanece interditada, muda ao conteúdo que ela pretende expressar em sua integralidade. Stirner conclui o seguinte:

Tu – único! Que conteúdo está ainda aí para o pensamento, para o juízo? Nenhum! – Quem ainda quiser derivar do único como de um conceito um conteúdo próprio de pensamento; quem visa que com o “único” esteja expresso quem tu és; prova justamente que acredita na frase, porque a reconhece não como frase, ao indicar que procura nela um conteúdo próprio. Você, o impensável e o inexprimível, é o conteúdo da frase, o seu proprietário (*Eigner*), a frase personificada. Você é o quem, o isto (*Der*) da frase.²⁹⁰

Stirner seria então antes “a confirmação de uma tendência pelo seu clímax”, embora “antitético”, do que uma ruptura²⁹¹. Em outros termos, ele continua – ainda que radicalizando, é bem verdade – a intenção jovem hegeliana de introduzir na filosofia a parte concernente ao homem real, concreto e individual. Até então, para ele, os jovens hegelianos tinham-se vangloriado disso. Mas não é possível falar do “homem real e individual” recorrendo a generalidades²⁹². Seria, portanto, mais apropriado lançar mão de uma designação que permita que o designado permaneça aí o essencial. O termo único vem para cumprir essa função. A vantagem frente a outros conceitos estaria no fato de que ele não é determinado por relação com nada como a “espécie” ou o “espírito” com que poderia adquirir um caráter determinado. Diferentemente dos conceitos de “Ser, Pensamento, Eu” que – embora sejam indeterminados em sua origem – adquirem determinação por intermédio de outros conceitos, o único como um conceito anti-conceitual não pode possuir qualquer determinação. Mas é nessa indeterminação completa que o único tem a capacidade de nos “reenviar a um conteúdo que se encontra

²⁸⁹ *Idem*, p. 118.

²⁹⁰ *Idem*.

²⁹¹ ARANTES, P. E. “Entre o nome e a frase”, p. 390.

²⁹² “Recensões de Stirner”, p. 113.

fora e além do conceito”²⁹³. Os adversários falham exatamente nesse ponto: quando buscam dar-lhe uma definição, chegam exatamente no contrário daquilo que se visa ao empregar o nome único, criticando como nonsense o seu próprio engano fixado na forma de conceito. Para Stirner,

Com o único o reino das ideias absolutas, isto é, das ideias que tem um conteúdo ideal próprio, conclui-se da mesma forma que com o nome vazio de conteúdo apaga-se o conceito e o mundo dos conceitos.²⁹⁴

Assim, não se pode ter no único um princípio sob o qual se poderia erigir um sistema filosófico, “avesso a todo desenvolvimento discursivo, o Único não esta na origem de nenhuma ‘série conceitual’(...) pelo contrário, todo desenvolvimento conceitual encontra no Único o seu ‘fim’”²⁹⁵. Para nosso filósofo, não se pode ter com o termo único mais pretensão do que quando se chama alguém pelo nome de batismo:

Stirner chama o único e diz simultaneamente: os nomes não te nomeiam; ele lhe expressa quando lhe chama único e, completa, que, no entanto, o único é apenas um nome; ele visa qualquer coisa diferente disso que ele diz, mais ou menos como aquele que quando te chama Ludwig não visa um Ludwig em geral, senão a ti mesmo, para quem ele não tem nenhuma palavra.²⁹⁶

Nesse parágrafo nota-se algo interessante. Vemos aí o filósofo se remeter simultaneamente à crítica nominalista que Feuerbach faz a Hegel na ocasião da polêmica sobre o estatuto ontológico do ser da certeza sensível e ao que já havia escrito em *O Único* quando, lançando mão de uma afirmação de caráter teológico, diz:

De Deus diz-se que “os nomes não O nomeiam”. O mesmo se aplica a mim: não há *conceito* que sirva para me dar expressão, nada do que me apresentam como a minha essência me esgota; são apenas nomes.²⁹⁷

²⁹³ *Idem*, p. 113.

²⁹⁴ *Idem*, p. 115.

²⁹⁵ ARANTES, P. E. “Entre o nome e a frase”, p. 398.

²⁹⁶ “Recensões de Stirner”, p. 115.

²⁹⁷ *O único*, p. 286.

Aludir a ontologia feuerbachiana e a uma afirmação inspirada na teologia negativa não é sem propósito. Com isso, Stirner revela que, para manter o único refratário à linguagem – embora discorra sobre ele em muito mais de uma centena de páginas – é preciso abordá-lo sob a ótica de uma espécie de ontologia negativa que encontra no nome único o conceito, cuja estrutura anti-conceitual permite se referir, ainda que mediado pelo negativo, ao conteúdo real da frase; conteúdo que, por sua vez, teria a propriedade de eliminar a frase enquanto frase quando deixa que por meio dela se manifeste o conteúdo como o ser em sua concretude real e inefável. Assim como “o nome é a palavra destituída de conteúdo que somente o visado pode lhe conferir um”²⁹⁸, o mesmo vale para o termo único: ele é apenas um nome que só quem por ele é nomeado pode atribuir-lhe um conteúdo real. Com o nome único, Stirner acredita realizar uma das pretensões de Feuerbach: integrar na filosofia o seu-outro, superando-a.

Segundo Arantes, “Tal como Feuerbach, Stirner concentra a operação crítica na oposição do Nome à Frase”²⁹⁹. Entretanto, para o filósofo, Feuerbach continua apesar de tudo fraseológico demais. O nome “homem”, cuja pretensão é a de ser “o nome de todos os nomes”³⁰⁰ para se oferecer como princípio capaz de reformar a filosofia – e aqui se esboça a preocupação filosófica fundamental subjacente ao conflito entre a antropologia feuerbachiana e o anti-humanismo stirneriano –, continua sendo fruto de uma especulação idealista, abstrata, fraseológica, que deve ser substituído pelo crítico e anti-especulativo único. “Para Stirner o nome Homem ainda é uma frase, a derradeira frase”³⁰¹ que deve ser criticada para que o indivíduo em sua singularidade própria possa entrar em cena. E nisso estaria a vantagem do único: sua força crítica consiste no fato de ele ser um nome³⁰².

A dialética a que Stirner recorre para que o único se mostre como essa espécie de anti-conceito capaz de nos remeter ao outro da razão apóia-se no fato de o nome ser uma palavra que não vincula conteúdo. Ao não poder exprimir nada, na proposição “tu és único” presenciamos apenas a designação de um sujeito que não pode ser expresso pela linguagem devido a sua peculiaridade existencial. Enquanto o meramente visado, o sujeito que integra essa frase desmente-a em sua pretensão, negando-a assim enquanto frase. Mas é somente ao não dizer nada que o predicado “único” esboça algo a respeito

²⁹⁸ “Recensões de Stirner”, p. 115.

²⁹⁹ ARANTES, P. E. “Entre o nome e a frase”, p. 391.

³⁰⁰ FEUERBACH, “Tesis provisionales para la reforma de La filosofia”, p. 84.

³⁰¹ ARANTES, P. E. “Entre o nome e a frase”, p. 390.

³⁰² Cf. *Idem*.

do sujeito. O conteúdo real do nome “único” só pode ser recuperado como negativo, só aparece como negação do enunciado geral que a princípio visava exprimi-lo em sua unicidade. No entanto, ele não é recuperado aí como é em si; nem poderia, pois a intenção de anunciar o que é desprovido de objetividade deve fracassar, já que é característica do conteúdo na frase “tu és único” ser refratário a uma determinação discursiva. Só nesse fracasso é que o juízo “tu és único” tem validade, porque só quando o caráter afirmativo da proposição se nega por si mesmo é que a unicidade pode ser reconhecida naquilo que a princípio deveria apresentar positivamente o conteúdo. Portanto, a unicidade aparece como algo real a desvelar-se em sua inadequação a uma totalidade que lhe é hostil: a generalidade própria do campo da linguagem, do discurso, do *logos*. O conceito, o predicado etc., em suma, o discurso, anula a unicidade mediante uma identificação genérica e horizontal. E mesmo esse visado que compõe a proposição “tu és único” deve ser compreendido em termos inteiramente instantaneístas. Isso quer dizer que o juízo “tu és único” que perdura no tempo – o juízo universal –, que não se esgota no momento em que é proferido, faz com que aquele a que se refere seja a cada instante diferente de si mesmo. Apenas no instante é o que se é efetivamente. Intuir algo no tempo é intuir seu desvanecimento; é ter a experiência de algo que é no modo do não sendo mais, o mesmo que intuir o nada – basta lembrar o que Hegel tinha a dizer sobre a verdade das coisas sensível que sequer os animais estão dela excluídos. Logo, a experiência que se tem mediante o emprego de tal juízo é antes a do desvanecimento daquilo que se visa. O juízo quando de seu emprego particular indica antes a negação de muitos outros casos possíveis para seu uso e não a indexação de um caso exclusivo, imediato e isolado de outros como poderia parecer. O juízo como expressão do visado é aquilo que permanece no desvanecimento do conteúdo real em constante processo de vir a ser, ele é, por isso, indiferente ao próprio designado e incapaz de alcançar o que só pode permanecer no ser-outro do pensamento aquilo que é. Assim, a consciência na tentativa – e cabe-nos ressaltar: fadada ao fracasso – de surpreender o ser visado no emprego do conceito “único”, apenas nos indica com isso o não-ser daquilo que se pretendia que a princípio ascendesse à palavra em sua plenitude.

Segundo Arantes, o “estilo repetitivo do raciocínio que se autocancela a cada passo, seguindo o ritmo alternante do *paradoxo do inominável*: o referente (único) é inominável (“nomes não te nomeiam”) e o termo que o enuncia (*ausspricht*) sem

exprimi-lo que o nomeia sem nomeá-lo, é apenas um nome”³⁰³, caracteriza o desenvolvimento argumentativo stirneriano. Dele vemos brotar o irracionalismo do solo do inefável como condição para que o ser da vida se manifeste em sua imediatez. O único somente pode resguardar a integridade de sua existência imediata como pólo perspectivador por meio desse expediente ao outro da razão, ao meramente visado, o nada. Só a partir daí ele pode surpreender o pensamento – resgatando tudo sobre o que pretende legislar – como o inessencial e proceder assim a sua reapropriação, superando a filosofia como pensamento que é alheio – e até mesmo contrário – à vida. Stirner então conclui que:

A ciência pode ser absorvida enquanto vida pelo único na medida em que seu o quê (*Das*) se torna neste ou naquele (*Der und Der*) que não mais se procura na palavra, no logos, no predicado.³⁰⁴

Portanto, apoiado na incapacidade de se anunciar aquilo que se visa no emprego do nome “único”, Stirner procede a um dos passos mais significativos de sua filosofia. Assumindo o nada como seu conteúdo, o único se revelar como a verdade manifesta do mundo fraseológico que o precede e que lhe é ainda contemporâneo. Segundo Stirner, com sua “nudez e despojamento” vem à tona “a nudez e o despojamento dos conceitos e ideias que se mostram em pleno dia” e “a ostentação vã” que os filósofos alemães – em particular os jovens hegelianos – deles ainda fazem. Mas “o único é a frase sincera, irrefutável, aberta: ele é a pedra angular de nosso mundo de frases, desse mundo cujo ‘começo é o verbo’”³⁰⁵, porque com o único a ausência de conteúdo constitutiva de toda frase “sagrada e sublime” é assumida afirmativamente: ele realmente não diz nada, e, portanto, ele já não é mais uma frase; é vida. Dessa forma, “ele é efetivamente o que as frases pomposas dos adversários são incapazes de ser, acarretando assim a derrocada da fraseologia”³⁰⁶ de seus colegas, contemporâneos e predecessores. Portanto, a filosofia alemã depara-se no único com o seu fim enquanto sua verdade realizada (ou revelada) como *nada*. Isso de certa forma serve de chave interpretativa para a sentença com que Stirner inicia e conclui seu livro: “eu fundei minha causa em nada”. Tal sentença teria o mérito de revelar que aí não é só tratado algo cuja origem (filosofia) e

³⁰³ *Idem*, p. 393-394.

³⁰⁴ “Recensões de Stirner”, p. 118.

³⁰⁵ *Idem*, p. 115.

³⁰⁶ *Idem*, p. 116.

dissolução (único) se efetiva no nada³⁰⁷, mas que *O Único e sua Propriedade* tem a pretensão de ser a última palavra – que ironicamente frustra a intenção de toda palavra em dar um conteúdo real ao pensamento –, se não de toda a filosofia moderna, e em particular a alemã, pelo menos daquele processo de decomposição do Espírito Absoluto iniciado por Strauss: o jovem-hegelianismo³⁰⁸.

³⁰⁷ Deleuze interpreta de forma interessante esse *nada* a que filosofia stirneriana chega, não tecendo um comentário exatamente dessas passagens que acabamos de citar, mas que não deixa de ser relevante para a discussão que aqui se esboça, ele diz: “Stirner é o dialético que revela o niilismo como a verdade da dialética”, *op. cit.*, p. 227. Voltaremos a essa discussão com mais detalhe no último capítulo.

³⁰⁸ Stirner em um ensaio denominado “O falso princípio de nossa educação” datado de 1842 – portanto, dois anos antes da publicação de *O único* – escreve que a tarefa de nosso tempo era a de encontrar uma palavra que melhor lhe correspondesse: “Como nossa época luta pela palavra que lhe expresse o espírito, muitos nomes vêm à tona reclamando ser o apropriado”, mas, “sem a nossa intervenção, a época não trará à luz a palavra apropriada”. *op. cit.*, p. 63 (p. 9). Parece que Stirner acredita tê-la finalmente encontrado...

Capítulo III

A dialética do liberalismo.

O humano como dimensão sociopolítica e sua contraposição crítica: a associação de egoísta

Provavelmente, um dos momentos de *O único* em que se torna mais explícito o modo como Stirner entende a dialética a que a modernidade esta circunscrita (especialmente em seus desdobramentos práticos) é aquele dedicado à análise das três formas adotadas pelo liberalismo: político, social e humano. Nesse trecho, ficam claras as inversões sofridas pelas conquistas emancipatórias da modernidade em seu desenvolvimento, quando novas formas de dominação – cada vez mais sutis e totalizantes – seguiram-se como consequências inevitáveis do empenho moderno em institucionalizar (isto é, realizar com base em uma filosofia do sujeito) o conceito que creem corresponder a sua verdadeira essência: o homem.

Para o liberalismo, o conceito “homem” representa a autocompreensão que o moderno tem de si mesmo. Ao pensar-se como o homem, ele se representa sobretudo como um ser racional, livre e igual, e como tal pretende encontrar sua (auto-)expressão concreta na realidade. A racionalidade – no caso aqui aquela com respeito a fins e autorreferencial que sustenta as formas de subjetividade hipertrofiada (cidadão, trabalhador, “homem”) que reclamam por sua realização – aparece então como a condição pela qual o ideal de igualdade e liberdade pode se realizar. Isso delineia um quadro interpretativo (um grande relato, cujos pressupostos remontam ao cristianismo, particularmente o de matiz protestante) que regula a luta pela institucionalização desse ideal. E como não poderia ser diferente, é o descompasso entre o conceito “homem” e a realidade que acredita expressá-lo adequadamente, que dá o ritmo do progresso dialético do liberalismo.

No texto stirneriano, esse descompasso apresenta-se sempre, do ponto de vista do liberal, como desigualdade (egoísmo). Uma vez que a universalidade que o conceito se arroga não pode se justificar se ela permitir que a seu lado a finitude reclame também o seu direito, uma dialética é desencadeada procurando dar conta dessa disparidade. Stirner a descreve mais ou menos nos seguintes termos.

Primeiramente, o liberalismo procurou combater a desigualdade no nível político, abolindo a arbitrariedade da “vontade pessoal” (*Eingenwille*) no exercício do poder ao deslocá-la para uma instância geral e impessoal: o Estado. Contudo, não se aperceberam que a sociedade civil oferecia ainda um refúgio para a desigualdade, acolhendo-a na forma de propriedade privada (*Eigentum*). Disso se seguiu a descontentamento dos socialistas. A Revolução promoveu a igualdade política, mas manteve a desigualdade de posse. Os socialistas viram que o combate à desigualdade e, portanto, a emancipação, é antes de tudo uma tarefa social. Por isso, desejam depositar a propriedade em mãos elas também impessoais: a sociedade. Mas a despeito do esforço do liberalismo social em promover a igualização por meio da abolição da propriedade, a desigualdade ainda se vê salvaguardada de seu total aniquilamento na *Eigenheit*³⁰⁹. Ora, “do mesmo modo que a vontade própria e a propriedade se tornam *impotentes*, o mesmo tem também de acontecer à *Eigenheit* ou ao egoísmo”³¹⁰, conclui então o liberalismo humano. Para ele, nenhum traço de desigualdade deve ser tolerado, pois caso contrário o conceito “homem” não pode se realizar. “Será propriedade apenas o dinheiro e os haveres, ou será cada opinião (*Meinung*) uma coisa minha (*Mein*), própria (*Eigenes*)?”³¹¹, pergunta-se o liberal humanista. A resposta a que chega é clara: se a tarefa imposta pelo tempo não foi suficientemente resolvida no nível político, e sequer no social, é porque ainda há a necessidade de uma total mudança nos padrões da consciência (ou seja, uma espécie de reforma) para que se efetive a emancipação humana. Mediante esta conclusão, a consequência só pode ser uma: devemos substituir a nossa consciência própria (privada e egoísta) por uma universal, a nossa autêntica consciência-de-si: o homem. Logo, assim como foi tornada impessoal a vontade (com o liberalismo político) e a propriedade (com o liberalismo social), o mesmo deve se passar com a consciência individual. O liberal humanista entende que para efetuar de fato a concreção do conceito, renunciada só parcialmente naquelas tentativas, é preciso tornar a consciência também algo de geral para que ela se apresente como *veículo* adequado da universalidade.

³⁰⁹ Nota-se que neste contexto o termo *Eigenheit* adquire uma conotação mais “idealista”, assinalando o lugar de onde o mundo é perspectivado pelo visar (*Meinen*), ou seja, o lugar de nascimento da opinião (*Meinung*) do indivíduo.

³¹⁰ *O único*, p. 106 (p. 137).

³¹¹ *O único*, p. 105 (p. 136).

Ainda que possamos reconhecer nas entrelinhas dessa dialética uma gradual des-apropriação da individualidade³¹², as transformações sofridas pelo liberalismo que reconfiguram as conquistas emancipatórias da modernidade em novas formas de dominação são mais bem explicitadas pelo próprio Stirner quando ele as resume nos seguintes termos:

O liberalismo político superou a desigualdade entre senhor e servo, deixou as pessoas *sem senhor*, anárquicas. O senhor foi agora afastado pelo indivíduo, “o egoísta”, para se tornar um fantasma: a lei ou o Estado. O liberalismo social supera a desigualdade de posse, dos pobres e dos ricos, e os deixa *sem posse* ou despossuídos. A propriedade é retirada ao indivíduo e atribuída a um fantasma chamado “sociedade”. O liberalismo humanista deixou as pessoas *sem Deus*, ateístas. Por isso o Deus de cada indivíduo, o “meu Deus”, teve de ser abolido. De fato, o fim dos senhores é igualmente o fim dos servos, o fim da posse o fim das preocupações e o fim de Deus o fim dos preconceitos, pois com o senhor desaparece o servo, com a posse vai-se a preocupação com ela, com o Deus enraizado em nós acabam-se os preconceitos; mas, assim como o senhor ressuscita enquanto Estado, reaparece também o servo na figura do súdito; como a posse se torna propriedade da sociedade, isso gera uma nova preocupação sob a forma do trabalho, e como o Deus, agora o homem, se torna um preconceito, daí nasce uma nova fé, a fé na humanidade ou da liberdade.³¹³

Para entendermos melhor como essas transformações decorrentes do modo como cada forma de liberalismo concebeu a superação da desigualdade e, conseqüentemente, da maneira como pensaram a institucionalização de *o* homem (com sua correlata repercussão sobre o indivíduo, pois é disso que trata o texto stirneriano), passemos então a ver a progressão dialética do liberalismo mais de perto, para logo em seguida, analisar a estratégia que Stirner elege para interromper essa dialética calcada na estrutura autorreflexiva do conceito “homem”, o sujeito da história: a associação de egoístas.

³¹² O que equivale à sua des-potencialização e progressiva dissolução na universalidade. Isso servirá para Stirner como ponto de vista de onde pode proceder o *salto dialético* para a “associação de egoístas”. Ou seja, a própria supressão do individual pelo universal preparará a condição de possibilidade de sua dissolução.

³¹³ *O único*, p. 117 (pp. 153-4) – tradução alterada.

1. O liberalismo político: a des-apropriação da vontade própria

Como já aludido acima, este primeiro modo adotado pelo liberalismo pretende resolver o problema da desigualdade com a emancipação política. Para Stirner, toda a dialética que se segue parte de uma simples constatação: “os nossos avós [iluministas] consideravam-se ‘homens’, e como tal quiseram ser vistos [*angesehen*]”³¹⁴. O modo como os burgueses do século XVIII se autoavaliavam não encontrava respaldo no modo como eles eram tratados (reconhecidos) sob o *Antigo Regime*. Esse descompasso entre o conceito que eles haviam formado a respeito de si mesmos (expressando com o liberalismo sua autocompreensão) e a realidade sociopolítica sob a qual viviam deflagra uma luta por sua superação. O ponto decisivo dessa luta, Stirner localiza no momento quando os súditos tomaram a consciência de que eram eles os *verdadeiros proprietários* e não os governos: a Revolução Francesa.

Na medida em que o governo solicitou ao “terceiro estado” que “concedessem” aquilo que estava em suas mãos (a propriedade), isso levantou dúvidas sobre o suposto caráter absoluto do governo. Em lugar de afirmar o princípio de que era ele o proprietário supremo, o governo permitiu que se concluísse que “quem precisa que alguma coisa lhe seja ‘concedida’ não pode ser visto [*angesehen*] como absoluto”³¹⁵. Com isso, a ilusão de um governo absoluto se desfez, e os súditos passaram a exigir o direito de se autogovernar, considerando-se não mais como meros súditos, senão como cidadãos de uma nova ordem sociopolítica.

Essa mudança na autocompreensão dos modernos, que está na base do processo revolucionário deflagrado pelo “material inflamável da propriedade”, o filósofo retrata recorrendo a uma citação de Bailly, em que lemos:

“se vós não podeis dispor da minha propriedade sem meu consentimento, muito menos podereis dispor da minha pessoa e de tudo aquilo que diz respeito à minha posição espiritual e social. Tudo isso é propriedade minha, como o pedaço de terra que cultivo, e eu tenho o direito e o interesse de ser eu próprio a fazer as leis”.³¹⁶

³¹⁴ *O único*, p. 82 (p. 103).

³¹⁵ *Idem*, p. 84 (p. 106)

³¹⁶ *Idem*.

Mas o que nos importa não é a citação em si – embora nela já se deixe antever a relação estreita entre *propriedade, direito e poder*, tão cara a Stirner que a vê fundamentando a dialética do liberalismo –, mas as considerações que ele faz logo em seguida. Aí podemos notar o diagnóstico stirneriano da inversão a que a conquista de emancipação (no caso, a política) se submeteu:

Das palavras de Bailly poderia deduzir-se que agora *cada um* é proprietário. O que aconteceu foi que, em vez do governo, em vez do príncipe, a *nação* se tornou proprietária e senhora. A partir de agora, o ideal é o da “liberdade do povo”, do “povo livre”³¹⁷.

Stirner nesse trecho não só ressalta o primeiro autoengano – do ponto de vista de sua própria filosofia, é claro – presente na Revolução, mas também a sua causa.

Dizer que a nação é a proprietária é dizer que ela é a fonte do Direito e não o indivíduo. Algo semelhante pode ser dito sobre a liberdade do povo: dizer que ele é livre é dizer que ele tem agora “o direito e o interesse” de se submeter a uma lei dada por ele mesmo, ou seja, só o povo é fonte de liberdade. De modo um tanto contraintuitivo de nossa perspectiva democrática atual, o filósofo vê nisso não exatamente um ganho, mas uma perda. Isso porque *o povo* – e esse é o ponto importante da argumentação que se segue – nada mais é do que o *terceiro estado* que se universalizou em nação e se institucionalizou no Estado – em particular, o grupo que detinha aí a propriedade e, portanto, o poder: a burguesia. Entender esse passo do argumento stirneriano é imprescindível para a compreensão da transformação do servo em cidadão (súdito), da universalização de seu *status* em Estado, e as implicações disso sobre o indivíduo.³¹⁸

A Burguesia lutou para superar a o estado de desigualdade em que se encontravam. Essa desigualdade foi interpretada pelos liberais como uma forma de privilégio. Combater os privilégios que a nobreza desfrutava entra então na ordem do dia, e a senha para isso era: todos somos iguais, pois todos somos igualmente humanos. O conceito “homem” vem a desempenhar um papel fundamental na luta pela igualdade,

³¹⁷ *Idem.*

³¹⁸ Cf. *O único*, pp. 86-7 (pp. 109-10).

porque é sobre ele que se assenta a noção de Direito (*Recht*) posto em contraposição ao de privilégios (*Vorrecht*).³¹⁹

Já no início do texto dedicado ao liberalismo político, Stirner descreve o que denomina de “discurso da burguesia”³²⁰ apontando para o Estado liberal como algo que se baseia no reconhecimento recíproco dos indivíduos enquanto cidadãos que não mais aceitam ser tratados de modo desigual – isto é, do modo desumano como eram tratados *antes* da Revolução:

Quem vir em nós outra coisa que não homens será visto por nós, não como homem, mas como desumano (*Unmensch*), e como tal será tratado; pelo contrário, quem nos reconhecer (*anerkennt*) como homens e nos proteger do perigo de sermos tratados de forma desumana, a esse veneramo-lo como nosso protetor e patrono. Unamo-nos então, e protejamos o homem em cada um de nós; se assim for, encontraremos na nossa *união* a proteção necessária, e em nós, os *unidos*, a comunidade daqueles que conhecem a sua dignidade humana e se unem na sua qualidade de “homens”. A nossa unidade é o *Estado*, e nós, os que nos unimos, formamos a *nação*. [...] Dedicai-vos totalmente ao homem autêntico, à nação ou ao Estado. Assim, sereis considerados como homens e tereis tudo o que é do homem; 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.³²¹

O Estado aparece então como a entidade capaz de garantir na forma jurídica esse reconhecimento mútuo. E como ele faz isso? Concedendo direitos aos indivíduos que correspondam ao conceito “homem”, isto é, tratando-os igualitariamente como cidadãos. Assim, o Estado se revela a realização concreta da igualdade e liberdade na

³¹⁹ É interessante como Stirner joga com as palavras nesse contexto. Não só aludindo às similaridades entre as palavras *Stand*, *Staat* e *status* – a que nos referimos no parágrafo anterior –, mas também com as palavras *Vorrecht*, *Recht* e *Unrecht*, para ressaltar ainda mais o caráter “ideológico” (isto é, relativo, condicionado, dependente etc.) da universalização burguesa. “A burguesia é herdeira dos estados (*Stände*) privilegiados. De fato, o que se passou foi que os direitos dos Barões que lhe foram retirados por serem ‘usurpações’, passaram para a burguesia. Porque agora ela dava pelo nome de ‘nação’. Todos os ‘privilégios’ foram entregues ‘nas mãos da nação’. E com isso deixaram de ser ‘privilégios’: passaram a ser direitos”. *O único*, p. 85 (p. 107) – *tradução alterada*. No alemão a partícula *vor* é equivalente ao nosso prefixo *pré*, o que nos permite inferir que, para Stirner, o *direito* não seria mais do que o *privilégio* apresentado em sua verdade (isto é, superado), adquirindo destarte sua completude e tornado-se, por isso, incontestável ao universalizar-se: “contra o direito, assim como contra *um* direito, de nada vale sustentar a alegação de que ele seria ‘torto’ (*Unrecht*) [...] Para chamar-lhe de torto seria preciso contrapor-lhe um *outro* direito e com este medi-lo”. *Idem*, p. 85 (p. 108) – *tradução alterada*.

³²⁰ Cf. *Idem*, p. 83 (p.104).

³²¹ *Idem*, p. 83 (pp.103-4) – *tradução alterada*.

acepção burguesa: igualdade perante a lei e liberdade mediante a lei. Mas o que significa isso? Stirner denomina-o de a segunda fase do protestantismo porque o indivíduo – enquanto cidadão, o protestante em sua feição política – entra numa relação não mediatizada com sua essência (o “homem”) projetada no Estado.

Dessa forma, a noção de igualdade e de liberdade passam a se inter-relacionar de tal modo que o filósofo se vê como que obrigado a tratar os dois temas sob a mesma rubrica: “a *sujeição* do indivíduo ao Estado e às suas leis” ³²².

Notemos bem: Stirner entende a emancipação política que se seguiu à Revolução do mesmo modo como entende o desenvolvimento da liberdade religiosa após a Reforma. Nesta não estava em questão livrar-se definitivamente da religião, mas antes eliminar as mediações (as hierarquias católicas) que se interpunha entre o fiel e Deus. Feuerbach representaria a conclusão dessa ambição protestante – do ponto de vista teórico – na medida em que, ao destituir Deus de sua transcendência (isto é, depois de ter superado sua alienação), colocou definitivamente os indivíduos em relação direta com seu ideal (o “homem”). Algo semelhante pode ser dito da liberdade política – que do ponto de vista prático, representaria o humanismo em sua dimensão política. O liberalismo seria animado pela mesma lógica protestante subjacente ao humanismo na medida em que também almejou colocar o indivíduo em relação direta com sua essência. Só que agora faz isso por meio do repúdio das mediações que se interpunha entre os indivíduos e o poder central. Eliminando as diversas esferas (corporações, nobreza, clero, etc.) que mediavam a relação dos indivíduos com o poder centralizado – e, por isso, davam à monarquia antiga uma característica política peculiar, “limitada” e “estamental”, em termos stirnerianos ³²³ –, a revolução colocou o indivíduo em relação direta com o Estado, transformando-o em cidadão no mesmo sentido que leigo fora transformado anteriormente pela reforma em clérigo. ³²⁴

Portanto, o Estado liberal aparece como resultando do mesmo anseio protestante de se livrar de mediadores para se “religar” ³²⁵ diretamente a uma entidade espiritual. Essa entidade surge agora na forma da “constituição política”. Ela representa para Stirner a alienação da vontade individual. É, portanto, a ocasião em que o Estado

³²² *Idem*, p. 88 (pp.103-4)

³²³ Cf. *Idem*, p. 85 (p.108). Para Stirner, só mediante a ação revolucionária da burguesia ela transformou-se realmente em “absoluta”, cumprindo aquilo que “os tempos pediam”. Cf. *Idem*, p. 85 (p.108).

³²⁴ Cf. *Idem*, pp. 86-9 (pp. 108-13) e também um comentário sobre isso em ARVON, H. *op. cit.*, pp. 80-1.

³²⁵ Aludimos aqui a uma das possíveis etimologias da palavra “religião” que se suponha derivada do latim “*religare*”, significando então algo como o reatar laços com a esfera do sagrado. Dado o contexto, essa etimologia é bem conveniente.

passa a ser pensado pelo liberal como sujeito – o único dotado “legitimamente” de vontade – ao passo que os indivíduos, na medida em que reconhecidos só como cidadãos, são considerados meros momentos da autoconstituição e autoapoderamento desse macro-sujeito. Stirner aborda essa alienação da vontade individual por dois pontos de vista.

Quando pensamos nos indivíduos em geral, a alienação se dá especialmente na assembleia, no momento em que eles se submetem à “vontade geral”. Stirner é taxativo: não há compatibilidade possível entre o eu e qualquer forma de regime político, nem sequer o democrático. Todo Estado é sempre uma forma de despotismo porque só subsiste pela ausência de *vontade própria*. A lei que representa “aquilo que em uma sociedade é de direito”, ou seja, que é a manifestação da vontade tida por legítima, não pode corresponder perfeitamente à vontade do indivíduo, primeiramente porque

todas as formas de governo se fundam no princípio de que todo o *direito* e todo o *poder* pertencem à *totalidade do povo* [...], e é absolutamente indiferente saber se quem exerce esse “*poder* de Estado” é, se isso fosse possível, o povo como *coletivo* de todos os indivíduos, se só os representantes desse coletivo, quer eles sejam muitos, como nas aristocracias, quer apenas um como nas monarquias. Em todos os casos existe um coletivo acima do indivíduo, e esse coletivo tem um poder que se diz legítimo, ou seja, que é o próprio *direito*.

Em segundo lugar, nas repúblicas, ainda que a lei busque sua legitimidade no próprio procedimento que a institui, cuja intenção só lograria êxito – supuséssemos – caso fosse ela a exata representação da vontade de cada indivíduo, ainda assim ocorreria uma alienação. Stirner se pergunta:

não ficaria eu preso, hoje e depois à minha vontade de ontem? Neste caso a minha vontade ficaria petrificada [...]. A minha criatura, isto é, uma determinada expressão de vontade, tornar-se-ai no meu tirano, e eu, seu criador dotado de vontade, ficaria tolhido no meu desenvolvimento e na minha dissolução.³²⁶

³²⁶ *Idem*, p. 156 (p.206)

Em suma, o filósofo entende a liberdade de tal forma em sua radicalidade, que a autodeterminação individual não pode encontrar limite sequer nela própria. A constante propensão à autodissolução (e à dissolução de positivities) a que o indivíduo se lança, a única marca de sua livre automanifestação, vai lhe contrapor necessariamente, no curso do tempo, à sua vontade feita lei. Por essas razões, qualquer forma de governo só subsiste pela ausência de vontade própria³²⁷.

Em outro contexto, é o príncipe que vem lhe servir de exemplo para descrever o processo de des-apropriação da vontade. O “príncipe constitucional” representaria bem a seus olhos as razões pelas quais o constitucionalismo pode ser considerado como a forma de governo mais coerente com o princípio religioso protestante. Aí veríamos o indivíduo não só em relação não mediada com sua essência institucionalizada no Estado, mas ainda subjugado a “um poder puramente espiritual” – e, para Stirner, sabemos, “o cristão obedece apenas *ao espírito*”. Com o deslocamento da vontade pessoal para uma vontade geral, ninguém mais tem o privilégio de “ordenar”, isto é, de exercer seu poder arbitrariamente sobre os demais, nem sequer o príncipe que antes fora o detentor supremo do poder. Tal como qualquer outro indivíduo, ele de agora em diante se encontra restringido em sua ação a uma mesma lei que domina por sua impessoalidade:

Com a monarquia constitucional chegou ao fim o poder individual – ou seja, a figura de um soberano realmente *dotado de vontade*; por isso, domina agora a *liberdade individual*, a independência de toda a dominação individual, de alguém que me pudesse dominar com seu *tel est mon plaisir*. Esta é a forma de vida estatal perfeitamente *cristã*, uma vida espiritualizada.³²⁸

Assim, o constitucionalismo liberal representaria o momento em que a noção de liberdade moderna – tributária do cristianismo – se consumaria. Da mesma forma que outrora o indivíduo era chamado a se fazer instrumento da vontade divina, agora deve o mesmo, mas como expressão da vontade do deus mundano: o Estado³²⁹. Mas em ambos os casos existe a clara pretensão de se conservar a responsabilidade do indivíduo para não anular a sua dimensão moral. No entanto, não devemos nos enganar. Quer seja

³²⁷ Ademais, é essa conclusão que serve de premissa para suas críticas, cuja consequência prática é a *insurreição*. Cf. adiante, na última seção deste capítulo.

³²⁸ *O único*, p. 90 (p. 114).

³²⁹ Cf. *Idem*, p. 84 (p.105).

com relação a Deus, quer seja só com relação à lei, Stirner entende essa conservação da responsabilidade, tanto do indivíduo comum quanto do príncipe, maculando o âmago da noção burguesa de liberdade:

Dispões de liberdade individual aquele que não tem de responder perante *ninguém*. Nesse sentido – e não é possível fazer outra leitura – não é apenas o detentor do poder que é individualmente livre, isto é, *não responsável perante os homens* (“perante Deus”, diz ele, é responsável), mas todos aqueles “que só são responsáveis perante da lei”.³³⁰

Continuar a responder perante algo seria então a decorrência lógica da própria noção de liberdade sustentada pelo liberalismo político. Embora a concepção burguesa de liberdade tenha a clara intenção de ser, por um lado, meramente negativa – na medida em que postula como sua condição a independência de interferências externas³³¹ –, por outro, revela-se também dependente de uma noção positiva³³² – na medida em que uma ação só é considerada livre quando é a expressão de nosso verdadeiro eu racional, isto é, de nossa humanidade. Na verdade, essa ambigüidade é mesmo o que define em geral o liberalismo; doutrina que coincide com a ascensão da burguesia e com o racionalismo³³³. É importante não só ver a lei como configurando aos olhos de Stirner a alienação da vontade própria, mas também representando a contradição a que o liberal se enreda quando tenta efetuar o seu ideal de liberdade impregnado como está com a noção de “autoexpressão”³³⁴:

Só quem serve uma causa e “se lhe entrega de corpo e alma” poderá alcançar a verdadeira liberdade. E essa causa era, para as cabeças pensantes, a... *razão*,

³³⁰ *Idem*, p. 89 (p. 113).

³³¹ A esse respeito Stirner claramente escreve: “A liberdade da burguesia é a liberdade ou a independência da vontade de outra pessoa, é a chamada liberdade pessoal ou individual; pois o ser pessoalmente livre significa apenas ser tão livre que nenhuma outra pessoa pode dispor da minha, ou que aquilo que eu posso ou não posso fazer não depende de decisão pessoal de outro”. *Idem*, p.90 (p. 114).

³³² Como uma liberdade moral, “liberdade adentro de certos limites”. *Idem*, p. 62 (p. 73).

³³³ Cf. o contexto no qual encontramos a seguinte passagem: “Seu objetivo é o do estabelecimento de uma ‘ordem da razão’, de um ‘comportamento moral’, de uma ‘liberdade moderada’, e não a anarquia, o vazio legal, a *Eigenheit*”. *Idem*, p. 88 (p. 111).

³³⁴ Não só o emprego desse termo, mas toda essa nossa observação sobre a natureza da liberdade moderna burguesa como essencialmente negativa (mas não no sentido usual devido sobretudo a Isaiah Berlin), devemos à Charles Taylor, particularmente à passagem em que ele sustenta que mesmo em pensadores diferentes, como os clássicos do liberalismo, ou mesmo Rousseau, Kant e Marx, ao pensarem a liberdade como autodependência, necessariamente a pensam como um tipo de capacidade de agir independentemente de influências exteriores, isto é, como liberdade negativa. Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade Moderna*, São Paulo: Edições Loyola 2005. p. 193.

essa mesma que, como o Estado e a Igreja, fornece leis universais e agrilhoa o indivíduo com a ideia de humanidade. É ela que determina o que é “verdadeiro”, o que deve servir de guia e orientação. E não há melhores seguidores da razão do que os leais servidores que, enquanto servidores do Estado, são os primeiros a ser reconhecidos como bons cidadãos.³³⁵

E em outro momento, no contexto em que analisa o Estado liberal como ideal burguês, ressaltando com certo tom de ironia o sentido expressivista do chamado a ser-se um cidadão, Stirner escreve:

É preciso renunciar a *si* e viver apenas para o Estado. [...] Este tornou-se, assim, a verdadeira pessoa, perante a qual se esvai a personalidade singular: eu não tenho vida, porque ele vive em mim.³³⁶

Portanto, mediante a lei, o liberal acredita que todos nós não só estaríamos livres do arbítrio de outrem, mas determinando-nos a nós mesmos porque expressando através de sua obediência nossa verdadeira identidade. O aparente paradoxo presente na afirmação irônica de que “o servidor obediente [do Estado] é o homem livre!”³³⁷ é com isso desfeito, revelando-nos o seu sentido fundamental: ao assumir a identidade de cidadão estamos – aos olhos do liberal – nos autodeterminando com base em nossa humanidade. A observância das leis é tida então como condição de possibilidade dessa nova concepção de liberdade, mas não só, pois garantindo que ao respeitá-la estamos dando vida a uma forma de subjetividade que pelo caráter racional que ela deve possuir garantiria igualmente que estamos sujeitos a uma e mesma norma que vale por sua universalidade. E, assim, não só a liberdade se encontraria assegurada, como também a igualdade. Ora, se para o liberal ser livre significa o estar sujeito só à *lei* que não mais se confunde com a *ordem* que ainda se deixava ser um instrumento arbitrário de vontade pessoal (violência, poder), isso também significa ser igual, porque todos doravante só estão responsabilizados diante dela.

Vemos que a noção burguesa de liberdade depende do fato de ser em boa parte positiva, isto é, de ser devido à noção de lei que ela defende uma liberdade dentro de limites circunscritos racionalmente; mas cujo real sentido é ainda essencialmente

³³⁵ *O único*, p. 87 (pp. 110-11).

³³⁶ *Idem*, p. 84 (p. 105).

³³⁷ *Idem*, p. 87 (p. 110).

negativo, pois estabelece esses limites a fim de evitar qualquer “intrusão pessoal na esfera do outro”: a que o burguês logo classifica como uma arbitrária intromissão no raio de ação alheio. Tanto o indivíduo comum quanto o príncipe são doravante livres nesse sentido, porque não mais sujeitos à arbitrariedade de outrem e, por isso, igualmente impotentes e sem vontade própria³³⁸. Portanto, já não há mais como existir indivíduos privilegiados. Toda lei de agora em diante vale exatamente pelo seu caráter universal, sob o qual todos estão igualmente chamados a engendrar uma e a mesma subjetividade correspondente. Logo, com o Estado constitucional, é superada a desigualdade estamental contra “o qual se rebelou o sentimento burguês”³³⁹. Diante dele todos são iguais: cidadãos, filhos a imagem e semelhança do pai. Quanto a essa conquista liberal da igualdade, Stirner escreve:

o Estado trata também de forma igual todos os seus filhos (é a “liberdade burguesa, ou política”); entre si, cada um que trate de se arranjar com os outros, isto é, de entrar na *concorrência*.³⁴⁰

Há nessa citação dois aspectos que gostaríamos de chamar a atenção. Primeiramente, é o caráter religioso do Estado aludido aqui por Stirner. Assim como na religião todos são iguais porque filho do mesmo Deus, algo semelhante se passa com o Estado: ele se afigura como um deus secular diante do qual todos deverão ser tratados como iguais. O refrão revolucionário “igualdade e liberdade” nesse contexto adquire o significado de uma transformação da teologia (cristã protestante) em antropologia (teologia política³⁴¹), passando a sustentar ideologicamente a forma de organização social nascente. Assim, as noções de liberdade e igualdade, além de co-originárias, são consideradas uma espécie de secularização da igualdade perante Deus. Stirner vê a igualdade de direito como consequência daquele mesmo processo convergente de “desdivinização do espírito” e “espiritualização do mundo” que abordamos

³³⁸ No entanto – e esse é o núcleo da crítica stirneriana –, a igualdade de todos, assim como a liberdade de cada um, apenas se mantém na concepção liberal caso se aceite que só a um princípio abstrato e geral (a razão impessoal) pode se atribuir real autodeterminação. Cf. *Idem*, p. 88 (pp. 111); princípio este que em nossa ação daríamos expressão como meros veículos seu, e só na hipótese de preenchermos adequadamente as condições a ele associadas, a condição de sermos cidadãos – como veremos é a inadequação entre o homem (a antropologização liberal da razão impessoal dos racionalistas) e sua expressão que colocará em movimento a dialética do liberalismo.

³³⁹ Cf. *O único*, p. 83 (p. 105).

³⁴⁰ Cf. *O único*, p. 91 (p. 116).

³⁴¹ No sentido de que houve uma transposição para a esfera política de conceitos teológicos por meio de um processo de secularização dos mesmos.

anteriormente³⁴². Por essa perspectiva, ela aparece como sendo “outra forma de ‘igualdade cristã’, ‘a igualdade dos irmãos, dos filhos de Deus, dos cristãos, etc’ – em suma, *fraternité*”³⁴³, que só se efetiva sob a soberania de um deus mundano.

Sobre essa natureza divina do Estado, são-nos esclarecedoras as palavras atribuídas a Hegel nos adendos aos parágrafos 258 e 272 da *Filosofia do Direito*, auxiliando-nos a compreender os motivos que levaram Stirner a sustentar tal tese. Nesses adendos, lemos que no Estado o indivíduo não deve querer nada que não seja a expressão do “racional em si e por si”, cuja realização se dá como lei; “e – segundo Taylor, comentando a concepção hegeliana de Estado – uma vez que o Estado tem a sua ‘verdade’ como uma expressão da razão universal na forma da lei, conduz o indivíduo consigo rumo a sua vocação última”³⁴⁴, que é o de ser a corporificação adequada do Espírito, do qual o indivíduo deve se reconhecer apenas como um veículo. Ora, para Hegel, o Estado precisa ser reconhecido como “o mundo que o Espírito se deu” ou mesmo “o caminho de Deus no mundo” para se realizar como vontade racional e autoconsciente, e isso ocorre só na medida em que “o saber e o querer” de indivíduos expressam uma vida universal, cujo sentido os transcende, quando obedecem a lei. Disso se segue o dever de “adorar o Estado como uma divindade terrena”³⁴⁵. E tal qual uma divindade, o Estado também precisa de seus fiéis, e eles surgem na figura do cidadão³⁴⁶. E aqui entra a consideração do segundo aspecto: assim como os fiéis – pelo menos sob o catolicismo – levavam uma vida profana ao lado da sagrada, o mesmo se passa com o burguês que, ao lado de sua vida como cidadão, é-lhe *permitido* (legitimado) levar uma vida egoísta em outra esfera – o mercado:

Na nossa comunidade de nação e Estado, nós somos apenas homens. O modo como nos comportamos enquanto indivíduos, os impulsos egoístas que nos possam mover, isso diz respeito à nossa *vida privada*; à nossa vida *pública*, ou como membro de um Estado, é *puramente humana*. Tudo o que de desumano

³⁴² Cf. cap. 1.

³⁴³ *O único*, pp. 150-1 (pp.198-9). Na sequência desse trecho, Stirner ainda escreve: “quando a Revolução declarou a igualdade um ‘direito’, refugiou-se em território religioso, na religião do sagrado, do ideal”.

³⁴⁴ TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade Moderna*, p. 70.

³⁴⁵ HEGEL, *Principio de la filosofía del derecho*. “adendos” aos §§ 272 e 258.

³⁴⁶ É por essa razão que a entrada na arena histórica da exigência de que efetivemos essa nova forma de subjetividade: a cidadania, a fim de deixarmos de sermos egoístas, dá o caráter moralista que a política adquire aos olhos de Stirner, ele escreve: “Este tornou-se, assim, a própria [*eigentlich*] pessoa, perante a qual se esvai a personalidade singular: eu não tenho vida, porque ele vive em mim. Por isso, comparada com o autointeresse [*Selbstsucht*] anterior, a nova atitude era mesmo desinteressada e *impessoal*. Diante deste deus – o Estado –, todo egoísmo desaparecia; perante ele, todos eram iguais: era, sem mais diferenças, homens, nada mais que homens”. *O único*, p. 84 (p. 105) – tradução alterada.

ou “egoísta” possamos ter é rebaixado à condição de “coisa da esfera privada”, e separamos claramente o Estado da “sociedade civil”, onde o “egoísmo” promove sua essência [*Wesen*].³⁴⁷

E seria exatamente por razão dessa cisão que a política adquire frente aos cidadãos uma natureza religiosa, a ponto de Stirner poder concluir que, numa época verdadeiramente política, servir esse deus mundano é agora uma nova forma de culto religioso³⁴⁸. E assim como o fiel se idolatra como um outro na religião, na política, o indivíduo faz o mesmo. O Estado é o seu si substancial adorado como um Deus secular – algo muito próximo daquilo que Marx sustenta em *A Questão Judaica*.

Aí ele diz que seria pelo dualismo a que o indivíduo está submetido sob as condições engendradas pela propriedade privada que se atribui um aspecto religioso à vida política. Isso porque a emancipação política – uma emancipação ainda parcial – forçou o homem a ter uma vida dupla. De um lado, ele deve continuar a levar uma vida profana na sociedade civil, cuja marca é o egoísmo da vida material do dia-a-dia; de outro, ele é chamado a viver, enquanto cidadão, sua vida genérica no Estado. Só que enquanto cidadão, ele só é “o membro imaginário de uma soberania imaginária”, mas que em face dela sua vida “individual-sensível” revela-se “carente de verdade”. Achando-se “despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal”, o indivíduo – devido ao fato de não ter ainda se tornado um “ser genérico real” – replica em nível político a alienação religiosa: “A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, porém como um ser estranho, distinto do homem real, esta é, na democracia, realidade sensível, presente, máxima secular”. E, na medida em que o diagnóstico de Marx se revela fauerbachiano, a solução proposta também o é. Para ele “somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico [...], somente então se processa a emancipação humana”, pois assim se realiza efetivamente aquilo que na vida política atual é apenas uma verdade abstrata.³⁴⁹

³⁴⁷ *Idem*, p. 83 (p. 104) – tradução alterada.

³⁴⁸ *Idem*, p. 84 (p.105).

³⁴⁹ Cf. Marx, K. *A Questão Judaica*, 5 ed., São Paulo: Centauro, 2005. pp. 23, 30, 42. Texto, aliás, que Stirner conhecia e que mereceu sua atenção em uma crítica rápida a seu humanismo feuerbachiano expresso pelo emprego da noção de ser-genérico (*Gattungswesen*), que lhe soará como um novo dever-ser: “Para me identificar plenamente com o homem, inventou-se e postulou-se uma exigência: tenho de me tornar um ‘efetivo ser-genérico’”. Cf. *O único*, p. 141 (p. 184).

Portanto, o aspecto religioso do Estado, derivado como vimos da cisão entre burguês e cidadão, revela-nos algo bastante interessante: a lógica autorreferencial em que se funda o Estado liberal. Essa lógica é a responsável por deslocar para a sociedade civil, não mais como vontade própria, e sim como propriedade, a desigualdade. Pelo fato de o Estado só conceder direitos (que é o *seu* direito), quer dizer, emancipar e tornar formalmente igual a quem a ele se dedica (paga impostos, trabalha, respeita às leis, etc.), ajuda-nos a entender *quem* é o autêntico cidadão. Para Stirner a resposta é simples. Com a Revolução

quem foi liberto não foi o *homem singular* – e só este é o homem –, mas o *cidadão burguês*, o *citoyen*, o homem *político*, que por isso mesmo não é o homem, mas o exemplar do gênero humano, mais particularmente um exemplar do gênero burguês, um *cidadão livre*.³⁵⁰

Ou seja, em lugar de vermos aí um processo de liberação do indivíduo – argumento próximo do já empregado acima –, vemos apenas a libertação do burguês, cujos interesses passam a ser garantidos *no* e *pelo* Estado. E é esse o significado do liberalismo político: é o burguês, enquanto cidadão, relacionando-se consigo mesmo, com a sua essência (ou poder) institucionalizada no Estado – daí sua veneração a este deus mundano, numa espécie de narcisismo, em cujos desdobramentos do lado ideológico (filosófico) temos o Estado justificado com o conceito “homem”, representando o fundamento de legitimidade do Direito; e, do lado prático (político), o Estado sendo visto como aquela entidade que concede o Direito, que reconhece, visando garantir com isso o seu próprio poder: a propriedade burguesa. Para Stirner, as razões históricas disso são claras:

Quem agiu de modo histórico-universal na revolução não foi o *indivíduo*, mas um *povo*: a *nação*, soberana, queria atuar em tudo. Um *eu* imaginário, uma ideia, como é a da nação, entra em cena e age, ou seja, os indivíduos prestam-se a ser instrumentos dessa ideia e agem enquanto “cidadãos”³⁵¹.

Pelo que ficou dito da equivalência entre a nação e a burguesia, e que o cidadão não passa do burguês em vestes universalistas, entende-se porque a sociedade civil

³⁵⁰ *O único*, p. 92 (p. 117).

³⁵¹ *Idem*, p. 92 (p. 117) – tradução alterada.

aparece garantida pelo Direito. Em suma, Stirner pode dizer que o burguês é aquilo que é por *força* e *graça* ³⁵² do Estado. Na Revolução, teve-se então apenas a institucionalização de um instrumento de dominação, cujo intuito principal era o de salvaguardar a propriedade (burguesa) com a “a liberdade, igualdade e fraternidade” (cidadania) que ela engendrou. O Direito teria tão-somente a função de legitimar esse estado de coisa (*status*) nascente, não sendo mais que a expressão do poder desse grupo social que se universalizou, e que ao fazer isso, alienou-o de si, convertendo-o em *direitos* contra os *privilégios* feudais ³⁵³.

Em outras palavras, o “direito dos homens” declarado na Revolução não passou de algo que visava apenas legitimar as suas próprias premissas e consequências. Mas se a burguesia só tem a garantia de sua propriedade – e tudo o que dela se segue, inclusive a liberdade – tão-somente pelo seu próprio poder, doravante alienado no Estado, algo interessante acontece. Stirner vê nisso uma contradição. Nessa nova situação gerada pela emancipação política, não é o indivíduo que se torna proprietário, mas uma generalidade: o Direito. Isso já se deixa ver em suas consequências: se “as coisas, de fato, não me pertencem então a mim, mas ao direito” ³⁵⁴, diz Stirner, é porque a propriedade só pode ser mantida mediante a alienação do poder de um agrupamento de indivíduos (proprietários) que ao se universalizar como grupo viu garantido em forma jurídica apenas o seu interesse de grupo e não individual. Por isso, para Stirner, a conclusão é a de a coisa só se torna própria nesse contexto social por meio de uma ficção, de uma *ideia fixa*, que a legitima; ela não é propriedade de *fato*, mas apenas de *direito* ³⁵⁵. Mas dessa maneira, a propriedade privada se revela como uma espécie de feudo concedido ao burguês que deve se portar como um súdito. Há assim uma relação

³⁵² Duas palavras que Stirner faz equivaler em muitos contextos a *Direito*. Por um lado, quer com isso ressaltar seu caráter religioso e, por outro, assinalar o poder como seu fundamento ontológico.

³⁵³ Cf. *O único*, pp. 217-8 (p. 297), quanto à forma como Stirner entende que se dá a alienação do *poder* que o converte em *direito*. Ademais, interpretando assim a interconexão entre poder, propriedade e direito, Stirner acredita revelar a existência de uma relação necessária entre eles, cuja expressão se encontra nesta quadra histórica concretizada no Estado. Com isso, ademais, ele acredita demonstrar qual é a verdade da relação entre proprietário e não-proprietário dentro de um Estado liberal: uma relação de poder, isto é, uma relação essencialmente política, que, por razões históricas, se transmutou em dominação econômica. Ou seja, para Stirner, seria o regime burguês de propriedade que – como manifestação de uma dada forma de relação de poder – fez originalmente da economia, uma questão política, isto é, tornou-a *economia política*.

³⁵⁴ *O único*, p. 218 (p. 297).

³⁵⁵ Stirner diz o seguinte em algumas passagens: “a propriedade privada vive por graça do *direito*. Só nesse âmbito ela tem a sua garantia” *O único*, p. 198 (p. 269); e em outro momento: “a propriedade intocável e *sagrada* nasceu precisamente sobre esse terreno, é um *conceito jurídico*”. *Idem*, p. 219 (p. 299).

de suserania e vassalagem entre a burguesia e o Estado, fazendo do sistema político moderno uma verdadeira “monarquia burguesa”³⁵⁶.

Como a propriedade só é propriedade mediante a existência do Estado liberal, a dominação burguesa se equivale então à dominação estatal³⁵⁷. Sem ele, a dominação exercida não se efetivaria porque careceria do “título legal” que garante sua legitimidade. Nesse contexto de análise, a dominação estatal acaba também por se equivaler à dominação econômica, revelando-a, em essência, como uma dominação política³⁵⁸. A conclusão não poderia ser outra – e a mesma que liberalismo social não hesitará de elaborar: “o Estado assenta na *escravidão do trabalho*. Quando o *trabalho* se tornar *livre*, o Estado está perdido”³⁵⁹, por isso, esse estado de coisa precisa ser abolido.

2. O liberalismo social: a des-apropriação da propriedade

Entendido claramente como a antítese da forma anterior de liberalismo, o liberalismo social surge também da necessidade de se superar as desigualdades como insuficiências que ainda impedem a plena concretização do conceito – com a diferença de agora estarem localizadas a nível social.

No primeiro parágrafo do trecho que é reservado à análise dessa nova fase do liberalismo, Stirner nos apresenta aquilo que servirá de mote para todo o seu restante – seja no que concerne à descrição que faz do discurso socialista ou mesmo à sua crítica. Aí lemos:

Somos homens que nasceram livres, mas, para onde quer que olhemos, vemos como nos transformaram em servos de egoístas! Deveríamos tornar-nos egoístas também nós? Deus nos livre! O que queremos é impossibilitar que existam

³⁵⁶ Cf. *O único*, p. 96 (p. 122).

³⁵⁷ Dominação de um único estamento social que se hegemonizou em detrimento de outros. Cf. *O único*, pp. 86-7 (pp.109-10).

³⁵⁸ A ênfase stirneriana no caráter político-ideológico da dominação mais do que no econômico não deixa de lhe conferir certo caráter também ele ideológico – e é sobre esse caráter que Marx centrará fogo em suas críticas.

³⁵⁹ *O único*, p. 96 (p. 123).

egoístas, fazendo deles todos “miseráveis”: queremos que todos não tenham nada, para que tenham “tudo”.³⁶⁰

Notemos bem. Do ponto de vista social, é uma vez mais a noção de homem que vem em auxílio para avaliar o estado de desigualdade e sujeição que ainda se interpõe à plena realização da igualdade, revelando-nos o seu liberalismo; do ponto de vista stirneriano, a solução sugerida pelos socialistas só vem a piorar o quadro quando se recusam em romper com a lógica autorreferencial do conceito “homem” tornando-se eles mesmos os egoístas. Ou seja, a solução socialista vai na mesma linha daquela promulgada pelo liberalismo político: procura-se combater a desigualdade (o egoísmo) na imposição da impessoalidade; outrora fora a vontade pessoal o alvo; agora é a vez da propriedade. Se anteriormente recorreu-se ao Estado, aqui recorre-se à sociedade. Se lá o problema da arbitrariedade da vontade foi resolvido tornando os indivíduos igualmente *impotentes*, aqui a solução é torná-los igualmente *miseráveis*. A propriedade deve, portanto, tornar-se também ela impessoal nas mãos da sociedade, pois se revelou o lugar que ainda abrigava a desigualdade.

O liberalismo social entende essa desigualdade que resistiu à nivelção operada pela revolução na substituição dos privilégios feudais pelo direito como resultado da insuficiente coerência com que trataram a noção de igualdade. Pensá-la como igualdade entre *peessoas*³⁶¹ não é o bastante para realizá-la. Stirner aborda esse problema em termos de uma contradição que não foi superada pelo liberalismo político devido ao caráter meramente formal com que tratavam a igualdade. Ele escreve:

Aqui topamos com uma contradição: como pessoa, ninguém é menos que outro, e no entanto uma pessoa *tem* aquilo que outra não tem, mas gostaria de ter. Teremos de concluir que uma pessoa é mais do que outra, porque aquela tem o que precisa e esta não, aquela é rica e esta é pobre. [...] O que temos a fazer é levar até o fim aquilo que ficou a meio. À nossa liberdade em relação à pessoa do outro falta ainda a liberdade em relação àquilo de que a pessoa do outro pode

³⁶⁰ *Idem – tradução alterada.*

³⁶¹ Aqui o termo “pessoa” é equiparado por Stirner com o de “cidadão”. Acreditamos que de forma intencional, a fim de servir a seus propósitos críticos de assinalar o caráter burguês-liberal que a política adquiriu, a seu ver, no período pós-revolução, quando os indivíduos foram reduzidos a meros portadores de direito de propriedade. Mas isso não é casual, ele está aqui se apoiando em teses defendidas por Hegel. Sabemos que o próprio Hegel diz em sua *Filosofia do Direito* que a noção de igualdade só diz respeito à igualdade entre pessoas. Isso significa que a igualdade nada mais é do que uma permissão formal, válida para todos, de poder fazer das coisas (*sache*) sua propriedade, uma vez que só por meio da propriedade é que o indivíduo pode atribuir uma dimensão objetiva à sua vontade; dimensão esta a qual ele está ontologicamente propenso a constituir, e que será, na sequência do desenvolvimento, o objeto de reconhecimento mútuo. Cf. HEGEL, *Principio de la filosofía del derecho*, §§ 41 a 53.

dispor, àquilo que tem em seu poder pessoal, em suma, a liberdade em relação a “propriedade pessoal”. Temos então de abolir a *propriedade pessoal*. [...] A propriedade deve ser impessoal, pertencer à... sociedade.³⁶²

Ou seja, o comunismo, para ultrapassar a unilateralidade do conceito burguês de igualdade, só pode fazê-lo definindo o homem, não mais como pessoa, senão como trabalhador.

Se no liberalismo político, o indivíduo ainda encontrava respaldada pelo direito uma distinção formal entre aquilo que ele é privadamente – cuja existência foi restringida à sociedade civil – e aquilo que é *para os outros* (sujeito de direito e deveres legais, em suma, cidadão, pessoa); no social, esse dualismo é suplantado pela identificação factual do indivíduo com aquilo que ele só é para os outros: trabalhador. Isso apenas é possível porque o comunista, muito mais universalista do que o burguês, vê o valor da existência de cada um no fato de ser condicionada pela a dos demais. Essa relatividade da existência individual, a dependência mútua entendida enquanto liberdade como limitação recíproca, vale como a verdadeira essência. Quer dizer, para o liberal social,

a nossa dignidade e a nossa essência não consiste em sermos todos *igualmente filhos* do Estado [...] mas em existirmos todos *uns para os outros*. Esta é a nossa igualdade: nós somos iguais [...] pelo fato de todos sermos *trabalhadores*. O que nos importa não é o que nós somos *para o Estado*, isto é, cidadão, a nossa cidadania, mas aquilo que somos *uns para os outros*, o fato de cada um de nós só existir através do outro [...] O *sermos trabalhadores* é a base da nossa dignidade e da nossa... igualdade.³⁶³

Vemos que dessa forma, as duas concepções liberais partilham da mesma convicção: que nossa igualdade se situa no fato de *sermos* sempre *para-um-outro* – seja esse outro o Estado ou a Sociedade³⁶⁴. Isto é, o indivíduo é reduzido à relação na qual ele se

³⁶² *O único*, p. 97 (p. 124).

³⁶³ *O único*, p.98 (pp. 125-6).

³⁶⁴ É interessante ver o que Hegel escreve em *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), *Volume III, a Filosofia do Espírito*, São Paulo: Loyola, 1995, §490. Aí ele diz que a pessoa se realiza enquanto tal, na medida em que há na propriedade “um retorno de mim a mim na exterioridade” mediatizado pelo reconhecimento de outrem: “tenho o ser-aí de minha personalidade, no ser de outra pessoa, na minha relação a elas, e no ser reconhecido por elas”. Ou seja, o ser-para-outro constitui o fundamento da vida social. Stirner tem nisso e na sua correlata noção de reconhecimento o objeto privilegiado de suas críticas de cunho “anarquista”. Quanto isso, cf. também nosso trabalho anterior

encontra inserido e submetido à normatividade que daí brota como se essa fosse sua essência.

Essa interpretação do universalismo presente no liberalismo em geral, baseia-se no fato de que, tal como no cristianismo, o que realmente conta é o espírito (conceito) que habita em nós, em vez de nós mesmos. Somente ele é a medida de nossa igualdade e, portanto, apenas ele pode ser considerado algo verdadeiramente substancial – quer dizer, *reconhecido*. O que importa não é o indivíduo em sua existência concreta e irreprodutível, “com os seus pensamentos, decisões e paixões”. Tudo isso é considerado “coisa [*Sache*] privada”, “coisa para si”. Mas assim o meu eu – escreve Stirner – só existe “enquanto ‘coisa para ti’” enquanto “o conceito do gênero a que pertenço” quando já não é de modo algum um eu “de carne e osso, mas um ser irreal, o fantasma, ou seja, um *homem*”³⁶⁵. Dessa forma, os diferentes estágios em que o princípio de igualdade se pretendeu pleno, procederam sempre em base do mesmo engano que desde os princípios do cristianismo se repete: os diversos indivíduos só foram considerados iguais “na medida do *espírito* que esperávamos encontrar neles”. Isso atribuiu historicidade ao princípio de igualdade. O humanismo de tipo feuerbachiano pensa ser o momento final dessa história, mas não se dá conta de que é apenas mais uma variação do mesmo erro, na medida em que a humanização do divino perpetrada por Feuerbach não está isenta da mesma falha que impulsionou toda a sua dialética. Ora, “se o [espírito] divino não nos esgotou, como é que o [espírito] humano alguma vez dará expressão plena àquilo que nós somos?”³⁶⁶. Pois, de acordo com Stirner, é na diferença que está a realidade concreta do eu, e ela não pode ser esgotada conceitualmente, em um ser-para-outro. Contudo – e esse é o cerne de sua crítica –, é sobre este conceito fantasma que o liberalismo vai erigir todo seu edifício teórico, cujo custo é a violência reducionista das peculiaridades do sujeito único a um denominador comum (seu conceito) que mais nega os indivíduos do que diz *realmente* algo a respeito deles.

Stirner pode recorrer a esse tipo de argumento porque se baseia em uma concepção nominalista do ser. A constatação de um eu cuja realidade é pré-linguística, ou melhor, de que, quando muito, a linguagem não faz nada mais do que escolher e, em

quando argumentamos que a noção stirneriana de autoafirmação visa a se contrapor a noção hegeliana de reconhecimento, cujo critério do reconhecer e do ser reconhecido, a pretexto de imanente e crítico, seria uma positividade (o homem) que viria só a ratificar o *status quo*, sendo, aliás, o fundamento de legitimidade da dominação do Estado. *SUBJETIVIDADE E DOMINAÇÃO (a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna)*, pp. 49-52.

³⁶⁵ *O único*, p.140 (p. 182).

³⁶⁶ Cf. *O único*, p. 140 (pp. 182-3).

seguida, colocar em conceitos uma única dimensão da existência – generalizando-a como sendo todo o ser – possibilita a Stirner criticar esse procedimento metonímico – para nos expressar com os gramáticos – que está na base da teorização dos liberais (cristãos em vestes seculares). Tal procedimento – que toma a parte pelo todo e, nesse caso, a propriedade pelo proprietário – consiste em se abstrair de toda a particularidade, e em seguida generalizar aquilo que é similar a todos, afirmando falsamente como o ser real o que não é nada além de um pensamento. Para Stirner, o igual é a menor parte de cada um. Em suas próprias palavras: “o sermos seres humanos é uma ínfima parte de nós, e só tem importância na medida em que é uma das nossas *qualidades* [*Eigenschaften*], ou seja, nossa propriedade [*Eigentum*]”³⁶⁷. Assim, aquilo que eu poderia ter em comum com o outro não passa de uma de minhas propriedades, ou seja, de um de meus aspectos acidentais apropriados no curso da vida. Só a minha existência concreta lhe dá algum sentido e valor. Não existe para Stirner uma substância comum e anterior aos indivíduos a que eles poderiam ser reconduzidos conceitualmente. Entretanto, é isso que o liberalismo quer, e por isso “faz [como a religião cristã] do que é meu algo de transcendente, [...] transforma o que é meu, as minhas qualidades e a minha propriedade, em algo de estranho – concretamente uma ‘essência’”³⁶⁸, com a qual o liberal, tal como outrora o crente com relação ao seu Deus, deve se relacionar. Isso significa para Stirner que com o liberalismo temos a última consequência “do ponto de vista cristão”, pois a sua forma de racionalidade se mantém, na medida em que o liberalismo ao continuar a prestar “pouca atenção ao que tu és *privatim* [...], só vê em ti o que tu és *generatim*. [...] Em ti, ele não te vê a *ti*, mas o *gênero*, não João ou Conrado, mas o homem, não o efetivo e único, mas apenas a tua essência ou o teu conceito, não o corpo mas o *espírito*”³⁶⁹. Ou seja, o liberalismo não lida com o que eu sou enquanto indivíduo real e concreto, senão apenas com que há de mais universal em mim: a substância a que fui reduzido quando escolheram apenas uma de minhas propriedades que, em seguida, converteram em sujeito – cuja vida e movimento passam a partir de então a existir independentemente de mim, tratando-me como se eu pertencesse a ela, enquanto que, na verdade, eu sou o seu proprietário. Stirner conclui,

³⁶⁷ *Idem*, p. 140 (p. 183).

³⁶⁸ *Idem*, p. 141 (p. 185).

³⁶⁹ *Idem*, p. 139 (p. 181) – *tradução alterada*. Acreditamos que pelo já exposto no final do cap. 2, escolher manter aqui os nomes próprios seria melhor para preservar o sentido a que Stirner quis dar a esta frase do que utilizar os termos – demasiadamente vagos – “Fulano” e “Beltrano” escolhidos pelo tradutor.

temos, assim, no liberalismo, apenas a continuação do velho desprezo pelo eu, pelo João de carne e osso. Em vez de me aceitar como eu sou, olha apenas para minha propriedade, as minhas qualidades, e faz comigo um pacto de honra apenas por amor... da minha propriedade; é como se casasse com o que eu tenho, e não com o que eu sou. O cristão agarra-se ao meu espírito, o liberal à minha humanidade.³⁷⁰

A inversão de proprietário e propriedade (que também pode ser entendida como a de sujeito e objeto; meios e fins etc.) se mostra na raiz da hipostasiação do conceito “homem”, que outrora os liberais localizavam no Estado a possibilidade de sua realização, e agora, com o liberalismo social, vemo-la situada na sociedade. Não é, portanto, apenas a propriedade no sentido econômico-social, mas também no sentido ontológico dado por Stirner a ela que é alienada no liberalismo – e esse é o alvo das críticas stirnerianas. Isso fica evidente na forma como o termo “trabalhador” – segundo Stirner, uma entre muitas das propriedades do indivíduo – é tomado no comunismo como a essência, a cujas exigências ele deve se adequar para que essa nova concepção de “homem” possa se concretizar.

Assim, quando o conceito de nossa humanidade ainda se resolvia em *sermos* para o Estado, era a instituição de um Estado perfeito que se colocava como a tarefa – algo, portanto, exclusivamente político. Com os comunistas, há uma mudança de objetivo. Em consonância com a nova concepção de igualdade, o de existirmos *uns para o outro* como trabalhador, a tarefa que precisa ser resolvida é social e, portanto, é a instauração de uma “sociedade justa”, aquela que reconheça o “princípio do trabalho” como princípio supremo de valor e sentido, que entra em pauta.

De posse desse novo princípio, o liberalismo social procede então a repensar a organização da sociedade com base na nova concepção de igualdade e de liberdade que dele decorre. Servindo-nos dele para regular a vida social, não estaremos mais sujeitos aos caprichos do acaso, quer dizer, às oscilações do mercado, que levam muitos a se submeterem à arbitrariedade dos proprietários e, conseqüentemente, à miséria. Embora Stirner não analise em detalhes sobre como os comunistas vão por fim à contingência reinante na sociedade civil, ele dá algumas indicações de como eles acreditam que “o *estado* atual das coisas, isto é, o Estado (*status* = estado), tem de ser abolido”³⁷¹.

³⁷⁰ *Idem*, p. 140 (p. 183).

³⁷¹ *Idem*, p. 98 (p. 125).

Sendo o trabalho reconhecidamente a base de valor e de dignidade da nova sociedade, há então a necessidade de os salários serem iguais: qualquer trabalho serve igualmente ao “bem comum”; é também preciso que o trabalho não seja objeto de “exploração”³⁷² e sequer seja parcial (alienado), já que deve satisfazer integralmente o homem integral³⁷³. Mas o ponto que achamos fundamental é sua análise da crítica comunista ao irracionalismo do mercado, da arbitrariedade resultante da própria conjuntura gerada pela concorrência, que Stirner metaforiza como a situação em que temos “a fortuna que favorece” e os “favorecidos pela fortuna”³⁷⁴. A concorrência é vista como uma espécie de “jogo de azar” que não se limita a infectar com a arbitrariedade a vida civil, ela também contamina a vida política. Disso se segue a axiologia comunista de que não devemos permanecer “escravos do acaso”, por isso é preciso “travar este descontrolo do acaso e construir uma sociedade em que os indivíduos não estejam dependentes da *fortuna*, mas sejam livres”, e fazer disso lei. A exigência de uma “nova ordem” que ponha fim a tal estado de coisa surge primeiramente como rancor “dos desafortunados contra os afortunados”, mas logo se apercebe que “o descontentamento não tem a ver com os afortunados, mas com a própria *fortuna*, essa úlcera podre da burguesia”³⁷⁵ e, portanto, é ela que tem de ser atacada para instauração do reino da liberdade.

Além do claro jogo de palavras empregado por Stirner para fazer corresponder fortuna (no sentido subjetivo de sorte, acaso, etc.) e fortuna (no sentido objetivo de um conjunto de propriedade a disposição de alguém), para entendermos corretamente o que aqui está em questão, devemos ter em mente que se delinea nessas linhas, antes de tudo, uma análise de caráter filosófico da crítica comunista, e não precisamente político-econômico. Stirner vê nesse combate ao acaso (fortuna) por parte deles – o que vale como tentativa da racionalização do mercado – o momento da hipostasiação da sociedade como sujeito. É ela que a partir do momento em que a nova ordem social é declarada sagrada passa a se portar como uma pessoa que concede os meios para que os indivíduos se humanizem.

Stirner não demora em apontar o caráter autoritário disso. Para ele essa nova noção de liberdade defendida pelo liberalismo social esconde certo *iliberalismo*. Do

³⁷² A noção empregada de exploração é bem próxima da noção de mais-valia. Cf., por exemplo, quando Stirner diz: “no regime burguês [...] o trabalhador não pode valorizar o seu trabalho na medida do valor que ele tem para quem dele desfruta. ‘O salário é mal pago!’ ” *Idem*, p. 95 (p. 122).

³⁷³ Cf. *Idem*, pp. 98-9 (pp. 126-8).

³⁷⁴ Cf. *Idem*, p. 99 (p.128).

³⁷⁵ *Idem*, p. 100 (p. 129) – tradução alterada.

ponto de vista do dia útil, o socialista só reconhece como o “homem” o trabalhador. Mas como toda “mentalidade do dia útil” necessita de um “domingo”, caso o indivíduo seja um preguiçoso, não se deixará de reconhecer nele o “*homem*”, um irmão, porém se esforçará para conduzi-lo “à crença de que o trabalho é ‘a determinação e a vocação’ do ser humano”³⁷⁶. No fundo, o que o liberalismo social quer com isso é apenas uma coisa: tornar possível concretamente, isto é, de fato, o que é apenas era permitido, ou seja, de direito: trabalhar no próprio processo de humanização.

Para todos os liberais, o processo de humanização implica necessariamente a aquisição de bens materiais e espirituais. Por essa razão, o liberalismo social acaba por apresentar um “duplo rosto”³⁷⁷: por um lado, insiste na satisfação das necessidades material do homem, procurando solucionar os problemas de sua condição social; mas isso logo se revela unilateral. A necessidade do lazer que se segue ao trabalho leva o comunista a se mostrar demasiadamente preocupado também com a satisfação espiritual – essa contradição será a mais atacada pelo liberalismo humano, como veremos a seguir.

Diferentemente da burguesia que

tinha tornado *livre e disponíveis* bens espirituais e materiais, deixando a cada um a iniciativa de os conquistar quando bem entendessem. O comunismo consegue-os realmente para cada um, impõe-nos e obriga cada um a conquistá-los³⁷⁸.

Enquanto que para o burguês a decisão de se trabalhar no processo da própria humanização, isto é, a apropriação de bens materiais e espirituais, era deixada ao sabor da *fortuna* (concorrência) e da livre iniciativa de cada um, o liberalismo social nos obriga a isso, pois leva muito mais a sério a ideia liberal segundo a qual só seremos autenticamente humanos ao dispormos desses bens. Para eles, as razões disso são claras: “temos de adquirir esses bens sem contestação, se quisermos ser humanos”³⁷⁹. Portanto, “o mandamento liberal segundo o qual cada um tem de fazer de si um ser humano, tem de humanizar-se”³⁸⁰ que a burguesia julgou ter tornado possível a todos ao deixar os bens humanos disponíveis no mercado – “todos podem aspirar a tudo!”, como exclama

³⁷⁶ *Idem.*

³⁷⁷ Cf. *O único*, p. 100 (p. 129).

³⁷⁸ *Idem*, p. 101 (p. 130).

³⁷⁹ *Idem.*

³⁸⁰ *Idem.*

a burguesia – encontrou sua radicalização com o liberalismo social a partir da crítica de suas insuficiências. A esse respeito, Stirner escreve:

o liberalismo social acha que aquele “podem” não é o suficiente, porque apenas significa que é “permitido”, mas não que “é possível” para cada um. E afirma que a burguesia só é liberal a falar, nas palavras, mas nos atos é extremamente iliberal. Ele, porém, vai dar-nos a todos os *meios* que nos permitam trabalhar para a nossa formação humana. ³⁸¹

Portanto, o comunista a pretexto de ser mais liberal do que a burguês, pois quer universalizar o acesso aos meios para se trabalhar na própria humanização, acaba por se apresentar mais iliberal: diferentemente da “burguesia que tornou a aquisição de bens livres, o comunismo *obriga* a essa aquisição, e só reconhece aquele que os adquire e disso faz a sua vida de trabalho”³⁸², excluindo como egoísta (inumano) quem se recusa a tal aquisição. Portanto, a permissão do burguês é substituída pelo *dever social* que visa transformar em uma questão factual mediante o princípio do trabalho o que tinha apenas a forma de um direito: humanizar-se. Se no liberalismo político o princípio da concorrência deixava isso à decisão de cada um, aqui o princípio do trabalho nos força a isso, disponibilizando-nos os *meios*. E fazendo o indivíduo acreditar que o essencial nele é o trabalhador, o comunismo acaba por desenvolver uma consciência do dever.

A crença de que se tem de trabalhar pelo bem comum e na própria humanização numa espécie de gratidão pelo o que lhe é concedido, gera uma situação que não estava muito bem desenvolvida sob o regime burguês: “volta-se a acreditar que a sociedade nos *dá* o que nós precisamos, e por isso *temos um dever* para com ela, lhe devemos tudo” ³⁸³. Ou seja, a sociedade dos trabalhadores tem um subproduto psicológico a serviços de seus propósitos: ela desenvolve em nós a nossa consciência de dívida, o que acaba por fazer com que a preocupação – antes ligada a oscilações do mercado – renasça sob a forma do trabalho. E assim ela nos aprisiona a si como eternos trabalhadores do “bem comum”, eternos endividados a querer voluntariamente continuar “a *servir* uma ‘suprema instância que concede todos os bens’”³⁸⁴ – de modo tão sutil que nos faz acreditar estarmos a agir em base de nossas próprias preocupações

³⁸¹ *Idem.*

³⁸² *Idem.*

³⁸³ *O único*, p. 101 (p. 131).

³⁸⁴ *Idem.*

quando na verdade não fazemos mais do que nos submeter aos propósitos de um sujeito hipertrofiado que faz com que a noção de igualdade ³⁸⁵ revele-se o mesmo que a autorrelação de um sujeito, cuja realização só pode se dar à custa da anulação das diferenças individuais. Stirner escreve:

Que a sociedade não é nenhum Eu que possa dar, conceder ou garantir, mas um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que nós não temos deveres sociais, tão-somente interesses, para cuja concretização a sociedade deveria servir; que nós não devemos sacrifícios à sociedade, mas que antes, a sacrificar alguma coisa, então a nós próprios – em tudo isto não pensam os socialistas, porque, como liberais que são, continuam presos ao princípio religioso, esforçando-se zelosamente por alcançar qualquer coisa que até agora era o Estado – uma sociedade sagrada! ³⁸⁶

Veremos, logo após tratar da última forma adotada pelo liberalismo, que a sociedade que corresponde a essas exigências levantadas aqui por Stirner que rompem com a lógica autorreferencial é a associação de egoístas; somente ela pode ser reduzida a um mero meio para a autoafirmação do indivíduo e, portanto, não se portará mais como um Eu, um macro-sujeito, como até então se portaram Estado e Sociedade.

Passemos então a análise do liberalismo humano.

3. O liberalismo humano: a des-apropriação da opinião

Para o liberal humanista, os dois modelos anteriores de liberalismo são ainda imperfeitos na medida em que deixam ao egoísmo “um campo imenso à sua disposição” ³⁸⁷, impedindo que se satisfaçam as exigências universalistas do conceito “homem”. O liberalismo humano acha por bem satisfazê-la, e procura, a partir da crítica daquelas

³⁸⁵ O mesmo vale para a noção de liberdade – só que entendida nesse quadro interpretativo como dependência recíproca dos iguais, cujo custo só pode ser a negação da autodeterminação individual.

³⁸⁶ *O único*, p. 101 (p. 131).

³⁸⁷ *O único*, p. 102 (p. 132).

limitações, combater toda forma de particularismo que se crê interpor entre o conceito e sua realidade.

Primeiramente, no liberalismo político, achou-se necessário abolir a desigualdade e a falta de liberdade mediante o fim dos privilégios. Livraram-se assim os indivíduos da arbitrariedade da vontade própria de um déspota ao torná-la impessoal no Estado, sujeitando todos a uma e mesma lei – cujo fundamento de legitimidade é ser a expressão da racionalidade da vontade substancial do “homem”. Mas os liberais não se deram conta de que com isso o egoísmo (desigualdade) encontrava ainda refúgio na propriedade privada e na concorrência. A emancipação política, a conquista da igualdade de direito, não evitou com que, na sociedade civil, o indivíduo não se encontrasse sujeito ao egoísmo de outrem. Muito pelo contrário, a igualdade (liberdade) de um lado assegurou a dominação (desigualdade) do outro. Contra essa unilateralidade se voltaram os socialistas e comunistas.

O liberalismo social, visando acabar com a falta de liberdade oriunda da desigualdade resistente à igualização levada à frente pela Revolução, resolve-se por tornar a propriedade comum, acabando com a concorrência e colocando em seu lugar o “bem-estar de todos”. Mas logo a sociedade dos trabalhadores também se mostrou limitada. Preocupando-se demais com os interesses materiais de seus integrantes, ela revela o trabalhador como “o mais materialista e egoísta dos homens”.³⁸⁸

Isso por que, segundo o liberalismo humano, a consciência estreita do trabalhador faz com que seu trabalho seja sempre realizado em função de uma finalidade egoísta. Quer seja para a satisfação das necessidades do dia-a-dia ou para a promoção do bem estar de todos, o crítico vê no trabalho um interesse não universalizável como objetivo. Por exemplo, pelo fato de o trabalhador realizar suas atividades por impulsos materiais (a necessidade de comer, beber, vestir-se, etc.), faz do trabalho algo isolado, parcial, e, portanto, egoísta. Outro exemplo, é que o socialista quando quer universalizar o trabalho, só o quer para ter o seu próprio diminuído – nada mais egoísta. E ainda que venha a alegar que com isso assegure a *todos* “a mesma dose de ócio”, não demonstra qualquer preocupação com a forma com que cada um vai desfrutar de seu tempo de lazer, deixando novamente ao arbítrio egoísta, ou seja, ao acaso, como esse *lucro comunista* deve ser empregado. Ou seja, para essa última forma adotada pelo liberalismo, a falta de sentido humano com que o trabalhador desfruta de

³⁸⁸ *O único*, p. 102 (p. 131).

seu ócio ou despende sua força de trabalho, torna-o sujeito à mesma arbitrariedade a que outrora encontrávamos todos sob o *lucro da burguesia* – isto é, a ausência de dominação pessoal que o Estado não tinha sido capaz de preencher com um conteúdo verdadeiramente humano³⁸⁹. Assim, tal como o burguês se valia do Estado para assegurar seus interesses que se satisfaziam no mercado, vemos o socialista querer usar a sociedade para os seus fins também eles egoístas. Aos olhos do liberalismo humano, a razão disso é que “tudo aquilo que não tem um ‘sentido humano geral’, é qualquer coisa de particular, satisfaz apenas alguns ou um, ou, quando satisfaz todos, fá-lo com eles enquanto indivíduos, não como homens”³⁹⁰ deve ser considerado limitado e, portanto, egoísta.

E aqui vemos qual a razão da crítica humanista ao liberalismo social: ao trabalho comunista, faltaria ainda um princípio capaz de agregar-lhe um conteúdo humano e, portanto, realmente universal. Para o liberal humanista, o trabalho tem que ser expressão de toda nossa humanidade; deve corresponder plenamente a seu conceito. Pelo lado objetivo, o liberalismo social parece ter cumprido bem a tarefa: livrou-nos da influência dos egoístas quando passou a prescrever o trabalho e quando promoveu a superação de sua parcialidade. Mas, no primeiro caso, nota-se ainda a marca do *acaso*. A força de trabalho poderia, por exemplo, ser empregada em algo não digno do “homem”; e não só, poder-se-ia trabalhar apenas em vista das próprias necessidades ou em benefício da sociedade (duas particularidades). Já, no segundo caso, a limitação na realização do conceito é experimentada como necessidade do *lazer*. Certamente, muito se ganha em superar a parcialidade do trabalho; ganha-se, por exemplo, a consciência de sua totalidade. Mas a despeito disso, a consciência aí é ainda a consciência *deste seu* trabalho, e não a consciência de sua verdadeira essência: o “homem”. A necessidade do lazer que o acompanha, revela-se aos olhos do crítico como sintoma de sua insuficiência, de sua incapacidade de satisfazer plenamente o indivíduo, mostrando-se ainda um trabalho alienado.³⁹¹

Parece que, para Stirner, os motivos de tal crítica liberal ao conceito de trabalho comunista encontram-se no fato de se ver aí uma forma imperfeita de universalidade portando-se como sujeito: *a sociedade de trabalhadores*. Quem se exteriorizaria no trabalho não seria o “homem”, mas um mero momento posto pela sociedade em função

³⁸⁹ Cf. *O único*, p. 103 (pp. 132-3).

³⁹⁰ *O único*, p. 106 (p. 137).

³⁹¹ Cf. *O único*, pp. 106-7 (pp.138-9).

de sua autoconstituição: o “trabalhador miserável ou o miserável que trabalha”³⁹². Essa imperfeição seria a razão pela qual o comunista – na opinião do crítico – se viu forçado a cindir o indivíduo em trabalhador e preguiçoso, promovendo, com isso, uma contradição: “o socialista vê-se obrigado a considerar humanos tanto um como o outro, e mesmo a atribuir a verdadeira elevação ao preguiçoso, àquele que goza do lazer”, uma vez que ele “só trabalha para se libertar do trabalho: quer libertar o trabalho apenas para se libertar do trabalho”³⁹³. Isso porque não é o trabalho que se revela em sua finalidade, mas o lazer. Sua preocupação, portanto, não é com o trabalho, mas com os seus frutos. Isso é o que significa aos olhos do crítico a exigência comunista da superação do trabalho.

Essa contradição, originada pelo fato de a sociedade de trabalhadores ser uma falsa universalidade, também revela o seu caráter autoritário. A sociedade, tratando o indivíduo, não como “homem”, mas como trabalhador, faz com que “o seu trabalho não tenha um conteúdo que o satisfaça porque é apenas uma imposição da sociedade, uma obrigação, uma tarefa, uma profissão” que tem em vista apenas a sua própria satisfação, e não a do indivíduo enquanto “homem” integral³⁹⁴. E na medida em que o conteúdo que seu trabalho vincula corresponde apenas a uma forma imperfeita de universalidade – a mesma que lhe impõe um trabalho – isso faz com que esse trabalho se realize sempre em *função*, no *interesse* e no *benefício* – ideologizados sob a forma do “bem-estar de todos” – somente da sociedade de trabalhadores, e não do indivíduo que trabalha.

Para o crítico humanista, o trabalho que está à altura das exigências de seu conceito não pode, portanto, ser defendido pelo liberalismo social, pois ele é ainda deveras parcial, já que *careceria de espírito*. Stirner oferece a seguinte interpretação dessa posição do liberalismo humano:

só o trabalho humano, autoconsciente, honra o homem, o trabalho que não tem como objetivo intenções “egoístas”, mas o homem, o trabalho que seja a autorrevelação do homem, de modo a que se possa dizer: *laboro, ergo sum*, trabalho, logo sou um homem. O liberal humanista pede um labor do *espírito* que *elabore*, transformando-a, toda a matéria, o espírito que não deixe nada intocado ou como é, o espírito que não se deixa aquietar, que analisa e submete

³⁹² *O único*, p. 107 (p. 139).

³⁹³ *Idem*.

³⁹⁴ *Idem*.

a renovada crítica os resultados obtidos. Este espírito inquieto é o verdadeiro trabalhador, que anula os preconceitos, destrói barreiras e limitações e eleva o homem acima de todas as coisas que pretendem dominá-lo, enquanto o comunista trabalha apenas para si, e nem sequer por livre escolha, mas por necessidade – em suma, concebe o trabalho como forçado.³⁹⁵

O filósofo quando se decide por recorrer a uma reformulação da proposição cartesiana – trocando o *cogito* por *laboro* – para descrever a posição do liberalismo humano, quer claramente assinalar que a superação da alienação do trabalho promulgada por ele esta presa a uma pressuposição essencialista e autoexpressiva da natureza humana moldada pela filosofia do sujeito.

A sentença “trabalho, logo existo” seria mais do que uma ironia à concepção de trabalho do humanista (que vê só como superior o trabalho intelectual, que sob a condição socialista apenas seria possível no ócio); antes, seria a denúncia da exigência de uma pseudo-identidade que deve ocorrer na atividade laboral entre o eu empírico e o eu universal como condição da existência livre e autêntica do primeiro. Ora, essa identidade só pode se realizar à custa do indivíduo real, pois depende de uma lógica autorreferencial (egoísta) que, para sua consecução, é preciso recorrer a um sujeito (o “homem”) que nunca é este indivíduo, mas uma abstração – em termos stirnerianos, um fantasma, que ora é identificado com o Estado, ora com a Sociedade e, agora, com a consciência-de-si humana.

O “homem”, cuja alienação de si mesmo é expressa por todas as correntes do liberalismo como desigualdade, só pode alcançar a unidade consigo mesmo e, portanto, sua liberdade, quando faz do indivíduo um ente a sua imagem e semelhança, rechaçando nele qualquer marca de particularismo. O cidadão ou o trabalhador, que em suas atividades (política ou social) agiam em consonância com a essa identidade que se lhes impunham, eram ainda expressão (predicados) de um sujeito (substância) imperfeito e, por isso, não eram completamente livres. Faltava-lhes algo que só o crítico podia lhes oferecer; faltava-lhes consciência-de-si.

Assim, assumindo o ponto de vista do homem de modo mais radical, e vendo nas outras formas de liberalismo um espaço onde a desigualdade e falta de liberdade ainda se perpetuavam – o que comprometia a pretensão universalista do conceito –, o

³⁹⁵ *O único*, p. 108 (p. 140).

crítico faz com que o sujeito hipertrofiado resurja mais claramente espiritualizado do que anteriormente, fechando o círculo do liberalismo.

De acordo com a interpretação de Stirner, para quem fica claro que “o liberalismo só se completa ao criticar a si próprio”³⁹⁶, o liberalismo humano é posto então como o resultado final de um percurso dialético (síntese) que teve no conceito homem seu início e que a partir dele pretendeu eliminar o egoísmo para realizar a liberdade. A esse respeito ele escreve:

[...] se fecha plenamente o círculo do liberalismo, cujo bom princípio está no homem e na liberdade humana, o mau no egoísta e em tudo que seja privado [...]; e se no “Estado” a pessoa particular ou privada perdeu o seu valor (não tem privilégios pessoais), e na “sociedade dos trabalhadores ou dos miseráveis” se sacrifica o reconhecimento da propriedade particular (privada), na “sociedade humana” será ignorado tudo o que seja particular ou privado. [...] Como o liberalismo humano não se contenta com o Estado e a sociedade, nega ambos e ao mesmo tempo preserva-os. [...]. Na verdade, a “sociedade humana” é as duas coisas, o mais universal dos Estados e a mais universal das sociedades.³⁹⁷

Ou seja, como uma superação dialética, o liberalismo humano apresenta-se como a realização efetiva de todo o conteúdo verdadeiro do conceito outrora presente só como promessa não cumprida nas formas precedentes de liberalismo: ao lado de sua vida pública não existirá mais uma vida privada; ao trabalho não se seguirá a necessidade do lazer; como a realização do mais universal dos Estados e da mais universal das sociedades, o liberalismo humano é, portanto, o humanismo expresso em sua verdade como uma espécie de totalitarismo. O custo da superação da alienação, ou seja, da realização da igualdade do homem consigo mesmo (o que vale por sua liberdade), é a destruição completa do indivíduo. Stirner descreve-a em três passos, recapitulando as repercussões sobre o indivíduo correlatas às transformações sofridas pelo liberalismo:

Primeiro: O indivíduo não *è* o homem, e por isso a sua personalidade singular não conta para nada: nem vontade pessoal, nem arbítrio, nem ordens ou comando.

Segundo: O indivíduo não *tem* nada de humano, por isso não contam, nem o meu, nem o teu, nem a propriedade.

³⁹⁶ *O único*, p. 102 (p. 131).

³⁹⁷ *O único*, p. 105 (pp. 135-6).

Terceiro: Como o indivíduo não é o homem e nem tem nada de humano, não deve sequer existir, deve ser destruído pela crítica, enquanto egoísta e com tudo o que nele há de egoísta, para dar lugar ao homem, “ao homem que só agora foi encontrado”.³⁹⁸

Evidentemente, o terceiro momento representa o liberalismo humano que assume a tarefa – imposta pelo próprio modo como o problema exige sua solução na modernidade – de se concluir a diluição total do indivíduo na universalidade. Ele pretende isso acrescentando aos pares Estado e cidadão e sociedade e trabalhador – nos quais a relação do indivíduo com a universalidade ainda se consumava imperfeitamente, isto é, por onde o espírito só encontrava corporeidade de forma parcial –, o par indivíduo (como síntese do cidadão e do trabalhador) e consciência-de-si. Os críticos liberais querem com isso perfazer o percurso dialético do liberalismo, acreditando-se de posse de uma concepção mais adequada de o “homem”.

Já podemos ver as consequências totalitárias do modo como o problema quer ser solucionado. Se nas outras formas de liberalismo a questão de se dar efetividade ao conceito “homem”, isto é, “a tarefa essencial desse tempo”, ou era política ou era social, aqui ela é tida como uma questão de consciência – isto é, como uma questão de caráter religioso³⁹⁹. O indivíduo não deve apenas ser um instrumento da universalidade

³⁹⁸ *O único*, p. 112 (p. 146). A sentença entre aspas refere-se a uma citação de Bauer, a mesma que foi empregada por Stirner como epígrafe de *O único*. Seu sentido é claro: o homem só agora foi encontrado porque apenas sob estas condições históricas ele pôde chegar à consciência-de-si.

³⁹⁹ Não é a toa toda a preocupação de Bauer com esse tema, seja quando a expressa em suas críticas ao cristianismo ou ao judaísmo. Tanto faz. Em ambos os casos, a questão é praticamente a mesma: a consciência religiosa é anacrônica, o que os impediria de alçar até a autêntica (filosófica) consciência-de-si humana. Com relação à verdadeira essência humana, não existe grande diferença entre eles; aliás, tanto judeus quanto cristãos se encontram num grau semelhante de escravidão, pois ainda não se relacionam com a verdadeira essência do homem, mas portam-se “como servos de uma essência alheia” (p. 175). No entanto, o cristianismo leva uma vantagem histórica sobre o judaísmo. Ele já seria o resultado de um processo imanente de crítica (esclarecimento) travado pelos antigos (gregos e romanos) que livrou o judaísmo e o paganismo de suas limitações (p. 183), desenvolvendo uma concepção mais englobante do humano. Enquanto que o judaísmo faz do conteúdo de sua religião apenas o homem que tem uma relação de exterioridade com a natureza, que “quer se ver como independente dela”, isto é, “uma consciência parcial que ainda luta com limites sensíveis e naturais”, cuja satisfação só pode se dar de forma religiosa (portanto, abstrata), expressando isso “quando diz que o mundo exterior está sujeito à consciência, isto é, que Deus criou o mundo”; o cristianismo, pelo contrário, reconhece o homem verdadeiro e integral, afirmando o seu universalismo e liberdade – ainda que sob forma religiosa – quando diz: “o homem é tudo, é Deus, o todo-abrangente e todo-poderoso”. Mas, para o cristão aferrado ainda à forma religiosa com que essa verdade se apresenta, “só Um, Cristo, é o homem que é tudo”. Com isso, o cristianismo se acha em nível mais elevado do desenvolvimento histórico do espírito, porque, mais do que um mero membro da família, da tribo ou da nação, o “homem” é afirmado aí como “essência universal de todas as coisas” (p. 179). A consequência disso é que, diferentemente do judaísmo que – numa forma religiosa de esclarecimento – coloca o indivíduo acima dos povos e Estados, mas apenas quando declara a ilegitimidade de todos eles diante de Jeová, e para no final circunscrever o indivíduo ao povo e Estado escolhidos; o cristão – um iluminista religioso mais coerente – é empurrado por sua própria natureza a

externamente, é preciso também sê-lo em sua interioridade. A identidade do universal (o homem) e do particular (o indivíduo) para se realizar precisa excluir completamente aquilo que se lhes opõe, o egoísmo, que ainda encontrava abrigo na consciência individual. Para esse fim, o liberal humanista só encontra uma solução: libertar o homem espiritualmente. E como pretende isso? Forçando os indivíduos por meio da crítica a reconhecer a sua verdadeira essência e, assim, alcançar a consciência-de-si humana, para que em função dela tudo aquilo que apresente a marca da exclusividade seja abolido voluntariamente.

O intuito do liberalismo humano com isso é submeter não só materialmente, mas também espiritualmente, o particular ao universal. Acredita-se então que o problema tipicamente religioso, a cisão entre teoria e prática, encontre assim a sua solução definitiva. Os indivíduos na sua vida cotidiana ainda não satisfaziam plenamente as exigências da universalidade, nem como cidadão nem como trabalhador, porque na teoria, quer dizer, conscientemente, não haviam se reconhecido plenamente como veículos do “homem” e, portanto, não vinculavam à sua ação pessoal *um princípio supremo* capaz de elevá-la à universalidade. Somente mediante uma autêntica consciência-de-si, o indivíduo é capaz de dotar a sua ação de um conteúdo humano verdadeiro e integral.

Com o que ficou dito, podemos então compreender o que Stirner quer dizer quando, em determinado momento de sua interpretação do liberalismo humano, escreve que, de acordo com ele, o egoísmo (desigualdade) ainda subsistiria no comunismo na forma de “opinião” (*Meinung*). Em termos stirnerianos, isso é o mesmo que dizer que a *Eigenheit* ainda assegurava a sua sobrevivência na consciência particular, mesmo após o processo de des-apropriação pelo qual o indivíduo passou sob as duas formas anteriores

superar a parcialidade de todos os Estados e povos, inclusive em que nasceu, mas sem a necessidade de recorrer a qualquer privilégio, pois “supera toda condição sócio-estatal, e proclama a liberdade e a igualdade de todos os homens”, conduzindo aquele processo de libertação religiosa (esclarecimento) ao seu acabamento. Assim, “a proclamação com a qual o cristianismo surgiu, a mesma do Esclarecimento recente [Iluminismo], são simultaneamente criações da consciência-de-si livre e infinita, que, ao se anunciar ao mundo, declara guerra a todas as barreiras e privilégios [...]. A consciência-de-si quando levada a seu efetivo acabamento, está destinada à vitória sobre tudo o que pretende a exclusividade de um monopólio ou privilégio. Não nos queixemos então dessa sua violência destrutiva, ela quer e realiza o mesmo que o cristianismo quis e pelo qual lutou; embora o cristianismo o quisesse e o realizasse falsamente, pois sob *forma religiosa*” (pp.189-90). Portanto, “o cristianismo se coloca bem acima do judaísmo; o cristão, bem acima do judeu, sendo sua capacidade de se tornar livre de longe maior do que a do judeu. Já que a humanidade se encontra no ponto de vista em que se vê como cristã, ela chegou ao ponto em que uma revolução decisiva curará todos os males provocados pela religião. O alcance da força que orienta essa revolução é infinita.” (p. 192). Todas as páginas aqui citadas referem-se a: BAUER, B. “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”. In: *Feldzüge der Reinen Kritik*. SASS, H.-M (org.). Frankfurt, Suhrkamp, 1968, pp. 175-96.

de liberalismo. Mas o liberalismo humano, por força da lógica a que está preso, precisa dar continuidade ao movimento do conceito, identificando a consciência própria como último obstáculo para a sua plena concretização:

Toda a *opinião* tem, assim, de ser eliminada ou tornada impessoal. À pessoa não é concedida opinião: tal como a vontade própria foi atribuída ao Estado e a propriedade à sociedade, assim também a opinião tem de ser atribuída a uma instância universal, ao “homem”, tornando-se assim opinião geral do homem. Se a opinião persiste, eu tenho o *meu* Deus (Deus é apenas “o meu Deus”, uma opinião minha ou a minha “fé”); e assim tenho a *minha* fé, a minha religião, os meus pensamentos, os meus ideais. É por isso que tem de surgir uma fé humana geral, o “fanatismo da liberdade”. Esta seria de fato uma fé que coincide com a “essência do humano” e, uma vez que apenas o “homem” é racional (Eu e Tu podem ser muito irracionais!), essa é uma fé racional.⁴⁰⁰

De acordo com essas linhas, o ateísmo promulgado pelo liberalismo humano, assumiria então, malgrado suas próprias intenções, uma feição também ela religiosa. Na medida em que continua dependente da pressuposição de que o indivíduo para fazer valer sua liberdade precisa se relacionar com algo que, ao mesmo tempo em que o constitui, o ultrapassa, o liberalismo humano procede como qualquer outra forma de religião, separando “de mim a minha essência para a colocar acima de mim”. Já vimos como isso sucedia sob outras formas de liberalismo. Mas agora ocorre um aperfeiçoamento. O liberalismo humano não confunde mais o ser-homem do indivíduo com algo tão parcial como ocorreria quando da exigência de ser apenas ou cidadão ou trabalhador. A relação com a verdadeira essência não pode ser mediada por um fato tão contingente quanto estes. É preciso então que o indivíduo exprima em sua vida real e concreta um princípio espiritual capaz realmente de atribuir valor universal à sua existência sociopolítica; e para isso falta ainda um ato de consciência capaz de eliminar qualquer propensão egoísta resistente à igualização: falta ainda um ato de fé, mas que seja, afinal, racional.

A exigência de uma “fé humana geral” vem cumprir esse papel. A racionalidade dela derivaria exatamente do fato de coincidir plenamente com a o ser-homem do indivíduo. Por isso, o liberalismo seria ainda religião “segundo sua forma”, porque

⁴⁰⁰ *O único*, p. 106 (pp. 136-7).

reclama “uma profissão de fé” a um ser supremo⁴⁰¹ – cujo propósito, sabe-se, não era estranho à exigência de fé do próprio cristianismo, na medida em que também só a fé no verdadeiro Deus libertava. Portanto, para o filósofo, no fim da modernidade a questão principal continua a ser o que já era em seu princípio: a “liberdade do Espírito”⁴⁰², quer dizer, a liberdade de um macro-sujeito; só que no quadro histórico-ideológico em questão – o estágio final em que se acha a dialética do liberalismo – temos o “homem”, cuja condição para sua autoexpressão se funda na fé racional do indivíduo nele.

A conclusão não poderia ser outra. Nessa etapa, o liberalismo revelar-se-ia em sua verdade como uma forma de religião – decerto mais universal, pois humana, mas nem por isso menos exigente. Ela até pode se portar de forma mais liberal se comparada a todos os outros modos de culto, que, devido à inessencialidade deles, passam a ser vistos pelo liberal como meros “delírios privados”, e, portanto, sem relevância. Mas não nos enganemos. Só se é liberal para com eles (o católico, o judeu, o protestante, o islâmico, etc.) desde que cumpram “seus deveres de súdito”. Dessa forma,

podemos chamar esta religião a *religião de Estado*, a religião do “Estado livre”, mas não no sentido que se lhe atribui até agora (a de ser preferida pelo Estado), mas como aquela religião pela qual o “Estado livre” não só está legitimado, mas que também se vê forçado a exigir de cada um dos seus, quer este, no seu íntimo, seja judeu, cristão ou qualquer outra coisa⁴⁰³.

Em suma, por mais tolerante que um Estado liberal seja com outras formas de religião, essa tolerância tem um limite naquilo que se considere inumano – como se fosse possível a alguém ser inumano sem que já não fosse ele mesmo humano.⁴⁰⁴ Como continua a ser religião, e, aliás, como aparece enquanto “a última metamorfose do cristianismo”⁴⁰⁵, o liberalismo mostra-se ainda preso aos pressupostos inaugurais da cristandade, que como sabemos, são, para Stirner, incompatíveis com o indivíduo.

É uma ilusão acreditar – como fazem os jovens hegelianos – que o cristianismo é a religião do egoísmo. Nele não teríamos a atribuição de um valor infinito ao indivíduo, particularmente revelada pelas doutrinas da salvação e imortalidade da alma; muito pelo contrário, temos no cristianismo um desprezo pelo “eu de carne e osso”. A salvação e a

⁴⁰¹ Cf. *O único*, pp. 141-2 (pp. 184-5).

⁴⁰² *O único*, p. 106 (p. 138).

⁴⁰³ *O único*, p. 141 (p. 185).

⁴⁰⁴ Cf. *O único*, p. 142 (p. 186).

⁴⁰⁵ *O único*, p. 141 (p. 184).

imortalidade diz respeito apenas ao espírito que o habita. O mesmo se passa com o liberalismo. A liberdade e a igualdade que ele defende não se referem ao indivíduo real. Para o liberal o que conta não é o este-aqui-agora que ele defronta no dia-dia, mas o homem que aí ele descortina – quer seja na forma de cidadão (liberalismo político) quer seja na de trabalhador (liberalismo social). Tanto faz. Nunca é aí o eu de carne e osso cujo valor e sentido se funda em sua particularidade. O ateísmo liberal do crítico não poderia então ser entendido diferentemente. Ele, em lugar de surgir enquanto a libertação do indivíduo da religião em geral, como alegava, revela-se tão-somente como o recrudescimento secularizado do próprio cristianismo que combatia em nome da emancipação. A exigência liberal-humanista de uma fé humana geral que venha substituir a “fé no Deus de cada um”, o “delírio privado” do indivíduo, como condição da efetivação da verdadeira liberdade, é mero reflexo desse mesmo repúdio cristão pelo indivíduo em sua versão sociopolítica⁴⁰⁶.

Ou seja, com o liberalismo humano, passa-se algo interessante. “A liberdade da fé” e a tolerância religiosa que a ela se segue – conquistada às duras penas com o rechaço protestante de toda sorte de autoridade que se interpunha entre o fiel e Deus –, por muitos tida como a marca de nascença do individualismo moderno, é abolida para em seu lugar entrar a “fé humana geral”, uma fé que se pretende racional por se basear no pressuposto liberal de que só se é realmente livre se “o homem for para o homem o ser supremo”. Veja bem, a partir dessa exigência, o indivíduo passa a ser considerado livre quando não mais pensa e age segundo suas opiniões particulares, formuladas em sua interioridade só em base da própria consciência, mas a partir de uma crença racional coincidente com seu ser-homem. Mas para que isso adquira uma dimensão prática definitiva, isto é, realidade efetiva, é preciso “que a teologia seja violentamente transformada em antropologia”, o que levará necessariamente ao reconhecimento de que o “homem” é o Deus verdadeiro e único que a seu lado não tolera nenhum outro. Stirner então conclui que para que ocorra “a realização plena do liberalismo”, o ateísmo tem que se desenvolver a tal ponto que qualquer outro ser supremo, que não o homem, seja

⁴⁰⁶ E não só: o liberalismo humano tem ainda o mérito de se revelar a verdade do cristianismo por outro ângulo, pois ele se assume explicitamente como doutrina social, o que o cristianismo sempre foi, mas de forma pouco consciente: “entre as teorias sociais, a crítica é sem dúvida a mais perfeita, porque afasta e desvaloriza tudo aquilo que *separa* o homem do homem: todos os privilégios, até o privilégio da fé. Nela, o princípio cristão do amor, o autêntico princípio social, encontra a sua forma mais perfeita, e nela se faz a última experiência possível para retirar ao homem o exclusivismo e a rejeição: uma luta contra o egoísmo na sua forma mais simples, e por isso mais dura, a própria forma da unicidade e da exclusividade”. *O único*, p. 110 (p. 143).

aniquilado⁴⁰⁷. De olho nas implicações disso sobre o indivíduo, Stirner escreve: “o egoísmo da propriedade deu as últimas no momento em que também o ‘meu Deus’ ficou sem sentido; porque Deus só existe quando se empenha na salvação de cada um, do mesmo modo que cada um busca nele a sua salvação”⁴⁰⁸.

Esse trecho poderia parecer paradoxal se não tivémos em mente que aqui Stirner está parafraseando a concepção jovem hegeliana do cristianismo, que o via como a religião do egoísmo, e não expressando sua própria posição que, ao contrário daquela – como vimos – vê o cristianismo se alimentando em suas diversas metamorfoses da vontade de suprimir a individualidade. Mas o que realmente importa é notar que, com essa crítica, o filósofo procura ressaltar que o próprio princípio da subjetividade – o empenho da particularidade por fazer valer o seu direito em todas as esferas –, que adquiriu com o cristianismo o seu significado histórico-universal e no protestantismo sua consolidação, está sendo colocado em cheque por si mesmo na figura da consciência-de-si do liberalismo humano, revelando-lhe afinal como a forma mais bem acabada de supressão do indivíduo. É dessa contradição que Stirner se valerá para dar conta da superação, não só do liberalismo, como também de toda modernidade.

Não são poucos os momentos em que o filósofo vê o único como o resultado da dialética do esclarecimento desencadeada pelo conceito “homem” – algo certamente não previsto por seus promulgadores. Mas fiquemos aqui só com a descrição do *saltus mortalis*⁴⁰⁹ para fora dessa dialética que ele oferece num trecho bastante eloquente e que servirá para o propósito que anima toda essa nossa argumentação que se segue: mostrar o único como um resto não subsumível sob o conceito “homem” que aparece nessa ocasião como o *inumano*.

Num trecho que se estende por algo em torno de duas páginas, vemos o filósofo discorrer sobre o empenho dos homens em constituir uma comunidade em que suas desigualdades não fossem relevantes e nem um empecilho para se alcançar a igualdade total. Citemos só sua parte que nos parece mais relevante:

até agora, os homens esforçaram-se sempre por inventar uma comunidade em que suas outras desigualdades se tornassem “não-essências”; esforçaram-se por

⁴⁰⁷ Cf. *O único*, p. 117 (pp. 153-4).

⁴⁰⁸ *O único*, p. 117 (pp. 153).

⁴⁰⁹ A dialética só é capaz de levar o indivíduo até a beira do abismo (nada), mas não pode forçá-lo a aí se lançar. Isso depende de uma *decisão* claramente individual, chamada por Stirner de *insurreição*. A própria decisão, por seu caráter infundado (*ex nihilo*), não está sujeita a dedução dialética.

alcançar uma igualização, ou mesmo *igualdade*, e queriam ficar todos unidos, o que significava simplesmente isto: buscavam um senhor, um laço, uma fé (“cremos todos num só Deus”). Para o homem não pode haver nada mais comunitário ou igual do que o próprio homem [...]. Mas a decadência e a ruína são ainda mais gritantes nesta nova comunidade. No âmbito de uma comunidade mais limitada, tínhamos ainda o Francês contra o Alemão, o cristão contra o maometano, etc. Agora, pelo contrário, é o homem contra os homens, ou, uma vez que os homens não são o homem, é o homem contra o inumano (*Unmensch*).⁴¹⁰

Stirner está argumentando aí que a igualdade almejada pelos liberais, apesar de sua própria pretensão, não pode se impor aos indivíduos a partir deles mesmos, ou seja, ela não é imanente; e nem poderia sê-lo, porque não há uma substância em comum a que os indivíduos pudessem ser reconduzidos racionalmente. A igualdade só se sustenta por um terceiro termo (“todos somos filhos de *Deus*” ou “todos somos *homens*”) a que eles são contrapostos e então comparados. Isso significa que os indivíduos são considerados iguais a partir de uma medida em comum, mas que é incapaz de exauri-los conceitualmente. Quando Stirner alude na citação acima a crença em um deus como fundamento da identidade de um povo e à representação do liberal humanista da comunidade humana universal, ele não só quer mostrar que ambas só se realizam sob a sujeição a um princípio abstrato que se revela o constituinte fundamental da unidade, mas também que mesmo o homem sendo mais universal do que o deus de uma dada religião, ainda assim ele é algo estranho ao indivíduo, opondo-se a ele irremediavelmente. O “homem” ainda é, por assim dizer, uma falsa universalidade (alienação) que passa a funcionar como um laço que mantém os indivíduos juntos só a custa da supressão das diferenças – tornadas então inessenciais – que propriamente os definem. Enquanto cristão ou maometano, francês ou alemão etc., a separação era ainda capaz de criar identidades, isso já não ocorre mais com relação ao “homem”. A igualdade sob esse terceiro termo aparece então, paradoxalmente, como o extremo da separação. Como ninguém pode corresponder plenamente ao conceito, isso os leva a se oporem uns aos outros em uma acusação recíproca e infundável de inumanidade na mesma proporção que ninguém é capaz de reconhecer no outro o “homem” e nem corresponder (tanto para o outro quanto, no limite, para si mesmo) às expectativas do

⁴¹⁰ *O único*, pp. 112-3 (p. 147).

conceito. O que se revela é uma abstração (espírito) que se coloca em oposição os indivíduos concretos na exigência de que eles o exprima concretamente; é o que Stirner quer indicar com a afirmação de que nessa pretensa comunidade universal de iguais teríamos a apenas “o homem contra os inumanos”. Entretanto, ele vê nisso – e é para isso que gostaríamos de chamar a atenção –, simultaneamente, a maior miséria do indivíduo e inscrita nela a possibilidade da superação (dissolução) do próprio homem no único.

Todo esse seu arrazoadado se baseia em ponto fulcral de sua filosofia: uma ontologia negativa e nominalista que considera o ser como algo irreduzível a conceitos – cujo emprego do termo “único” representa a sua mais alta exemplificação. É ela que sustenta toda essa expectativa escatológica que vê no acirramento da “decadência” e da “ruína” levada a cabo pelo liberalismo humano – isto é, a desapropriação completa do indivíduo – a possibilidade imanente de se adentrar na arena histórica o absolutamente outro de forma catastrófica, mas que não é simplesmente o outro do nacionalismo ou da religião, mas do próprio homem: o *inumano*.

Na sequência do texto, vemos o filósofo raciocinar da seguinte forma, deixando claro como ele entende essa oportunidade, esse potencial emancipatório localizado, não na realização do conceito, mas no corpo próprio do indivíduo, neste eu-aqui-agora que se revela afinal como o inumano. Aí ele escreve:

Ao postulado “Deus fez-se homem”, segue-se um outro: “o homem fez-se Eu.” Este é o *Eu humano*. Mas nós invertemos os termos e dizemos: eu não consegui encontrar-me enquanto me procurei como homem. Como, porém, agora parece que o homem anda em busca de se tornar Eu e ganhar um corpo em mim, eu apercebo-me de que, afinal, tudo depende apenas de mim e de que o homem, sem mim, está perdido. Mas eu não pretendo tornar-me no santuário deste Eu sacrossanto, e daqui em diante não perguntarei se, na minha atividade, sou homem ou inumano: quero é que este *espírito* me deixe em paz!⁴¹¹

Como se nota, é na recusa em ser um meio para a autoexpressão do espírito – coisa que só depende de uma decisão do indivíduo denominada insurreição – que o indivíduo se livra de uma só vez do homem e do inumano, que só existe em contraposição ao

⁴¹¹ *O único*, pp. 113 (pp. 147-8).

primeiro. Mas o que nos importa no momento é atentar para como o argumento é aqui construído.

Stirner nos oferece primeiramente a interpretação jovem hegeliana do cristianismo como sendo a sua consequente secularização, responsável pela transformação do postulado “Deus fez-se homem” em “o homem fez-se Eu”. Ambas as formulações estão em clara continuação. Enquanto o primeiro postulado martirizou toda a humanidade no intuito de entendê-lo corretamente, os jovens hegelianos acreditam que não só o entenderam, mas que ainda resolveram o enigma quando veem na encarnação não um fenômeno pontual do passado, mas um processo que se realiza no devir histórico, da qual eles se consideram o último estágio; ou seja, eles acreditam piamente que através de suas intervenções filosóficas “o homem recém descoberto” finalmente encontra a oportunidade de se fazer Eu. Isso é apenas a secularização cabal da escatologia cristã, sendo a razão pela qual Stirner considera os jovens hegelianos “os mais modernos entre os modernos”, pois foram eles os que mais longe foram no projeto de dar corpo ao espírito – a nostalgia que há muito vem alimentando a dialética da modernidade.

Nessa perspectiva, o liberalismo humano representaria a culminação de todo esse processo de tentativa de dar corpo ao espírito, cujo arquétipo – já sabemos – é Cristo, alimentando-se ainda da mesma expectativa que acompanha desde sempre a cristandade: sua segunda vinda. No entanto, na medida em que ele é bem sucedido ao conceber o seu último passo, Stirner não só o interpreta como a mais extrema forma de desapropriação do indivíduo, como encontra aí inscrito a possibilidade de se libertar completamente o eu do autoengano de se conceber como um “veículo do espírito” para a efetivação de sua liberdade⁴¹² – e isso é o mais interessante no argumento. Stirner

⁴¹² Referimo-nos aqui a Charles Taylor, cuja tese é a de que Hegel, a propósito de sua articulação entre “autonomia racional” e “unidade expressiva”, formularia uma “teoria expressivista de sujeito” em que o absoluto (como substância) só poderia ser concebido também como sujeito caso fosse corporificado por espíritos finitos (indivíduos). Isto significa que o espírito absoluto precisa, para se efetivar, pôr as condições de sua própria existência, e essas são: a razão, a liberdade e a autoconsciência que só podem se articular graças à existência de um eu determinado: “a autoconsciência racional” é o mesmo que “a consciência racional de um eu que foi expresso na vida e, portanto, que se tornou determinado”. Só que a plenitude da autoconsciência apenas é alcançada quando sua expressão ocorre sob a condição de liberdade. Sem liberdade não haveria autoconsciência, assim como sem racionalidade não existiria ambas. Logo, “se o *Geist* como sujeito deve alcançar a autoconsciência racional na liberdade, então o universo tem de conter, antes de tudo, espíritos finitos”, isto é, eus como consciências de um mundo (objeto) que difira da própria consciência (sujeito). Sem essa oposição sujeito-objeto, a autoconsciência estaria impossibilitada: “a consciência só é possível quando o sujeito se estabelece como contrário a um objeto. Mas estar estabelecido como contrário é estar limitado por alguma outra coisa, e, portanto, significa ser finito. Segue-se que, se o espírito cósmico deve alcançar a plena consciência, isso só pode ocorrer por meio de veículos que sejam finitos”, o que faz da finitude do eu necessária para a autoexpressão do

para realizar tal passo de ruptura (que de certa forma vale para a modernidade em seu todo) recorre à mesma argumentação baueriana que sustenta a realização do homem enquanto um Eu.

Para Bauer, do mesmo modo que para Hegel, só por meio do indivíduo pode a consciência-de-si universal se manifestar. O eu precisa primeiro perder-se na substancialidade para só depois – enquanto universalidade concreta, como fusão entre o universal e o particular – retornar como um eu singular que assimilou em si o universal, estando então em condição de expressá-lo objetiva e concretamente em sua ação. Isso porque a consciência-de-si não é uma consciência imediata, mas o resultante de um processo silogístico pela qual há a criação da singularidade como “unidade dialética” entre o particular (o eu empírico) e o universal (o espírito). Nesse processo, o universal adquire, por um lado, objetividade, porque incorpora o particular como um aspecto de si mesmo, ao passo que, de outro lado, “o particular eleva-se a universalidade, despindo-se de sua natureza contingente para se tornar a expressão de um princípio supremo”, isto é, para se tornar o veículo adequado da atualização do espírito no mundo ⁴¹³.

Stirner parece ter visto nesse mesmo processo de perda e de reconquista do eu, descrito no silogismo dialético, inscrita a possibilidade da recusa em se considerar um mero veículo ou expressão do universal: “que esse *espírito* me deixe em paz!”. Esta recusa está baseada na autoafirmação de um eu que a partir de um determinado ponto de vista (o do ser outro da razão) não se permite reconhecer como meio para a autoexpressão do “homem”, cuja tendência, já sabemos, é o de necessariamente procurar tomar corpo através do eu. O interessante é que esse diagnóstico só é possível porque a autoafirmação resguarda algo desse mesmo processo silogístico pelo qual o eu revela-se um veículo da universalidade, mas com a ressalva de que em lugar de ser a consciência-de-si que aí veríamos dar-se realidade, veríamos o único. Devido ao fato de o indivíduo, no momento em que atinge a consciência de sua substancialidade

espírito absoluto. Mas como ela de fato ocorre? No momento em que reconhecemos o mundo como o progredir do espírito em direção a si mesmo e que nós, nesse processo, somos apenas coadjuvantes de uma trama cósmica que nos precede, e de que só agora, sob estas condições históricas específicas, tomamos plena consciência disso, alteramos assim “o centro de gravidade de nossa identidade”, e passamos a ver-nos como a autoconsciência que o espírito tem de si mesmo. Ou seja, o espírito absoluto só atinge sua plena autoconsciência por meio da nossa. “E ao chegar à plena autoconsciência, o *Geist* também atinge sua mais plena autoexpressão, portanto, a liberdade”. Por meio de um processo histórico de formação, ele acaba por nos moldar “como uma expressão perfeita de si”. E, visto que nossa essência é “ser veículo do *Geist*”, nós também nos vemos como plenamente autoexpressados, ou seja, livres, quando o expressamos. Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade Moderna*, pp. 39-43.

⁴¹³ Cf. DOUGLAS, M. *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. New York: Cambridge University, 2007, pp. 6 e 42.

espiritual, recusar-se a fazer dela sujeito ao assumi-la como sua autêntica consciência-de-si, ele realizaria então um passo a mais: ao mesmo tempo em que ele se alça até esse saber, ele teria ainda o mérito de se colocar em um ponto capaz de apreender a consciência-de-si como algo ainda estranho ao eu concreto, isto é, como uma alienação⁴¹⁴. Ou seja, a desapropriação completa do indivíduo levada a cabo pelo liberalismo humano teria um efeito colateral não previsto: ele mostraria o indivíduo dotado de uma resistência e irreducibilidade (= sua existência = *Eigenheit*) de onde ele poderia proceder a sua completa superação⁴¹⁵. Vejamos como isso está descrito com as próprias palavras de Stirner:

O liberalismo humano representa o triunfo do miserabilismo. Temos primeiro de descer ao mais baixo nível da miséria e da mesquinhez, se quisermos chegar à *Eigenheit*, porque temos de deitar fora tudo o que nos é estranho. Mas nada parece ser mais miserável do que... o homem nu. No entanto, mais esfarrapada que todas essas misérias é a que me leva a deitar fora também o homem, porque sinto que também ele me é estranho, e que não posso ter quaisquer pretensões a partir dessa base. Isto já não é simplesmente miséria, porque, chegando a este ponto, já deixamos cair o último farrapo, e o que resta é a nudez pura, o despojamento de tudo o que é estranho. O miserável despiu a própria miséria, e assim deixou de ser o que era, um miserável.

Stirner conclui todo esse raciocínio com a seguinte sentença:

⁴¹⁴ Essa é a razão pela qual podemos afirmar que o único é pensado sob a pressão normativa do modelo expressivista de sujeito, porém com a peculiaridade de que aí há somente a expressão de si mesmo enquanto um eu finito, autodissolvente, isto é, um nada criador, a partir do qual ele se dá realidade. A essa concepção poderíamos chamar, acompanhando Taylor, de “expressivismo dionisíaco”. Cf. mais detalhes sobre esta questão no último capítulo.

⁴¹⁵ De acordo com observações de Lawrence Stepelevich (Cf. “Max Stirner as Hegelian”, *Journal of History of Ideas*, v. 46, nº4, 1985), *O único* se valeria de *A Fenomenologia do Espírito* como premissa para suas conclusões, encontrando-se ambos os livros articulados principalmente por meio do último capítulo deste: “O Saber Absoluto”. Em *O único* teríamos algo como uma resposta a questão sobre qual seria o papel a se desempenhar “depois de ter atravessado as séries de figuras de conhecimento não-verdadeiros e alcançado o saber absoluto?”. A conclusão a que chegamos é que Stirner não só acredita ter adquirido uma consciência clara do estágio de desenvolvimento espiritual de sua época, como que também acreditou ver nela a culminação de todo um processo de autoengano necessário a que o eu esteve sujeito até então – na medida em que o eu achava que se autoafirmava quando, na verdade, afirmava sempre um outro (o Espírito), cuja existência só era possível através de si. De posse desse saber, ele diagnostica o seu momento histórico como criando a possibilidade de sua própria superação, já que a dialética que a autoafirmação desencadeou teria encontrado o seu fim no *único*, que não mais se reconheceria como veículo do espírito, estando em condição de romper com aquele círculo dialético (“o círculo mágico do cristianismo”) de perversão da autoafirmação.

Entendamo-la! Tal sentença assinala claramente um ponto de mutação da consciência só possível depois de o indivíduo atingir o nível mais baixo a que o processo de desapropriação pôde levá-lo. Por meio de um golpe de vista de ascendência dialética, ele teria então a oportunidade de ver a sua miserabilidade como a pura oportunidade em se fazer valer através daquilo que resistiu a desapropriação: a sua autopossessão (*Eigenheit*). Tal golpe de vista só é possível graças a concepção nominalista de individualidade que sustenta ontologicamente a concepção da *Eigenheit* como o outro da razão, e de cujo traço expressivista de teor dionisíaco Stirner pôde ainda se valer para ver a existência concreta do indivíduo como um porto seguro de onde ele concluiu, por exemplo: “ser *um* homem não significa preencher o ideal *do* homem, mas manifestar-se a si *próprio*, como indivíduo” Isso quer dizer que, Stirner vislumbra que após múltiplas tentativas históricas para fazer o real corresponder ao ideal, o indivíduo pôde finalmente se aperceber de que ele próprio “é toda natureza, e também toda a espécie”, e que, por essa mesma razão, não haveria nada de qual ele devesse ser a expressão, a não ser de si mesmo; portanto, não há nenhuma (pré-) determinação a cumprir que não seja a de fazer-se cumprir. Em suma, o indivíduo quando diante apenas de si mesmo em sua nudez ontológica – isto é, desprovido de qualquer mediação reflexiva – vê abrir-se para ele um novo horizonte existencial no qual ele pode livremente escolher o modo como quer fazer valer sua *Eigenheit*. Stirner quanto a isso faz uma ressalva que merece toda a nossa atenção, ele diz: “é possível que eu possa fazer muito pouco a partir de mim próprio, mas esse pouco é tudo”⁴¹⁷. É esse tudo que lhe possibilita superar a miserabilidade e dizer “eu não sou mais um miserável”, porque o pouco que pode ser feito a partir de si mesmo é tudo o que precisa ser feito; dependendo só de si mesmo, do próprio poder, da própria capacidade, ele é a riqueza própria (*Vermögen*⁴¹⁸) que se faz valer irrestritamente. E é isso o significado fundamental da insurreição e o fundamento de sua contrapartida: a associação de egoístas.

⁴¹⁶ *O único*, p. 114 (p. 149) – tradução alterada.

⁴¹⁷ *O único*, p. 146 (p. 192).

⁴¹⁸ É interessante como Stirner, por vezes, no texto faz esse termo corresponder simultaneamente a poder, capacidade e riqueza, mostrando-nos que ele está sendo empregado mais em sentido ontológico, no qual todos estes sentidos convergem, do que econômico: “a tua *posse* (o teu patrimônio) [*Vermögen*], é então aquilo que tu *podes* [*vermagst*]!” e, logo adiante: “aquilo que sou capaz de ter [*zu haben vermog*], esse é o meu patrimônio [*Vermögen*]”. *O único*, p. 209 (pp. 284-5)

Vejamos então como elas se articulam.

4. A associação de egoístas: a autodissolução da modernidade sociopolítica

Poderíamos dizer que a associação de egoístas surge para Stirner da necessidade de se pensar a socialização dos indivíduos não mais se efetivando sob a tutela de um macro-sujeito – seja ele concebido como Estado ou sociedade, ou como Estado e sociedade universais enquanto manifestação real da consciência-de-si humana. Todas essas formas de socialização padeceriam do mesmo mal: só tolerariam o indivíduo como momento de sua autoconstituição e como meio para sua autoconservação. Daí o caráter autoritário que progressivamente adotam quando os liberais o concebem – no ritmo de uma dialética do esclarecimento – primeiramente como cidadão, depois como trabalhador e, em seguida, como a corporificação da consciência-de-si. A associação viria para assinalar a ruptura de tal progressão dialética, que tão-somente reconfigurou a dominação em nome de sua superação. Haveria com ela como que uma inversão da lógica que então fora a responsável pelas transformações das conquistas emancipatórias da modernidade em novas formas de dominação.

Se anteriormente os indivíduos eram vistos como predicados de uma substância (que, aliás, depois de Hegel deve ser entendida também como sujeito), na associação as coisas se passam de modo diferente: aí os indivíduos, recuperando sua capacidade de se autodeterminar com base em seu próprio poder (*Macht, Vermögen, Gewalt, Eigenheit*), reconhecem-se como os criadores e, logo, como proprietários dela, tornado a associação um mero meio para a sua autoafirmação. Portanto, ela não é mais pensada como uma subjetividade hipertrofiada e, conseqüentemente, não está mais presa à lógica que hipostasiava as relações (o meu ser-para-o-outro) que os indivíduos estabelecem entre si concretamente; hipostasiação cujo resultado era conceber tais relações como uma entidade (*uma pessoa moral*) que existe a parte dessas relações mesmas e dos *indivíduos* que aí se encontram *em relação*, exigindo deles submissão aos seus modos de manifestação e à normatividade que daí brota. Não vendo os indivíduos como meros momentos de sua autoconstituição e nem como meios para sua autoconservação, a

associação se estabeleceria como a instauração espontânea de relações sempre fluídas de indivíduos que alcançaram a consciência de sua unicidade, *fundando suas relações neles mesmos*⁴¹⁹ por meio daquilo que Stirner denomina “insurreição”.

Sobre a insurreição (*Empörung*), vemo-lo defini-la da seguinte maneira, baseando-se sobretudo em seu sentido etimológico⁴²⁰:

Não se deve tomar como sinônimos revolução e insurreição. A primeira consiste numa transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um ato *político* ou *social*. A insurreição tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária, mas não parte dela, parte da insatisfação do homem consigo mesmo, não é um hastear de uma bandeira, mas uma sublevação do indivíduo, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam surgir. A revolução tinha por objetivo criar novas *instituições*; a revolta leva a que não nos *deixemos* organizar, organizando-nos antes nós próprios; não deposita grandes esperanças nas “instituições”. Não é uma luta contra o existente, uma vez que, desde que ela floresça, o existente entra por si próprio em derrocada; é apenas um modo de me pôr fora da situação vigente. Se eu abandonar a situação vigente, ela morre e apodrece. E como a minha intenção não é a de derrubar a situação vigente, mas a de me elevar acima dela, a minha intenção e a minha ação não são de ordem política ou social, mas, orientadas como estão para mim e a minha *Eigenheit*, de ordem *egoísta*.⁴²¹

Vejamos. A insurreição diferenciar-se-ia fundamentalmente da revolução porque não seria um ato de caráter político ou social, mas individual – pois é a manifestação de sua insatisfação com a sua própria condição histórica. Ora, Stirner quando recorre a essa diferenciação não o faz sem ter em mente a clara intenção de assinalar que a insurreição não se dá no mesmo plano ontológico da revolução; esta estaria ainda dependente da relação sujeito-objeto que aquela pretende superar. Nisso se encontraria o erro dos revolucionários, que certamente se voltam contra o objeto, mas não põe em questão a

⁴¹⁹ Stirner escreve: “Sempre longe de se elevarem à altura do seu pleno desenvolvimento e do *seu* valor, os homens não conseguiram até hoje fundar em si mesmos as suas sociedades, ou melhor, só conseguiram fundar ‘sociedades’ e viver em sociedade. As sociedades sempre foram pessoas, pessoas poderosas, as chamadas ‘pessoas morais’, ou seja, fantasmas perante os quais o indivíduo tinha a devida obsessão, o temor dos fantasmas”. *O único*, p. 168 (p. 223).

⁴²⁰ Isso é assinalado pelo próprio filósofo em nota; o que mereceu uma explicação do tradutor, ressaltando a presença da partícula *empor-* que indica movimento para cima.

⁴²¹ *O único*, p. 248 (pp. 343-4) – tradução alterada.

relação que o sustém⁴²². A insurreição – um dos mais significativos momentos da filosofia stirneriana, segundo Penzo – assinalaria, pelo contrário, a supressão do objeto por meio de uma decisão pura capaz de abrir para o indivíduo um novo horizonte existencial de onde ele poderia se reconhecer como o nada (criador) do objeto, aniquilando assim aquela relação: “apenas por força desse ato existencial completamente interior cai o objeto no nada e seu sujeito finalmente se reconhece seu criador”, escreve Penzo⁴²³. Como nesse ato, o indivíduo se dirige a sua *Eigenheit*, ele não se defronta aí a um objeto que se lhe opõe; muito pelo contrário, antes ele aniquila a objetividade que o impede de alcançar a unidade consigo mesmo, do *único* com sua *propriedade*. Só mediante essa aniquilação pode o eu se encontrar “na posição própria do ser como propriedade” – nos termos empregados pelo comentador⁴²⁴. Mas com isso temos uma coisa curiosa: na insurreição o *ser* se torna sinônimo de *nada*⁴²⁵, pois o indivíduo ao aniquilar tudo que lhe aliena, sublevando-se contra tudo que o aparta de si mesmo, acaba por se reconhecer como o ser (“tudo em tudo”) que é “o nada de tudo o resto”. Daí o caráter completamente negativo da insurreição. Não se baseando em nada e não visando nada – isto é, agindo apenas em função de si mesmo, de sua *Eigenheit* –, o indivíduo encontrar-se-ia nessa ação apenas diante do que propriamente define sua peculiaridade existencial: o *nada*; mas não o nada “no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio”⁴²⁶, lembra-nos Stirner. Isso, em tese, configuraria a insurreição como um ato radicalmente livre, carente de fundamentação e, portanto, sem nenhum pressuposto capaz de atribuir-lhe qualquer caráter, sobretudo sociopolítico. Portanto, sendo um ato unicamente voltado para a *Eigenheit*, não poderia estar na mudança das instituições seus objetivos – embora a atinja secundariamente, por promover transformações nas relações dos indivíduos com o mundo (da relação sujeito-objeto), colocando-os acima da condição sociopolítica existente onde passam a se autodeterminar independentemente dela.

Penzo quanto ao sentido assumido pela insurreição na filosofia stirneriana, escreve:

⁴²² PENZO, G. *Die existentielle Empörung: Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie*, Frankfurt: Peter Lang, 2006, p. 271.

⁴²³ *Idem*, p. 238.

⁴²⁴ *Idem*.

⁴²⁵ Cf. *Idem*, p. 253.

⁴²⁶ *O único*, p. 10. Curiosamente, a parte intitulada “Ich hab’ mein Sach’ auf nichts gestellt” – a parte que abre o livro e de grande importância para a compreensão de todo ele –, não consta da edição na língua original usada nesse trabalho como referência.

Deve-se, por conseguinte, segundo Stirner, não se rebelar contra a ordem existente das coisas para estabelecer uma nova ordem. Pois se poderia no melhor dos casos mudar a natureza dos objetos, mas não a relação entre o Eu e o objeto. Exatamente na dialética dessa relação se encontra [...] o equilíbrio do Eu. Pois o Eu perderia sua liberdade ontológica, ou sua propriedade, se a relação entre o Eu e o objeto fosse uma a relação de sujeição do primeiro sob o segundo. [...] Pelo contrário, o Eu alcança o horizonte da liberdade ontológica e, consequentemente, da propriedade, quando inverte a relação de sujeição, quando então o objeto se encontra sob o sujeito. Apenas assim o Eu se torna um *ego* e alcança o *ego*-ísmo [...]. Diante desse horizonte, a vida existencial do Eu não é mais uma vida em sociedade, senão uma vida na associação. Isso indica claramente que ambas as expressões “sociedade” e “associação” referem-se a duas maneiras distintas de se viver a vida: a uma existência própria e a uma imprópria.⁴²⁷

Segundo esse comentário, a insurreição surgiria como o momento instaurador da associação de egoístas (vida própria) ao promover a dissolução dos laços sociais ora vigentes (vida imprópria), cujo fundamento era um objeto a que o sujeito foi então capaz de apreender enquanto algo inessencial, nada. Dessa forma, por meio da insurreição, os eus passariam a se confrontar uns aos outros não mais sob o pano de fundo criado pelo objeto, isto é, eles passariam a prescindir do conceito de igualdade ou de um “terceiro” qualquer como mediador de suas relações – e esse é o ponto importante. Por essa razão, no novo contexto criado pela insurreição, a oposição entre os eus em interação não pode ser mais entendida como oposição no sentido corrente. A relação aí certamente seria agonística, mas não antagônica, porque não haveria um objeto que valesse como medida comum. Podemos dizer, seguindo Penzo nessa interpretação, que o eu (em sua autenticidade), nesse novo horizonte existencial aberto pela insurreição, encontrar-se-ia na proximidade de outros eus (também eles em suas autenticidades) “sem esses diferentes eus reconhecerem um objeto com o qual eles devessem se medir. Diante do horizonte da insurreição e, consequentemente, da associação, é então superada aquela típica relação entre sujeito e o objeto da metafísica tradicional”⁴²⁸.

⁴²⁷ PENZO, G. *Die existentielle Empörung: Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie*, p. 271.

⁴²⁸ *Idem*, p. 262.

Portanto, a insurreição teria a função de fazer com que a diferença e a separação fossem acentuadas até o ponto em que a própria diferença e separação encontrassem o seu fim, transformando-se, pois, em associação – um tipo de raciocínio, de clara inspiração baueriana, que serve de fundamento de muitas sentenças que Stirner emprega para ressaltar o acirramento da contradição como forma de superá-la, não em uma síntese, mas em sua dissolução no nada. Em uma delas, por exemplo, vemo-lo dizer que não devemos aspirar à comunidade, mas ao “*exclusivismo*”⁴²⁹. Em outra, de modo mais explícito, escreve: “só a última separação acaba com a própria separação e se transforma em associação”⁴³⁰. Entretanto, em nossa opinião, o momento mais significativo em que Stirner elabora essa dialética que funda a associação na dissolução da base (objeto) que possibilita a separação é o trecho em que lemos o seguinte:

A última e definitiva oposição, a do único contra o único, está, de fato, acima daquilo a que se chama “oposição”, sem com isso cair na “unidade” ou no consenso. Enquanto único, tu não tens já nada em comum com o outro, e por isso também não tens nada que te separe dele ou te torne teu inimigo; não buscas a tua razão contra ele junto de um *terceiro*, e não te encontras com ele, nem no “terreno da justiça” nem noutro qualquer terreno comum. A oposição desaparece na total... *separação* ou unicidade. Esta poderia talvez ser vista como a nova comunidade ou igualdade, mas a igualdade consiste aqui precisamente na desigualdade, e não é mais do que desigualdade: uma desigualdade igual, e só para aquele que estabelece uma “comparação”.⁴³¹

Deparamo-nos aqui com uma superação imanente da diferença a partir daquilo mesmo que a gera: a noção de igualdade. Como a diferença só existe mediada pela igualdade, se a negamos, negamos também a diferença. Stirner pode fazer esse raciocínio porque para ele, devido a nossa unicidade, não existe um terceiro que pudesse servir de objeto de conhecimento e manipulação para, a partir dele, estabelecer as condições da sociabilidade. Esse terceiro é sempre uma fantasia, uma hipostasiação indevida de nossas relações com outrem. Aquilo que temos em comum com o próximo é apenas uma de nossas propriedades por meio da qual nos relacionamos, mas que não podem – como bem querem os liberais – valer como medida comum (substância) dos indivíduos

⁴²⁹ Cf. *O único*, p. 244 (p. 338).

⁴³⁰ *O único*, p. 182 (p. 245).

⁴³¹ *O único*, p. 166 (p.221) – tradução alterada.

que se acham em relação. A oposição entre cristão e judeu exemplifica bem como a pressuposição de uma identidade substancial universal subjacente à unicidade são na verdade a geradora dessas mesmas diferenças que se pretende com ela superar. Sobre isso Stirner escreve:

Enquanto judeu ou cristão, um indivíduo satisfaz apenas algumas das suas necessidades, uma determinada exigência, mas não *a si*: é só *meio* egoísmo, porque é o egoísmo de meio homem, metade ele próprio, metade judeu, ou metade seu proprietário e metade escravo. Por isso judeu e cristão se excluem sempre mutuamente pela metade, ou seja: reconhecem-se enquanto homens, mas excluem-se enquanto escravos, porque servem a diferentes senhores. Se pudessem ser egoístas completos, excluir-se-iam *totalmente* e unir-se-iam também de forma mais sólida.⁴³²

A solução para Stirner não está, portanto, em abandonar as identidades religiosas sabidas por acaso inessenciais pelo reconhecimento recíproco de uma certa natureza humana comum – solução propagada pelos jovens hegelianos –, senão no excluir-se completamente mediante a autoafirmação da unicidade. Quer dizer, a oposição entre cristãos e judeus só se estabelece sob a condição criada pelo conceito “homem”. É só enquanto homens que eles se excluem reciprocamente. Decretada a impossibilidade de que eles sejam comparados, aquilo que sustenta a separação é então dissolvido em uma forma nova do unir-se – sem um critério estático que sirva de mediação dessa união. Dessa forma, Stirner desconstrói a noção de igualdade, reduzindo-a de modo nominalista a uma mera abstração⁴³³ que até então impedia a exclusão total, isto é, o reconhecimento mútuo dos indivíduos como únicos que poderia conduzi-los a uma *união mais sólida* ou àquela “nova igualdade” referida na citação anterior, sabidamente, a associação de egoístas.

Portanto, a associação difere radicalmente das formas de socialização existentes até então. Nela não são as relações que os indivíduos estabelecem entre si com base em suas propriedades (identidades) que importam, mas os próprios indivíduos em suas unicidades que fundam essas relações neles mesmos, e que, por isso, podem ser

⁴³² *O único*, p. 145 (p. 190).

⁴³³ Quanto a isso é exemplar o que ele diz da ação: “O que eu faço nunca é *humano in abstracto*, mas sempre *próprio*, ou seja, a *minha* ação humana é diferente de todas as outras ações humanas, e só essa diferença lhe confere o caráter de ação real e minha. O seu lado humano é uma abstração, e, como tal, espírito, isto é, essência abstrata.” *O único*, p. 145 (p. 189).

considerados os seus criadores e proprietários. Entretanto, para ser mais bem entendida, é preciso pensar “a associação de egoístas” em contraste ao “estado de dominação” a que se encontra contraposta como uma estratégia de resistência em que os indivíduos estabelecem espontaneamente “relações de poder” horizontalizadas e fluídas. Para isso, é bastante elucidativo o modo como Stirner entende a associação em contraposição ao Estado e a sociedade modernos – o que só vem a corroborar o uso dos termos que tomamos de empréstimo aqui para descrevê-la⁴³⁴.

Para Stirner, não é o isolamento a condição natural do homem, mas a sociedade. Porém – e é para isso que queremos chamar a atenção no momento –, o filósofo faz tal afirmação à custa de uma pequena ressalva prenhe de consequências: à naturalidade dos laços que nos unem estaticamente a outrem (o exemplo oferecido aqui por Stirner é a relação entre mãe e filho), sobrepõem-se as associações livres e fluídas como rupturas, dissoluções da “ligação íntima original” que se dá no ritmo da individuação de cada um a fim de estabelecer uma relação mais orgânica com “seus iguais” (*seinesgleichen*):

A sociedade é o nosso *estado natural*. Por isso, à medida que aprendemos a sentir-nos a nós próprios, essa ligação íntima original torna-se cada vez mais frouxa, e indelével a dissolução da sociedade primordial. A mãe tem de ir buscar a criança, que antes viveu sob seu coração, à rua e arrancá-la aos jogos com os companheiros, para voltar a tê-la só para si. A criança prefere as

⁴³⁴ É bastante conhecida a distinção realizada por Foucault desses dois conceitos em uma entrevista publicada com o título “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 266). Aí ele descreve “o estado de dominação” como “relações de poder”, que “em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas e cristalizadas. Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares –, estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação. É lógico que, em tal estado, as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas”. Essa definição é-nos de tal modo apropriada que passamos a empregá-la para diferenciar Estado/sociedade de associação. Logo, nos valem dela como uma espécie de glosa para a nossa interpretação da associação de egoísta. Newman também parece embasar o seu intento filosófico de reatualizar Stirner recorrendo às noções foucaultianas de poder e de “cuidado de si” ao aproximá-los da *Eigenheit*. Ele escreve: “A *Eigenheit* está muito próxima do próprio argumento de Foucault quanto à liberdade se encontrar situada nas relações de poder. Assim como Foucault, Stirner mostra que a ideia de liberdade que acarreta uma total ausência de poder e constrangimento é uma ilusão. O indivíduo está sempre envolto em uma rede complexa de relações de poder, e a liberdade precisa ser disputada, reinventada e renegociada dentro desses limites. A *Eigenheit* pode, então, ser vista como que criando a possibilidade de resistência ao poder. De modo semelhante a Foucault, Stirner sustenta que liberdade e resistência podem sempre existir, mesmo nas mais opressivas das condições. Nesse sentido, *Eigenheit* é um projeto de liberdade e resistência dentro dos limites do poder – é o reconhecimento da natureza fundamentalmente antagônica e ambígua da liberdade.” Cf. essa aproximação com Foucault com maiores detalhes em NEWMAN, S. “Stirner and Foucault: toward a post-kantian freedom”. In: *Postmodern Culture*, vol. 13, n 2, 2003.

relações com seus iguais à sociedade, em que não se integrou, mas na qual talvez apenas tenha nascido.⁴³⁵

Portanto, há na concepção de Stirner uma disposição do indivíduo em substituir vínculos arbitrários que ele não estabeleceu por relações das quais ele seja o sujeito, isto é, o criador e proprietário. O único stirneriano não é, pois, associal e misantropo como muitos pensam, mas uma nova forma de subjetividade – ou sociabilidade, dada a correlação entre elas – que se estabelece na contraposição à forma de subjetividade exigida pelos modos de socialização promovidos pelo liberalismo⁴³⁶. É nesse sentido que Stirner pode na sequência do argumento dizer que “a dissolução da *sociedade* identifica-se com as *relações* ou a *associação*”. Quer dizer, na insurreição, apesar de seu caráter individualista, não é a solidão ou o isolamento que o indivíduo procura, mas o estabelecimento de uma forma de subjetividade que sirva de resistência a um modo de socialização baseado na instauração de relações de poder dissimétricas (estado de dominação) contra as quais o indivíduo tem pouco ou nada a fazer – como é o caso do poder político e do poder econômico, cada qual com sua manifestação correlata: Estado e sociedade. Associar-se, nesse sentido, implica estabelecer voluntariamente, por meio da insurreição, relações horizontalizadas de poder em contraposição ao estado de dominação reinante nas condições sociopolíticas modernas⁴³⁷. Na visão de Stirner, para

⁴³⁵ *O único*, p. 240 (p. 332).

⁴³⁶ Newman aborda essa mesma questão, ao argumentar que o discurso do liberalismo é guiado por um ressentimento pela diferença. Por isso, o sujeito liberal só pode se constituir enquanto universalidade (“identidade política anônima”) a partir da exclusão de outras formas de subjetividade, a que elas são então forçadas a se conformar. Ele, aliás, resume bem o problema contra qual Stirner se lança em sua crítica aos liberalismos com as seguintes palavras: “Stirner desenvolve uma crítica radical do liberalismo, baseando-se em uma indagação sobre suas premissas e fundamentos essencialistas. Ele explora a questão de como e sob quais condições o sujeito liberal é constituído, e quais problemas isso representa para a teoria liberal. Na mesma medida em que o liberalismo foi uma filosofia que evidentemente libertou o homem da mistificação religiosa e do absolutismo político, ele também foi, de acordo com Stirner, compatível com a sujeição do indivíduo a novas práticas disciplinares e normalizadoras. De fato, Stirner viu no universalismo racional abstrato e na neutralidade política do liberalismo simplesmente uma nova forma de convicção religiosa, de um cristianismo reinventado em termos de ideais iluministas. Entretanto, tais ideais disfarçam uma série de estratégias designadas a negar a diferença individual. Assim, para Stirner, a noção de direitos individuais não tem sentido caso não se considere as relações de poder sobre os quais eles se baseiam”. NEWMAN, S. *Power and Politics in Poststructuralist Thought. New theories of the political*. New York: Routledge, 2005, p. 14.

⁴³⁷ Para certificarmos da coerência na recusa niilista por parte de Stirner da modernidade via negação de suas instituições entendida como “estados de dominação”, lançaremos mão de mais uma citação que acreditamos que se justificará por si mesma. Em uma passagem bastante interessante para a questão que abordamos nessa Tese, vemos Heidegger escrever algo sobre Nietzsche que, em suas linhas gerais, é possível também se aplicar a Stirner, e que de certa forma pode nos ajudar a entender o significado fundamental da negação stirneriana dos “estados de dominação”. Aí lemos: “os valores são as condições das ‘conformações de domínio’ no interior do devir, isto é, da realidade na totalidade cujo caráter fundamental é a vontade de poder. As conformações de domínio são figuras da vontade de poder. Com

corresponder às exigências da associação, é preciso que as relações de poder que aí se estabeleçam se mantenham como algo sempre fluído, uma vez que a estagnação assinalaria não apenas a morte da associação, mas o nascimento de estados de dominação – que no texto citado a seguir é exemplificado como sociedade ou comunidade. Nele lemos:

Uma associação gera, aliás, também uma sociedade, mas apenas do mesmo modo como de um pensamento nasce uma ideia fixa, concretamente quando desse pensamento desaparece a energia, o pensar em si, essa incessante recuperação de todos os pensamentos que tendem a cristalizar. Se uma associação cristalizou assim em sociedade, deixou de ser uma união, pois união representa o processo de unir-se sem cessar; transformou-se num estar-reunido, ficou paralisada, degenerou em coisa fixa, está... *morta* enquanto associação, é o cadáver da associação ou da união, ou seja, é... sociedade, comunidade.⁴³⁸

A partir do que foi dito, encontramos a oportunidade para nos voltar a algo que até agora parece não ter merecido muito a atenção dos comentadores: o caráter transicional da associação de egoístas. Embora Stirner se limite a dizer coisas muito gerais a respeito dela, isso não nos impede de inferir que sendo ela identificada simultaneamente com a dissolução e origem da sociedade, como mostrado, ela deve ser entendida não como um fim em si mesmo, senão representando uma passagem para outros modos de sociabilidade. A associação, portanto, não deve ser interpretada, como parece ter sido até então, como uma forma de organização social pós-estatal – como muitos gostariam⁴³⁹ –, senão como uma espécie de transição para essa nova forma – a qual Stirner não dá nenhuma indicação, mantendo-se fiel a sua ontologia negativa.

frequência, Nietzsche não denomina ‘valores’ apenas as condições dessas conformações de domínio, mas também as próprias conformações de domínio; e isso com razão. Ciência, arte, estado, religião, cultura são considerados como valores, na medida em que são condições por meio das quais se realiza a ordem daquilo que vem a ser enquanto a única coisa real. Como conformações de poder, esses valores instauram, por sua vez, uma vez mais determinadas condições para o próprio asseguramento de sua consistência e para o seu próprio desdobramento”. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, pp. 78-9. Pelo que argumentamos até agora, em particular neste capítulo, Stirner pôde muito bem ter visto o Estado e a sociedade como essas “conformações de domínio” que criam valores e sentidos apenas para assegurar seu próprio autoapoderamento; e que, em última instância, estes mesmos revelam-se condições para o asseguramento da dominação de algo mais originário: o espírito – uma subjetividade engendrada na antiguidade tardia como meio de dominação da natureza em base de receio e aperfeiçoada pela cristandade.

⁴³⁸ *O único*, pp. 240-1 (p. 332).

⁴³⁹ Em especial os que fazem uma interpretação ideológica, principalmente os anarquistas e críticos socialistas, como Hess, Engels, Marx e os marxistas.

Quanto a isso é bastante significativo o fato de Stirner recorrer à “fundação do cristianismo” para exemplificar o que ele entende por insurreição e suas consequências. Na ocasião de sua expansão no interior do Império Romano, Stirner diz que os “liberais” de então recriminaram os primeiros cristãos por estes “pregarem a obediência à ordem estatal pagã vigente, ordenarem o reconhecimento da autoridade pagã e aceitarem sem problemas o ‘A César o que é de César’ ”. Isso porque uma insatisfação política generalizada se abatia sobre Roma, e esperava-se um posicionamento “coerente” deles com respeito àquela situação. Mas os primeiros cristãos não quiseram tomar partido, preferiram abster-se de toda atividade política, ficando alheio a ela e não se juntado “às tendências liberais” da época. O mesmo se passou com Jesus. Ele não era o revolucionário que os judeus desejavam, porque não via salvação na “mudança da situação”, ademais a ordem vigente era-lhe indiferente, assim como os inimigos dela, incapazes de compreender suas verdadeiras intenções, também o eram. Ou seja, Jesus

não foi um revolucionário, como, por exemplo, César, mas um insurgente, não quis derrubar o Estado, mas elevar-se acima dele [...]; a sua luta não era de teor liberal ou político [...], o que ele queria era seguir o seu *próprio* caminho [...] Não sendo um agitador, nem um demagogo ou revolucionário, ele era, e com ele cada um dos primeiros cristãos, sobretudo um *insurgente* que se elevou acima de tudo aquilo que parecia mais sublime aos governos e aos seus opositores, se libertou de tudo aquilo a que eles continuavam ligados e ao mesmo tempo desviou o curso das fontes vitais de todo o mundo pagão, com as quais o Estado vigente acabaria também por se afundar. Precisamente porque rejeitou deitar abaixo o estado de coisa vigente, ele foi o inimigo mortal e verdadeiro destruidor desse estado de coisas, porque o emparedou enquanto ia construindo sobre ele o *seu próprio* templo, sem dar importância às dores dos emparedados.⁴⁴⁰

A indiferença de Jesus e de seus primeiros seguidores com relação às questões políticas da época – isto é, o não comprometimento deles com os *valores* da antiguidade – levou-os de forma astuta a minarem o que sustentava a ordem estatal pagã, construindo já em seu interior aquilo que viria substituí-la no futuro. Isso é o que os qualifica como insurgentes aos olhos de Stirner. As primeiras comunidades cristãs aos poucos, valendo-se da já presente, mas pouco desenvolvida, “preferência por tudo que era privado”, isto

⁴⁴⁰ *O único*, p. 249 (pp. 344-45).

é, do princípio da subjetividade (egoísmo), e da consequente “dissolução do Estado” que estava em curso por meio dela ⁴⁴¹, puderam promover a passagem para a modernidade, levando à ruína o Império. Stirner quanto ao desenvolvimento do princípio da subjetividade como o elemento corruptor das antigas sociedades, escreve o seguinte:

Mas quem é que levou à queda dos povos de cujo fim nos fala a história? Quem, senão o egoísta, em busca da *sua* satisfação? Uma vez minada por um interesse egoísta, a sociedade estava “corrompida” e caminhava para a sua dissolução, como podemos ver pelo exemplo da Romanidade, com o desenvolvimento do seu direito privado, ou com o cristianismo, com a imparável infiltração da “autodeterminação racional”, da “consciência-de-si”, da “autonomia do espírito”, etc. ⁴⁴²

Portanto, Jesus e seus primeiros seguidores servem para Stirner como arquétipos do tipo insurgente, o que nos leva a concluir que também as primeiras comunidades cristãs são consideradas como arquétipo da associação de egoístas. E do mesmo modo que, para Stirner, o cristianismo criou duas sociedades: a do Estado e da Igreja – “cuja duração”, ele ressalta, “corresponderá à sua própria”⁴⁴³ – a associação será o embrião da sociedade do futuro. Stirner faz uma pergunta retórica, respondendo-a em seguida sem deixar margem interpretativa para outra coisa:

Acontecerá à ordem cristã do mundo o que aconteceu à pagã? Uma revolução não levará certamente ao seu fim, se antes não for levada a cabo uma insurreição.⁴⁴⁴

Como vemos, mais uma vez é a passagem da antiguidade para a modernidade que vem lhe servir de modelo. O papel que as primeiras comunidades cristãs desempenharam na dissolução da antiguidade teria seu correspondente moderno na associação, cujo início se daria no interior do Estado e só depois de superado a ordem vigente ela se apresentaria em sua verdade como a gênese de outra sociedade. Ou seja, a associação é antes uma forma de resistência ao Estado do que seu substituto – tal como

⁴⁴¹ Cf. *O único*, p. 28 (p. 23).

⁴⁴² *O único*, p. 168 (p. 224).

⁴⁴³ Cf. *O único*, p. 168 (p. 224).

⁴⁴⁴ *O único*, p. 249 (p. 345).

foram antes as primeiras comunidades criadas pelos insurgentes cristãos. Nessa perspectiva, a associação indicaria, não só o nascimento de uma nova ordem social, como também a morte da antiga, criando – a partir da negação determinada dos seus valores, do rechaço radical do discurso que então a legitimava – também sua própria sociedade que não mais pode ser entendida sob os paradigmas que preponderaram na cristandade (ou modernidade, o que dá no mesmo para Stirner).

Esse caráter de transição da associação – o que ademais a configura como algo pré-político e se vale “anti-aristotelicamente” da precedência do indivíduo frente à sociedade⁴⁴⁵ – é também reforçado quando Stirner recorre à noção hobbesiana de “guerra de todos contra todos”.⁴⁴⁶

Sabe-se que o estado de natureza para Hobbes se define pela falta de regras que normatizem o convívio social e pela ausência de subordinação política. Nesse estado, imperaria a desconfiança mútua devido ao possível uso arbitrário do próprio poder pessoal. E dada a condição de igualdade em que os indivíduos aí se encontram – cada qual podendo fazer o que bem entendessem e estando eles em relativa paridade quanto à ameaça e proteção da vida, propriedade e liberdade⁴⁴⁷ –, eles desfrutariam da liberdade (“direito natural”) de poder se valer de todos os meios que sua razão e julgamento lhes indicassem como adequados para atingir os seus próprios fins – geralmente ligado à autoconservação⁴⁴⁸. Não haveria, pois, restrição legítima alguma capaz de persuadi-los ao contrário, a não ser a limitação imposta pelo poder de outrem ao fazer valer o seu próprio “direito”. Isso configura uma situação potencialmente conflituosa. Por exemplo, caso dois homens desejassem a mesma coisa, estando ela impossibilitada de ser usufruída simultaneamente por ambos, inevitavelmente eles se acharão a partir de então em disputa. Ora, a coisa, graças ao vazio legal imperante, é de quem a apanhar e tiver a capacidade de mantê-la. Assim sendo, a situação força a que um veja o outro como um empecilho em potencial a própria autoconservação. A consequência não poderia ser diferente. O conflito que era apenas hipotético torna-se então real. Caso queiram preservar sua vida, liberdade e propriedade, eles se apercebem que precisarão se precaver de qualquer poder alheio que considerem suficientemente capaz de ameaçá-los, e, para isso, nada melhor do que – em uma clara atitude preventiva de intensificação

⁴⁴⁵ Cf. *O único*, p. 184 (p. 248), quando define a modernidade pejorativamente como tentativa de fazer do homem um *zoon politikón*.

⁴⁴⁶ Cf. *O único*, p. 203 (276).

⁴⁴⁷ Cf. HOBBS, T. *Leviatan: o la materia, forma y poder de uma república, eclesiástica e civil*. 2 ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, cap. XIII.

⁴⁴⁸ Cf. *Idem*, cap. XIV.

do próprio poder – se esforçar por subjugar ou destruir aqueles que pareçam ser uma ameaça em potencial, o que no limite leva a uma desconfiança generalizada ⁴⁴⁹. Está assim declarada “a guerra de todos contra todos”. A esse estado de desconfiança recíproca e de inimizade universal só o contrato pode por fim. E com sua instituição, nasce simultaneamente Estado e sociedade:

A única maneira de instituir um poder comum, capaz de defendê-los [...] das injúrias uns dos outros, garantido-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. [...] Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens [...]. À multidão assim unida numa só pessoa se chama *Estado* [...]. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes [...] daquele *Deus Mortal* [...] ao qual devemos [...] nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo [...] o torna capaz de conformar as vontades de todos eles.⁴⁵⁰

Mas o contrato não surge apenas para encerrar a luta pela autoconservação, mas também para de certa forma garantir o que a impulsiona. É o medo da morte violenta, o desejo de garantir a propriedade e a esperança de consegui-la com o trabalho que inclinam os homens a estabelecê-lo ⁴⁵¹. Sem a submissão recíproca de todos ao poder soberano normatizada pelo contrato, a autoconservação não estaria garantida. Consequentemente a vida, a propriedade e a liberdade estariam em risco. Em uma palavra, sem o Estado não haveria a estabilidade social adequada para assegurar ao indivíduo os meios para ele atingir seus próprios fins (ou fins autoimposto); quer dizer, sem Estado sem propriedade

⁴⁵².

Como que com o Estado também nasce a propriedade na concepção de Hobbes, a crítica de Stirner ao Estado ecoa a de Rousseau para quem o contrato só veio a privilegiar os já privilegiados, a ratificar e legitimar um estado de desigualdade já em franco desenvolvimento em um estágio pré-político.

⁴⁴⁹ Cf. *Idem*, cap. XIII.

⁴⁵⁰ *Idem*, p. 140.

⁴⁵¹ Cf. *Idem*, cap. XIII.

⁴⁵² Cf. *Idem*, cap. 24.

Tal como Hobbes, Rousseau também vê o contrato surgindo da necessidade de se por fim ao estado de guerra. No entanto, diferentemente de Hobbes, este estado não é decorrente da natureza do homem, mas consequência de sua corrupção ocasionada pela desigualdade de posse, como atesta a seguinte passagem:

Os mais poderosos ou os mais miseráveis, fazendo de suas forças ou de suas necessidades uma espécie de direito ao bem alheio, equivalente, segundo eles, ao de propriedade, seguiu-se à rompida igualdade a pior desordem; as paixões desenfreadas de todos, abafando a piedade natural e a voz ainda fraca da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e maus. Ergueu-se entre o direito do mais forte e o do primeiro ocupante um conflito perpétuo que terminava em combates e assassinatos. A sociedade nascente foi colocada no mais tremendo estado de guerra.⁴⁵³

Diante dessa situação, os mais ricos e mais poderosos, apercebendo-se das desvantagens de uma guerra infundável – pois viram que só eles arcavam com os seus gastos, o que tornava suas posses tão onerosas quanto a sua falta, além de verem as suas vidas sempre em riscos – recorreram a um artifício engenhoso (adjetivado por Rousseau de “especioso”): propor um acordo de paz “para assegurar a cada um a posse daquilo que lhe pertence”, estabelecendo regras gerais a que todos (ricos e pobres, poderosos e fracos) deveriam respeitar igualmente com o objetivo de reparar “de certo modo os caprichos da fortuna” e dessa forma fomentar a justiça⁴⁵⁴. Tal acordo, baseado na impotência tanto teórica quanto prática dos poderosos, isto é, na ausência “de razões legítimas para justificar-se e de forças suficientes para defender-se”⁴⁵⁵, tinha um único objetivo: convencer todos os demais homens dos horrores da guerra prolongada indefinidamente, mas cujo intuito secreto era o de empregar as forças que se voltavam contra eles (os poderosos) em favor deles mesmos, submetendo todos a um e mesmo poder supremo em vista de estabilidade social. Mas quem de fato ganhou com isso? Aqueles que já tinham algo a perder. De acordo com Rousseau, tal acordo não foi difícil de ser estabelecido, pois dada a situação de corrupção e decadência em que os homens já se encontravam – a ambição de preservar ou conquistar um quinhão da “usurpação

⁴⁵³ ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção os pensadores, vol. II, São Paulo, Editora Nova Cultural, 1999, p. 98.

⁴⁵⁴ Cf. *Idem*, p. 100.

⁴⁵⁵ Cf. *Idem*, p. 99.

sagaz” originária – não podiam por muito tempo dispensar senhores e juízes. Dessa forma, ele conclui que:

Todos correram ao encontro de seus grilhões, crendo assegurar sua liberdade, pois, com muita razão reconhecendo as vantagens de um estabelecimento político, não contavam com a suficiente experiência para prever-lhe os perigos [...]. Tal foi ou deveu ser a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico, destruíram irremediavelmente a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, fizeram de uma usurpação sagaz um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, daí por diante sujeitaram todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.⁴⁵⁶

Stirner parece compartilhar com Rousseau a mesma conclusão sobre a origem e função do Estado. Podemos nos dar conta disso pelo teor das críticas que lança contra ele. Quando procura, por exemplo, instigar os indivíduos a perderem o respeito pela propriedade⁴⁵⁷ – isto é, a insurgirem-se –, ele tem claramente o propósito de restabelecer o estado de natureza no interior mesmo do Estado⁴⁵⁸. Em suma, veremos que na mesma linha que Rousseau, Stirner quer mostrar que o contrato social padece de um vício congênito que o condena por si mesmo. Ora, na medida em que se parte do pressuposto de que o contrato deveria ser fruto de uma ponderação racional de interesses de indivíduos autônomos que se viam ameaçados por todos os lados, ele acaba por ser pensado como submissão universal a um poder soberano, cujo único propósito é garantir a vida, a propriedade e liberdade. Posto então que o contrato está fundamentado na luta por autoconservação de sujeitos que agem em favor de seus fins autoimpostos, e que por isso mesmo não mais podem aceitar uma ordenação metafísica do mundo como o fundamento da obrigação política – mas só aquela “ditada pela prudência (razão calculadora)” – o resultado não poderia ser diferente⁴⁵⁹: o soberano acaba por ser

⁴⁵⁶ Cf. *Idem*, p. 100.

⁴⁵⁷ “Se os homens perderem o respeito pela propriedade, todos terão propriedade, do mesmo modo que os escravos se tornarão homens livres a partir do momento em que deixem de respeitar os senhores como senhores”. *O único*, p. 204 (p. 277).

⁴⁵⁸ “a questão da propriedade não é de resolução pacífica, como sonham os socialistas e até os comunistas. Só será resolvida com a guerra de todos contra todos. Os pobres só serão livres e proprietários se insurgirem, se revoltarem, se sublevarem”. *O único*, p. 205 (pp. 278-9).

⁴⁵⁹ Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade Moderna*, pp. 97-8 quando escreve: “para um sujeito que se autodefinia, a obrigação só poderia ser criada por sua própria vontade. Daí a enorme importância do mito do contrato original”.

concebido a partir de um tipo de racionalidade (autorreferencial e com respeito a fins) que reduz a ação política à mera imposição de poder de um macro-sujeito, levando a instituição do Leviatã, um deus terreno. Pois, para que o Estado garanta com eficiência aquilo para o que foi chamado, ele tem que sacrificar à forma autoritária da realização política do contrato os conteúdos liberais sobre os quais ele havia se fundado⁴⁶⁰. Stirner parece não só não ignorar essa contradição, como se apóia nela para propor a anulação do contrato enquanto discurso e mito legitimador da dominação. Quer dizer, com o chamado stirneriano à insurreição, os mesmos sujeitos (ou melhor: boa parte deles, os despossuídos) que a princípio em vista de sua autoconservação e com base em sua autonomia estabeleceriam o contrato⁴⁶¹, acabariam por dar-se conta de estarem ameaçados pela manutenção de uma ordem sociopolítica desigual e injusta. Isso colocaria em questão o discurso legitimador do Estado além de levantar dúvidas sobre a real função desempenhada pelo direito de propriedade, criando as condições subjetivas necessárias para que o conflito que sempre esteve latente e na iminência de eclodir – embora não o fizesse porque esteve contido em boa medida pelo “o mito do contrato” e de certa forma sublimado na concorrência – viesse finalmente à tona, rompendo com as “barreiras” (legais) que o circunscrevera só a algumas esferas da vida social e política.

Acreditamos assim que Stirner concebe a insurreição a partir de um diagnóstico de época aparentado com o de Rousseau e baseada em uma antropologia pessimista de tipo hobbesiano. Entretanto, com a insurreição, ao invocar uma espécie de “direito de resistência” de cunho idealista e enraizada no próprio corpo do indivíduo (*Eigenheit*) que se apercebe espoliado pelo universal (Estado) ele acaba por se revelar comprometido com alguns pressupostos que o mostram ainda mais liberal e, até mesmo, ultraliberal, caso comparado àqueles que critica e com Hobbes e Rousseau; estes pressupostos são: a autopossessão, o trabalho e a propriedade (vida, liberdade e bens); pressupostos lockeanos⁴⁶² que parecem estar subentendidos na concepção stirneriana de *Eigenheit* – embora com uma clara inflexão ontológica voltada para a noção de poder.

Vejamos então em maiores detalhes como Stirner pretende deslegitimar o Estado a partir seu próprio discurso legitimador, amparando-se nesses pressupostos.

⁴⁶⁰ Essas conclusões também se encontram baseadas parcialmente em HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. “1. Luta por autoconservação: a fundamentação da teoria social moderna”, pp. 31-6.

⁴⁶¹ Lembrando aqui que o contrato é apenas uma construção teórica fictícia com o intuito de legitimar a organização social já presente ou com a qual ela devesse ao menos se aproximar.

⁴⁶² Cf. LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Os pensadores, 5 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991, cap. V.

Sabe-se que em Locke o Estado é instituído com um único fim: a proteção da propriedade ⁴⁶³. Logo, se a sociedade política, por alguma razão, contradisser o fim a que foi estipulada, o súdito pode se rebelar contra o que passa a julgar como exercício ilegítimo do poder, vendo-se no direito de retomar pela força aquilo que por força foi tomado ⁴⁶⁴. Mas em Locke a propriedade não se restringe aos bens de uma pessoa, nela se inclui ainda a vida e a liberdade; além disso, os bens estão de fato em dependência desses últimos, sendo vistos como algo derivado da autopossessão do indivíduo (a propriedade originária) que imprime com sua atividade algo dele próprio no objeto natural. Em suma, para Locke o trabalho esta no fundamento daquilo que se entende comumente por propriedade, além de ser a causa de seu valor. ⁴⁶⁵

Stirner tende a se aproximar de tal concepção de propriedade, e para isso parece preferir empregar o termo *Eigenheit* – embora não o faça de forma rigorosa e sistemática. Mas há um “porém”: sua concepção também parte de uma crítica da noção de autopossessão liberal. Ele, por exemplo, escreve que “quando se trata da propriedade material, encontramos no topo a pessoa: a minha pessoa é a minha primeira propriedade. Daqui, a liberdade da pessoa; mas só a pessoa legítima (*de direito*) ou humana é livre”⁴⁶⁶. Ou seja, sob o regime de propriedade liberal nunca seria de fato o indivíduo o proprietário, mas somente a pessoa, isto é, aquele a quem o Estado (ou natureza, homem, Deus, etc. – importa pouco quem nesse contexto) outorgou o direito de propriedade e de quem, por isso, espera o respeitado correlato (deveres legais):

Através da propriedade, com a qual recompensa os indivíduos, ele domestica-os; mas a propriedade continua a ser *sua*, e cada um pode apenas usufruir dela enquanto trazer em si o eu do Estado ou for “um leal membro da sociedade”; caso contrário a propriedade é confiscada ou reduzida a nada por meio de processos penais. A propriedade é e será, assim, propriedade do Estado, e não propriedade do eu. [...] Quem for um eu-de-Estado, isto é, um bom cidadão ou

⁴⁶³ Cf. *Idem*, cap. IX.

⁴⁶⁴ Cf. *Idem*, pp. 277; 298 e (principalmente) 303.

⁴⁶⁵, quando escreve: “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se-lhe algo que lhe pertence, e, por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. [...] Desde que o trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou”; “é, na realidade, o trabalho que provoca a diferença de valor em tudo o que existe”. Cf. *Idem*, respectivamente, pp. 227-8 e 232.

⁴⁶⁶ *O único*, p. 194 (p.262-3).

súdito, desfruta tranquilamente do seu feudo enquanto eu *desse tipo*, mas não como eu próprio.⁴⁶⁷

Portanto, propriedade em sentido stirneriano não deve ser confundida com a propriedade privada – a propriedade sagrada, legitimada pelo Direito, um mero feudo concedido pelo Estado, termos a que Stirner usualmente recorre para qualificá-la⁴⁶⁸. Sua concepção é muita mais abrangente do que a de ser simplesmente bens dos quais a “pessoa” pudesse usufruir ou conservar sob sua jurisdição – aliás, como pudemos ver acima, essa forma é duramente criticada. Para o filósofo, a questão da propriedade estaria mal respondida se nos limitarmos apenas a compreendê-la sob essa categoria. Aqueles que assim a interpretam, fazem-no porque se esquecem de perguntar por seu fundamento. Mas, então, qual seria este fundamento?

De acordo com Stirner, nada mais do que o *poder*. No entanto, não se pode cair no erro de imaginar este poder como uma entidade existente em si e por si (absoluto), de onde derivaria todo o direito – a ontologia stirneriana não lhe permite tal compreensão. Antes, este poder confundir-se-ia com a própria existência do indivíduo. De fato, como para Stirner “força é apenas a forma simplificada de manifestação de força”, de modo que “seu ser consiste apenas na sua manifestação”, e não podendo “permanecer inativas” porque “as forças são sempre ativas por si mesmas”⁴⁶⁹ – sendo, por isso, desnecessário um chamado (moral, por exemplo) para usá-la ou não usá-la – é também inconcebível um poder existente antes de sua manifestação. Além disso, o que se manifesta não pode divergir da forma como se manifesta, e o que se manifesta se apresenta limitado espaço-temporalmente⁴⁷⁰; trocado em miúdos: o poder só pode ser concebido como um este-aqui-agora⁴⁷¹. Enfim, a questão da propriedade só se resolve

⁴⁶⁷ *O único*, p. 200 (pp. 270-1).

⁴⁶⁸ Por exemplo: “No Estado não existe... propriedade, quer dizer, propriedade do indivíduo, mas apenas propriedade do Estado. Só através do Estado eu tenho o que tenho, só através dele eu sou o que sou. A minha propriedade privada é apenas aquela que ele me concede da *sua*, *privando* dela, para isso, outros membros desse Estado: é propriedade do Estado”. *O único*, p. 202 (p.274).

⁴⁶⁹ *O único*, pp. 256-7 (pp. 355-6).

⁴⁷⁰ “Cada um usa em cada momento tanta força quanto possui”. *O único*, p. 256 (p. 355) – *tradução alterada*.

⁴⁷¹ É interessante notar que nessa concepção que Stirner baseia seu rechaço ao dever-ser. Na sequência desses trechos que ora abordamos, vemo-lo escrever o seguinte: “os homens são como deveriam ser e poderiam ser. E o que eles deveriam ser? Certamente não mais do que aquilo que podem ser! E que podem eles ser? Também certamente não mais do que aquilo que podem, isto é, do que as suas capacidades e as suas forças lhes permitem. Mas isso é o que eles são realmente, porque não tem condições de ser aquilo que não são: porque ter condição de ser é o mesmo que... ser realmente. Não se tem condições de ser aquilo que não se é realmente, não se tem condições de fazer aquilo que não se faz realmente. [...] Possibilidade e realidade coincidem sempre”. (257-8).

quando entendemos corretamente como se dá a relação entre o *Eigner* (eu-proprietário) e a sua *Eigenheit* (propriedade própria) ⁴⁷². Stirner resume-a da seguinte maneira:

O meu poder *é* a minha propriedade.

O meu poder *dá-me* a minha propriedade.

O meu poder *sou* eu próprio, e, graças a ele, sou a minha propriedade. ⁴⁷³

Em outro momento, elaborando à mesma questão de fundo, escreve:

a minha propriedade não é uma coisa, uma vez que esta tem uma existência independente da minha; meu próprio é apenas o meu poder. Minha não é esta árvore, meus são apenas o meu poder sobre ela ou a minha capacidade de dispor dela. ⁴⁷⁴

Ou seja, de acordo com o filósofo, a propriedade assumiria uma feição ontológica na qual convergiriam, por um lado, a concepção hegeliana de propriedade, que a vê como a esfera da manifestação objetiva da vontade ⁴⁷⁵ e, por outro, a concepção liberal radicalizada de autopossessão – ambas, como vimos, mediadas por uma noção mais fundamental: a de poder.

Com base nessa sua concepção, ele interpreta o regime burguês de propriedade, e o direito que o legitima, da seguinte maneira:

E como é que hoje se exprime, de forma invertida, este poder? Diz-se que eu tenho um *direito* sobre esta árvore, ou que ela é minha propriedade legal. Portanto, entende-se que eu a *adquiri* pelo meu poder. Mas esquece-se que o poder tem de continuar para que também se possa *afirmar*, ou melhor: que o poder não é algo existente por si, mas que apenas tem existência no *eu poderoso*, em mim como detentor desse poder. O poder, tal como outras das minhas *qualidades*, por exemplo, o humanitarismo, a majestade, etc., é elevado

⁴⁷² “A questão da propriedade esconde em si um sentido mais amplo do que aquele que a maneira como essa questão é colocada permite trazer à luz. Referida apenas àquilo a que se chama os nossos haveres, ela não é suscetível de solução; a decisão só se pode encontrar ‘naquele de onde tudo nos vem’. A propriedade [*Eigentum*] depende daquele que é proprietário [*Eigner*]”. *O único*, p. 195 (p. 264).

⁴⁷³ *O único*, p.148 (p. 195).

⁴⁷⁴ *O único*, p. 218 (p. 297).

⁴⁷⁵ Cf. HEGEL, *Principio de La filosofía del derecho*, §§ 41 a 53 e *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, vol.III, §§ 488 a 492.

a um ser em si, de modo a existir quando há muito não for já o *meu* poder. O poder, assim transformado em espectro... é o *direito*.⁴⁷⁶

Entende-se a razão fundamental por que Estado e indivíduo são incompatíveis segundo sua filosofia. Se propriedade é poder e o poder sou eu mesmo enquanto este eu aqui real, propriedade e Estados mostram-se irreconciliáveis; sob sua dominação legal não haveria como de fato ter uma propriedade a que se pudesse chamar pessoal⁴⁷⁷, já que não seria o indivíduo que aí veríamos fazer valer o seu poder, mas o de um grupo social que por meio do Estado tem-no afirmado como um direito.⁴⁷⁸

Stirner deixa essa incompatibilidade entre Estado e propriedade (*Eigenheit*) ainda mais evidente em algumas passagens nas quais, por exemplo, vemo-lo criticar a exploração do trabalho como o modo de impedimento da autoavaliação presente nas condições sociopolíticas modernas nas quais a propriedade não pode ser reconhecida em sua dimensão real, isto é, “em seu devido valor”:

Eu quero elevar o valor de mim próprio, o valor da *Eigenheit*, e pede-se-me que desvalorize a propriedade? A minha resposta é não! Do mesmo modo que, até agora, eu não fui levado em conta, porque se colocava acima de mim o povo, a humanidade e mil outras instâncias universais, também a propriedade não foi até hoje reconhecida no seu devido valor. Também a propriedade era a propriedade de um fantasma.⁴⁷⁹

Já assinalamos que o fantasma a que Stirner se refere nesse trecho é o direito, e que ele não passa do poder alienado de um agrupamento social que se faz valer travestido de legitimidade. Ora, tendo isso em vista, e a consequente impossibilidade de ser reconhecida a propriedade em seu valor real no interior do Estado, segue-se logicamente que ele é sinônimo de pobreza generalizada:

⁴⁷⁶ *O único*, p. 218 (p. 297) – tradução alterada.

⁴⁷⁷ “Da propriedade decide apenas o poder, e como o Estado [...] é o único detentor do poder, também ele é o único proprietário. [...] Sob a dominação do Estado, não há propriedade a que possa chamar minha”. *O único*, p. 199 (p. 270).

⁴⁷⁸ “As coisas, de fato, não me pertencem então a mim, mas ao direito. Por outro lado, tudo isto mais não é do que ilusão, pois o poder do indivíduo só se pode tornar permanente, e um direito, se outros juntarem seu poder ao meu. A ilusão consiste em que eles pensam que nunca mais poderão retomar esse poder, o que corresponde a mais uma manifestação da ideia de que o poder está separado de mim, de que o poder que dei ao possuidor não é recuperável”. *O único*, p. 218 (p. 297).

⁴⁷⁹ *O único*, p. 199 (p. 270).

O pauperismo é a ausência de valor de mim, a manifestação da minha impossibilidade de me valorizar. Por isso, Estado e pauperismo são uma e mesma coisa. O Estado não me deixa afirmar o meu valor próprio e só subsiste através de minha ausência de valor: está sempre a querer *tirar algum proveito* de mim, ou seja, explorar-me, a servir-se de mim, ainda que apenas obrigando-me a ser responsável por uma *proles* (proletariado); o que ele quer é que eu seja “criatura sua”. O pauperismo só pode ser eliminado se eu me valorizar enquanto eu, quando der valor a mim próprio e definir o meu próprio preço. Se não me sublevar, não me posso elevar.⁴⁸⁰

Diante desse seu diagnóstico e por força de suas concepções filosóficas, a solução que lhe aventa não poderia ser diferente: a insurreição – e isso é bastante interessante, pois aqui o chamado à insurreição assume um sentido praticamente etimológico: o de se elevar (*Empörung*); e neste contexto mais especificamente: o de *sobrelevar-se* em seu próprio valor. Mas a autoavaliação como resultado subjetivo da insurreição só pode efetivar-se objetivamente com a eliminação do Estado⁴⁸¹, e esse se mostra como seu lado revolucionário – embora, como vimos, a revolução jamais seja posta como meta da insurreição⁴⁸². No entanto, Stirner não é insensível a essa sua consequência, como nos exemplifica um trecho em que – num claro tom que lembra panfletos revolucionários – recorre a uma avaliação da relação entre Estado e burguesia nos seguintes termos:

é nisso e só nisso, no *título legal*, que se apóia a burguesia. O burguês é aquilo que é devido à *proteção do Estado*, por graça do Estado. No dia em que o poder do Estado se perdesse, ele temeria igualmente perder tudo o que tem. 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 possidente vê o Estado como uma força que protege os possidentes e os privilegia, enquanto a ele só lhe suga o sangue. O Estado é um *Estado burguês*, é o *status* da burguesia [...]. No regime burguês, os

⁴⁸⁰ *O único*, p. 201 (p. 272) – tradução alterada.

⁴⁸¹ Por esse motivo que o filósofo pode dizer que: “Não há nada que o Estado tema mais do que o valor do meu eu, e nada que ele mais empenhadamente tente evitar do que a oportunidade que se me ofereça de me valorizar a mim próprio”. *O único*, p. 202 (p. 274).

⁴⁸² Acreditamos que isso se dá por conta de seu rechaço a todo e qualquer dever-ser. Dessa forma, em lugar de postular um dever-ser (um ideal) a partir do qual ele poderia avaliar o mundo e então partir para *reformá-lo*, ele opta por substituir isso por uma tomada de consciência da condição existencial do eu no mundo (a insurreição) da qual se seguiria uma incompatibilidade entre o eu e o mundo que não poderia ficar imune à negatividade dessa nova consciência que daí brotaria.

trabalhadores estão sempre nas mãos dos possidentes, ou seja, daqueles que têm à sua disposição um qualquer bem estatal [...], em especial dinheiro e bens; estão, assim, nas mãos dos capitalistas. O trabalhador não pode *valorizar* o seu trabalho na medida do valor que ele tem para quem dele desfruta. “O trabalho é mal pago!”, e o maior lucro vai para o capitalista.⁴⁸³

Ou seja, ao apontar o Estado como um instrumento que garante a legitimidade da exploração de um grupo sobre outro, Stirner propõe como solução algo que não só parece estar parafraseando as concepções socialistas e comunistas de então⁴⁸⁴, como também emprega uma linguagem que nos remete à noção de estado de natureza de tipo hobessiano a fim de que “a guerra de todos contra todos” – mesmo encontrando-se em armistício sob o regime burguês de propriedade – irrompa, reacendendo-se com o autorreconhecimento da inimizade fundamental existente entre propriedade e Estado – que no trecho que ora comentaremos pode ser descrito em termos de uma contradição entre capital e trabalho:

a classe dos trabalhadores, porque, essencialmente, é uma classe desprotegida [...], continua a ser uma força inimiga deste Estado [...]. O seu princípio, o trabalho, não é reconhecido pelo seu *valor*: é explorado, como os *despojos de guerra* dos possidentes, dos inimigos. Os trabalhadores têm a mais gigantesca força em suas 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. [...] O Estado assenta na *escavidão do trabalho*. Quando o *trabalho* se tornar livre, o Estado está perdido.⁴⁸⁵

Dessa forma, poderíamos dizer que, numa linha rousseauísta, Stirner viria o Estado de direito como um Estado de exceção – isto é, essencialmente ilegítimo –, pois através do direito e das leis só teríamos garantido um estado de dominação – de um *status* que, por exemplo, explora a *propriedade* (no caso o trabalho) de outra – em lugar de manter fluídas as relações de poder baseadas na *Eigenheit*. Ou seja, nem vida, nem trabalho, nem liberdade estariam, segundo sua interpretação, garantidas pelo Estado liberal a uma

⁴⁸³ *O único*, pp. 95-6 (pp.121-2).

⁴⁸⁴ De onde se segue a dúvida de se Stirner assume essas soluções revolucionárias literalmente ou se ele não estaria aqui apenas ironizando-as a fim de mostrar a sua como a verdade inconfessa delas.

⁴⁸⁵ *O único*, p. 96 (pp.122-3).

grande parcela que vive sob sua alegada proteção, mostrando que seu suposto contrato fundador não eliminou completamente o estado de natureza a que se ofereceu como solução, antes parece tê-lo legitimado, acabando por preservá-lo parcialmente em seu interior como contradição entre capital e trabalho. Stirner se vale dessa contradição, para instigar a insurreição, fazendo eclodir com toda sua violência o estado de natureza, mostrando que as próprias premissas que a princípio deviam eliminá-lo com a instituição da comunidade política se veem agora se contradizendo quando de sua realização prática; e, para esse fim, não viu nada mais conveniente do que abalar o Estado atacando o pressuposto principal em que se baseia: o reconhecimento da propriedade burguesa.

Como já dissemos acima, para Stirner, a insurreição tem por complemento a associação. Entretanto, ele não deixa claro porque se seguiria a uma ação de caráter nitidamente individual – como é o caso da insurreição – uma contrapartida social. Não reconhecemos em nenhuma passagem algo que indique, tal como em Hobbes, por exemplo, que o homem esta compelido por sua própria natureza a procurar a paz, associando-se em vista disso⁴⁸⁶. Porém, não deixam de ser interessantes os termos que Stirner emprega para descrever o processo de constituição da associação. Ele diz, por exemplo, que não devemos tentar fundar a associação a partir de nossas igualdades⁴⁸⁷, mas procurar o outro como “objeto interessante” ou “sujeito utilizável”; ou seja, não procurar neles nossos iguais, mas neles nossa propriedade⁴⁸⁸. Isso estabeleceria uma relação de recíproco usufruto entre indivíduos que se fariam valer não por sua igualdade com os demais, mas por sua diferença constitutiva; e não só: essas diferenças seriam vistas por todos como sua própria propriedade (poder) multiplicada, sendo uma das funções da associação multiplicá-la:

Se eu o puder usar, entro em acordo com ele e junto-me a ela para reforçar o *meu poder* com esta união e, juntando forças, fazer mais do que faria isoladamente. Nesta união não vejo mais do que a multiplicação de minha *força*, e só a mantenho enquanto ela for a *minha* força multiplicada. E assim, ela é... uma associação.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ Cf. HOBBS, T. *Leviatan*, cap. XIV.

⁴⁸⁷ Nisto estaria o erro dos revolucionários, na medida em que, ao almejarem fundar sociedade a partir da igualdade, acabam por hipostasiar “a igualdade” como sujeito (Estado de trabalhadores, p. ex.), degradando os indivíduos a meros predicados seus.

⁴⁸⁸ Cf. *O único*, pp. 244-5 (p. 338).

⁴⁸⁹ *O único*, p. 245 (p. 338).

Entretanto, na associação não é só o lugar em que a minha propriedade será multiplicada, mas também o lugar em que ela encontrará proteção, como atesta o seguinte trecho:

E também nessa matéria as *associações* multiplicarão os meios do indivíduo e assegurarão a sua propriedade ameaçada.⁴⁹⁰

Mas, afinal, em que isso se diferencia daquelas concepções sustentadas pelos contratualistas, cujos fins sempre foram a autopreservação?

Como vimos nos trechos que comentamos, não só uma referência explícita a Hobbes está presente, como também Stirner emprega toda uma linguagem que nos remete inevitavelmente às teorias do contrato social. No entanto, não podemos nos deixar enganar. Stirner procura com isso lançar mão de algo próprio da modernidade (a normatividade do contrato, os propósitos pelo quais ele foi instituído e as expectativas que dele se deriva) para questionar a própria modernidade (a realidade histórica que contradiz o contrato mediante o não cumprimento de suas promessas), mostrando, por um lado, sua inviabilidade enquanto discurso legitimador e, por outro, que, caso seguido ao pé da letra, deveríamos antes chegar à associação e não a Estados, pois “na associação, e só nela, a propriedade é reconhecida, porque aí não recebemos de nenhuma essência o que é nosso como feudo”⁴⁹¹.

Então, a associação seria uma espécie de verdade do mito contratualista? Paradoxalmente, sim e não! De alguma forma, Stirner está com a noção de insurreição, recorrendo a uma imagem moderna de algo pré-estatal (o estado de natureza) para ressaltar a necessidade de algo pós-estatal (pós-moderno), por isso, todo esse uso que se faz de uma linguagem que nos lembra as teorias do contrato social. Além disso, o próprio Stirner parece ciente dessa “proximidade” que mantém com tais teorias, como atesta o seguinte parágrafo no qual se refere à instituição da associação como resultado de acordos mútuos estabelecidos voluntariamente em base do autointeresse dos contratantes, no qual necessariamente haverá a abdicação de parte da própria liberdade (direito natural?):

⁴⁹⁰ *O único*, p. 204 (p. 277).

⁴⁹¹ *O único*, p. 245 (p. 339).

Não deixará certamente de haver a objeções no sentido de dizer que um acordo concluído poderá pesar demasiado e limitar a nossa liberdade; dir-se-á que também nós chegamos à conclusão de que “cada um terá de sacrificar uma parte da sua liberdade em favor do bem geral”. Mas o que acontece é que o sacrifício não se faria em nome do “geral”, tal como eu não chegaria a um acordo em nome do “geral” ou de um outro qualquer homem; pelo contrário, eu só acedo a eles em nome do meu interesse próprio, por *egoísmo*. E quanto ao sacrifício, eu só “sacrifico” aquilo que não cai sob a alçada do meu poder, ou seja, não “sacrifico” nada!⁴⁹²

Mas, entretanto, a diferença com as teorias contratualistas já se deixam evidenciar aqui, pois na medida em que não haveria um sacrifício em nome do geral, o contrato não seria fundador de Estados, e sim de associações. É como se Stirner dissesse que os contratualistas não foram rigorosos o suficientes porque não compreenderam adequadamente o egoísmo, permitindo que na troca de liberdade por proteção o indivíduo fosse lesionado em sua *Eigenheit*; a razão disso é simples: a troca não foi pactuada em função deles mesmos, mas de um “terceiro” que se fez sujeito; já na associação as coisas se passam de forma diferente: o acordo visa essencialmente a multiplicação do próprio poder individual, por isso aí sacrifica-se aquilo que não se pode manter e em vista de si mesmo, logo, nada⁴⁹³.

⁴⁹² *O único*, p. 246 (p. 340).

⁴⁹³ A liberdade é entendida por Stirner em seu aspecto negativo, como *liberdade de*, enquanto o *poder* se define como *liberdade para*. Essa diferenciação é essencial, pois é em função dela que a *Eigenheit* é vista como uma esfera em que se realiza a síntese entre essas duas concepções, permitindo-nos compreender porque o limite imposto à liberdade negativa chega a ser irrelevante na associação. Ora, a liberdade é uma reivindicação infinita e “sem conteúdo”, cuja consequência última mais emblemática acaba por revelar-se na autorrenúncia: “tanta coisa para sacudir de nós! O jugo da servidão, da autoridade, da aristocracia e dos príncipes, o domínio dos desejos e das paixões; mesmo o domínio da vontade própria, do capricho, a mais completa renúncia a nós mesmos, mais não são do que liberdade, liberdade da autodeterminação, do próprio eu”. Isso porque, quanto mais liberdade se conquista, mais nos tornamos sensíveis com relação aos limites que se opõe à sua plena efetivação, levando-nos a conclusão de que a liberdade absoluta não pode se cumprir nesta vida terrena. E não só. Ela ainda se vê sujeita a uma inversão dialética: “O impulso para a liberdade resultou sempre no desejo de uma *determinada* liberdade”, e “o desejo de uma *determinada* liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova dominação”, como p. ex. a da lei, da justiça, etc. Stirner chama a atenção ainda para algo muito peculiar. Tal concepção de liberdade também tem consequências niilistas; pois o mesmo impulso por sua plena efetivação que desemboca no desejo por uma liberdade determinada acaba, no decurso de seu desenvolvimento, a voltar-se contra essa mesma liberdade determinada, como, p. ex., acontece a seu tempo, cumprindo sua vocação negativa, quando vemo-la atacar, a moral e a religião: “a liberdade proclamada pelo cristianismo cumpre-se na privação, no ‘sem’: no sem pecado, sem deus, sem moral, etc.”. Ou seja, sendo a liberdade um ideal que se realiza na privação, ela se revela em última instância niilista. No entanto, esse niilismo é ainda muito parcial. Para Stirner, “se ‘a liberdade’ é de fato a finalidade” dos nossos esforços, devemos esgotar “até ao limite suas exigências”, levando-a até as últimas consequências. Mas “quem deve então ser libertado? Tu, eu, nós. E libertado de quê? De tudo aquilo que não seja tu, eu, nós”. A razão é que tudo que não seja nossa *propriedade* (isto é, nós mesmos) se mostra como um peso limitante de qual devemos nos

O filósofo parece ainda se valer daquilo que por vezes se costumou distinguir na tradição contratualista como sendo “o pacto de associação”, pela qual se forma a sociedade, e “o pacto de submissão”, pelo qual se institui o poder político⁴⁹⁴, mas com a clara preocupação de não deixar o pacto se estender até esse segundo momento, por identificá-lo com a ocasião em que se dá a hipostasiação da comunidade de interesses em sujeito, pois esse segundo momento só se conclui com o congelamento das relações de poder mediante a instauração do soberano que tem o papel de garantir “mediante o uso monopólico da coerção” a eficácias daquilo que animou o estabelecimento do contrato⁴⁹⁵. Assim, a mesma racionalidade com respeito a fins que embasa as teorias do

desembaraçar. Mas – Stirner escreve – “o que resta se eu for libertado de tudo aquilo que não sou? Apenas eu e nada mais que eu. Mas a este eu a liberdade não tem nada a oferecer. A liberdade não diz nada sobre o que acontecerá depois de eu ser libertado”. Quer dizer, a liberdade não tem serventia para aqueles que não sabem o que fazer dela. É preciso algo mais do que uma mera liberdade vazia (formal), é preciso ser *proprietário*: “a *Eigenheit* é toda a minha essência e a minha existência, sou eu mesmo. Eu sou livre de tudo aquilo que me desembaracei, e proprietário daquilo que tenho em meu poder, ou de que sou senhor. Meu próprio, sou-o a cada momento e em todas as circunstâncias, desde que saiba ter-me”. Segundo Stirner, isso ocorre porque só a propriedade nos chama a nós mesmos criando “uma nova liberdade, porque a propriedade é a criadora de tudo” – e ressaltando o seu caráter estético, conclui com uma comparação – assim como a “genialidade”, uma determinada forma de propriedade, é “a criadora de novas produções de significado universal”. Ou seja, a propriedade no sentido stirneriano confunde-se com a própria individualidade, a ponto de que na associação ser apenas ela o foco de proteção e da intensificação, só aí a individualidade plena pode se *fazer valer* como *liberdade* que se autosuprime revelando-se afinal *poder*: “a minha liberdade só será perfeita quando for o meu... *poder*; mas, tendo este, deixo de ser simplesmente livre e passo a ser proprietário”. Quanto ao que dissemos, cf. toda a seção dedicada à *Eigenheit*: “Segunda Parte, I. A singularidade-do-próprio”. In: *O único*, pp.127-38 (pp. 163-81).

⁴⁹⁴ Cf. RIBEIRO, R. “Hobbes: o medo e a esperança” In: WEFORT, F. (org.) *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”*. vol. 1, 13 edição. São Paulo: Editora Ática, 2000, pp. 62-3; e também DOTTI, J. E. “Pensamiento político moderno”. In: OLASO, E. (org.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, Madrid: Trotta editorial, 1994, p. 60.

⁴⁹⁵ Caso seja procedente esta nossa hipótese interpretativa do papel desempenhado pela *insurreição* e pela *associação de egoístas* na dissolução da modernidade política (Estado), é interessante o que Jorge Dotti tem a nos dizer sobre como as teorias contratualistas, cuja função era a de racionalizar as origens do Estado a fim de justificá-lo, mas que quando recorrem à noção do contrato que se desdobra em dois momentos, acaba por tornar o projeto político instável “em virtude mesmo de suas próprias premissas” – especialmente, Locke, excetuando-se aqui Rousseau e Hobbes, pois neles o ato de constituição da sociedade e do poder políticos são contemporâneos. Portanto, ao se teorizar um duplo pacto, acaba-se, consequentemente, a se conceder legitimidade “jusfilosófica à resistência” na medida em que a soberania sempre surge dependente de uma sociedade organizada previamente a toda autoridade. Sendo o pacto de associação um contrato mais originário do que aquele que institui o soberano, os indivíduos se veem no direito de sempre opor à autoridade instituída os seus próprios critérios subjetivos do bom e do justo, aparecendo, como “condição *a priori* da desobediência, justificada, então, pela própria lógica jurídica” (DOTTI, J. “Pensamiento político moderno”. pp. 60-1) em que se assenta o Estado. Não é de se espantar que todo o raciocínio insurrecional stirneriano parece se valer desse desdobramento em dois momentos do contrato para, em primeiro lugar, via a *insurreição*, criar as condições subjetivas para a sua anulação mediante o reconhecimento da incompatibilidade ontológica entre propriedade e Estado; e, em segundo lugar, propor a dissolução do Estado na sociedade – o que leva à dissolução da própria “sociedade estatal” –, recorrendo com a *associação de egoístas* a uma imagem do momento imediatamente prévio à origem contratual do Estado, mas com a intenção de impedir que se estabeleça o segundo pacto que o refunde. Ou seja, Stirner, mais uma vez, revela-se aqui se opondo a modernidade a partir de seu próprio interior, com a clara intenção de levá-la à sua última consequência lógica, mantendo-se ironicamente fiel às suas premissas.

contrato social, nas quais as pessoas concedem ou alienam parte de seus direitos naturais ao Estado em vista da sua própria autoconservação – o que acaba por fazer dele um ente (“pessoa moral” ou “corpo político”) que passa a agir em função de seu próprio autoapoderamento, etc. – é exacerbada a ponto de a legitimidade outrora atribuída ao Estado ser questionada por vê-lo contradizendo o seu próprio discurso legitimador. Em suma, a diferença entre Estado e associação se revela exatamente por aquilo que cada qual acaba por restringir quando do estabelecimento do contrato: liberdade ou *Eigenheit*. Stirner é enfático a esse respeito:

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. [...] Mas minha *Eigenheit*, essa não permito que ma tirem. E é precisamente ela que está na mira de toda sociedade [...]. É verdade que uma sociedade a que eu adiro me limita nalgumas liberdades, mas também me concede outras; e também não é muito significativo o fato de eu próprio me deixar limitar nesta ou naquela liberdade (por exemplo, através de todos os contratos). Contra isso eu insisto ciosamente na minha *Eigenheit*. [...] Há diferença se é a minha liberdade ou a minha *Eigenheit* que será limitada. Se se tratar apenas do primeiro caso, a sociedade é apenas uma *união*, uma convenção ou associação; mas se a *Eigenheit* estiver em risco, a sociedade tem de ser vista como uma *força em si*, uma *força acima de mim*, inalcançável, uma força que eu posso admirar, adorar, venerar, respeitar, mas não dominar e consumir [...].⁴⁹⁶

Logo, entrar em associação implica também um tipo de sacrifício, mas que, por força de sua lógica, não poderia ser a *Eigenheit* que aí se encontraria em risco. Pelo contrário, o contrato que aqui se estabelece serve para protegê-la de toda forma de estagnação que porventura venha ameaçá-la, mantendo as relações de poder fluídas e não congeladas em estados de dominação, como se caracteriza a vida no interior dos Estados. Disso se segue os motivos pelos quais Stirner diferencia a associação do Estado (no caso específico desta citação: da sociedade estatal) nos seguintes termos:

⁴⁹⁶ O único, p. 241 (p. 332-3) – tradução alterada.

Para uma associação, tu contribuis com todo o teu poder, a tua capacidade [*Vermögen*], e assim *te fazes valer*, mas na sociedade és *usado* com tua força de trabalho; na primeira vives de forma egoísta, na segunda humanamente, isto é, religiosamente, como um “membro do corpo desse senhor”. À sociedade, tu deves o que tens, tens obrigações para com ela, está possuído pelos teus “deveres sociais”; da associação, serves-te como te convém, e abandona-a “sem obrigações nem fidelidade” quando não puderes retirar dela mais nenhum proveito. A sociedade é mais do que tu, está acima de ti; a associação é apenas um instrumento teu, ou a espada com a qual tu aperfeçoas e aumentas a tua força natural; a associação existe por ti e através de ti; a sociedade, pelo contrário, tem a pretensão de existir sem ti. Em suma, a sociedade é *sagrada*, a associação é *coisa tua*; a sociedade serve-se *de ti*, mas *tu* serves-te da associação.⁴⁹⁷

Porém, ao conceber a associação em contraposição ao Estado recorrendo a um esquema argumentativo próximo daquele empregado pela tradição contratualista que, pelo contrário, visa legitimá-lo, Stirner estaria agindo de modo bastante paradoxal. Além do mais, ao pensar a associação como uma forma de sociabilidade mediada por contrato – um típico instrumento do direito privado –, a sua relação com os clássicos da economia política também se deixa vir à tona. Segundo John P. Clark, ele estaria aí aplicando as mesmas “pressuposições daquela tradição de economistas a todas as esferas da existência humana”, fazendo com que “o ponto de vista do autointeresse racional governe, em sua visão, não só o mercado, mas a sociedade como um todo”⁴⁹⁸ – o que acaba por mostrá-lo, por conseguinte, mais liberal do que se poderia esperar de quem elabora toda aquela crítica ao liberalismo que foi exposta acima.

Mas, ao recorrer ao contrato como imagem de sociabilidade, Stirner tem, sobretudo, a intenção de ressaltar que a associação precisa se organizar de modo a evitar com que ela se degrade em um fim em si mesmo. Na medida em que seu caráter libertário se define mais pela capacidade de dissolvê-la antes que ela se aliene do que por instituí-la, ela se deixa apreender como um mero meio para que o único desenvolva livremente sua *Eigenheit*. Portanto, qualquer desvio desta sua finalidade pode ser interpretado como quebra de contrato, o que garante que ela esteja sempre *apropriada*

⁴⁹⁷ O único, p. 246 (p. 340) – tradução alterada.

⁴⁹⁸ CLARK, J. P., *Max Stirner's Egoism*. Freedom Press, London 1976, pp. 78-9.

aos interesses dos indivíduos que a constituem⁴⁹⁹. Por outro lado, Stirner parece confiar nessas suas conclusões porque pensa a associação a partir do pressuposto (metafísico inconfesso) da “harmonia pré-estabelecida” – que, segundo Victor Basch, se encontra implícita em todas as teorias individualistas⁵⁰⁰. Stirner também não lhe seria indiferente, na medida em que parece crer que quando suprimidas as barreiras (toda sorte de instituição social) para a livre autoavaliação da *Eigenheit*, os indivíduos chegariam a certo equilíbrio dinâmico de forças⁵⁰¹ – é, pois, a “mão invisível” agindo em todas as esferas da existência, promovendo a “igualdade” e a “liberdade” naturais, sem o empecilho de um poder em si mesmo (alienado, como é o Estado) que falsearia esse equilíbrio.

⁴⁹⁹ A propósito do caráter instável da associação, Victor Basch escreve que a associação é “uma organização social fundada unicamente sobre o regime do contrato, no qual o Estado, quer dizer, a associação única e coercitiva, será substituída por uma rede infinita de associações voluntárias, estendendo-se sobre todas as manifestações sociais dos indivíduos; associações eminentemente instáveis, incessantemente formada e dissolvida segundo a vontade dos associados, assumindo as formas que, a cada momento, responde melhor às múltiplas aspirações de todos e procurando a harmonia em um equilíbrio sempre mutável de todas as forças individuais que lhe constitui. [...] Se os vínculos no Estado devem-se a um contrato voluntário, ou mesmo a um quase-contrato, este contrato, ou quase-contrato, deve sempre poder ser denunciado. Se eu cheguei à convicção de que a associação chamada Estado não responde à minhas verdadeiras aspirações e de que as condições que presidiram à sua organização não são aquelas que eu adotaria se eu estivesse livre para lhes discutir, eu deveria ter o direito de poder sair e de experimentar fundar uma outra mais apropriada às minhas aspirações atuais”. BASCH, V. *L'individualisme anarchiste: Max Stirner*. Paris, Félix Alcan, 1904, pp. 229-30.

⁵⁰⁰ Ele escreve: “O individualismo econômico, assim como o individualismo político, repousa em última análise sobre a hipótese primordial de toda doutrina monádica, sobre a hipótese da harmonia pré-estabelecida. Se os individualistas liberais se levantam contra a intervenção do Estado e querem que se confie, seja no indivíduo isolado, seja na livre associação, para realizar os fins que os teóricos estatistas querem confiar ao Estado, é porque eles estão convencidos de que os homens, libertos dos obstáculos do Estado, chegariam como que por si mesmos à justiça: os homens nasceram livres e iguais, tendendo irresistivelmente, caso se lhes abandone a eles mesmos, à igualdade e à liberdade. O individualismo econômico parte, também ele, da concepção da bondade original dos homens e da concepção da harmonia pré-estabelecida. Os fundadores da doutrina, os fisiocratas, admitem a existência ‘de uma ordem de justiça essencial’, ‘de uma ordem social natural’, que não muda com os séculos e os milênios, mas que é ‘geral enquanto natural’. Da mesma forma, o fundamento da concepção de Adam Smith é a harmonia pré-estabelecida entre os interesses coletivos e o interesse individual. Os homens são apenas guiados por seus interesses individuais, mas que, por uma lei superior, satisfazendo esse interesse individual, eles trabalham ao mesmo tempo para o bem comum” (p. 200) – é claro que a concepção de Stirner resguarda essas mesmas ideias, mas com foco na noção de *poder*, pois na associação é ele que entra em equilíbrio.

⁵⁰¹ É, pelo menos, o que parece indicar o trecho em que lemos o seguinte: “É claro que não posso fazer o que quero. Mas encontrarei eu em alguma sociedade uma liberdade assim ilimitada? Certamente que não. Sendo assim, podemos dar-nos por satisfeito? De modo nenhum! Porque são coisas muito diferentes, eu defrontar um eu ou um povo, uma entidade universal. No primeiro caso, eu sou um adversário no mesmo plano do meu adversário; no segundo, sou desprezado, limitado, tutelado. No primeiro caso é homem contra homem; no segundo, tratam-me como menino de escola que não pode fazer nada contra os camaradas porque estes chamaram em seu auxílio pai e mãe e se escondem debaixo de seu avental, enquanto eu, rapaz malcriado, sou repreendido e não posso ‘argumentar’. No primeiro caso luto contra um adversário de carne e osso; no segundo, contra a humanidade, contra uma abstração universal, contra uma ‘majestade’, contra um espectro. [...] O importante é ter um adversário de carne e osso!”. *O único*, p. 169 (p. 225).

No entanto, isso não esclarece todo o porquê do paradoxo. Mas se lembrarmos que essa mesma figura do contrato como paradigma de sociabilidade é duramente criticada por Hegel, as coisas, porém, começam a fazer mais sentido.

Para Hegel⁵⁰², o Estado por sua anterioridade ontológica não pode estar sujeito aos elementos da esfera privada que pertencem apenas à sociedade civil – um momento anterior e subordinado – sendo, por isso, impróprio conceber a formação dos Estados como resultado da ponderação racional de agentes previamente livres que se relacionam em vista de seus próprios interesses particulares, como é o caso do contrato⁵⁰³. Ou seja, o Estado não pode ser reduzido a um resultado do arbítrio de indivíduos isolados em estado pré-político que o fundam com a intenção de ser um instrumento para garantir seus fins privados. Sua finalidade última não pode ser a proteção da pessoa e da propriedade⁵⁰⁴ que só adquirem pleno sentido por meio dele, já que devido seu caráter “substancialista” e “organicista” o indivíduo só pode se realizar enquanto “subjetividade livre” quando permite a inscrição de sua particularidade no universal, vindo a ser então livre como um singular efetivo, isto é, como cidadão⁵⁰⁵.

Assim, quando Stirner insiste na ideia de contrato como paradigma de sociabilidade, essa insistência adquire uma clara conotação anti-hegeliana. Logo, em um único movimento argumentativo, o antiliberalismo stirneriano aparece como um ultraliberalismo – contra os contratualistas e contra Hegel –, assinalando, por sua vez, a

⁵⁰² No que se segue, baseamo-nos nos argumentos encontrados em RAMOS, A. C. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. da UFPR – particularmente no subcapítulo intitulado: “A relação entre o indivíduo e o Estado”, pp.214-31.

⁵⁰³ “Um Estado deve dar sua autorização para que alguém entre nele ou o abandone; não depende do arbítrio dos indivíduos e o estado não se baseia, portanto, no contrato que supõe o arbítrio. É falso, pois, quando se diz que o estado se funda pelo arbítrio de todos; pelo contrário, estar no estado é absolutamente necessário para todos. O grande progresso do estado na época moderna consiste em que é em e por si mesmo fim, e seus integrantes não devem se conduzir com relação a ele de acordo com estipulações privadas.” HEGEL, *Principio de La filosofía del derecho*, adendo ao § 75.

⁵⁰⁴ “Porém, o Estado não é em absoluto um contrato, nem sua essência substancial é de um modo incondicionado a proteção e a segurança da vida e da propriedade dos indivíduos singulares. Ele mesmo é, pelo contrário, o mais elevado que reivindica para si aquela vida e propriedade e exige seu sacrifício”. Ou: “Quando se confunde o Estado com a sociedade civil e é determinado sobre a base da segurança e proteção pessoal, o interesse do indivíduo quanto tal se transformou em fim último.” HEGEL, *Principio de La filosofía del derecho*, §§ 100 e 258.

⁵⁰⁵ “Tudo depende no Estado da unidade de universalidade e particularidade. Nos Estados antigos, o fim subjetivo era diretamente um com o querer do Estado; na época moderna, pelo contrário, reclamamos uma opinião, um querer e uma consciência próprios. Os antigos não possuíam nada desse tipo; para eles o útil era vontade do Estado [...], no mundo moderno o homem quer ser respeitado em sua interioridade. A união de dever e direito mostra a dupla face, pela qual o que o Estado exige como dever é também imediatamente direito da individualidade, pois não é outra coisa que a organização do que o conceito de liberdade. As determinações da vontade individual são levadas por meio do estado a uma existência objetiva, e somente por seu intermédio alcançam então sua verdade e sua realização. O Estado é a única condição para conseguir o fim e o bem estar particulares”. HEGEL, *Principio de La filosofía del derecho*, adendo ao § 261.

reiterada preocupação do filósofo de superar algo por meio dele mesmo, isto é, de forma imanente. Assim, contra os contratualistas, insiste que o contrato não pode se desdobrar até o segundo momento quando se instaura o soberano, por contradizer as premissas sobre as quais ele se assenta; já, contra Hegel, insiste no caráter sempre privado das relações do indivíduo com os demais para evitar fazer dele, do indivíduo, um mero momento na efetivação do espírito objetivo: o Estado. Em suma, para Stirner, as duas soluções sempre redundam em fazer do Estado, sujeito, enquanto que os indivíduos são considerados meros predicados de uma substância que os transcende.

A diferença, então, entre associação e Estado não se encontra na restrição de parte da liberdade – seja em sua formulação liberal-contratualista ou hegeliana, a suposta realização da liberdade como dependência recíproca –, mas na relação que a associação estabelece com a *Eigenheit*:

No que se refere à *liberdade*, não há diferença essencial entre Estado e associação. Esta não pode nascer nem subsistir sem que a liberdade seja limitada das mais diversas formas, e o Estado também não é compatível com a liberdade irrestrita. A limitação da liberdade é inevitável, porque não nos podemos *libertar* de tudo [...]. A associação, porém, não só oferecerá liberdade em maior grau como também será vista como “uma nova liberdade”, porque através dela é possível escapar à opressão própria da vida do Estado e em sociedade; apesar disso, também ela terá ainda muita falta de liberdade e de livre arbítrio, porque a sua finalidade não é a liberdade, que ela sacrifica à *Eigenheit*, e só a ela. Com referência a esta, a diferença entre Estado e associação é bastante significativa. Aquele é um inimigo e destruidor da *Eigenheit*, esta filha e colaboradora dela, aquele é um espírito que quer ser adorado em espírito e em verdade, esta é obra minha, *produto meu*; o Estado é o senhor do meu espírito, que exige fé e me prescreve os artigos dessa fé, os artigos da legalidade; exerce influência moral, domina o meu espírito, escorraça o meu eu para assumir o seu lugar como “o meu verdadeiro eu”, em suma, o Estado é *sagrado*, e na sua relação comigo, o indivíduo, ele é o verdadeiro homem, o espírito, o fantasma; a associação, porém, é criação minha, criatura minha, nem sagrada nem força espiritual acima do meu espírito, tão pouco como qualquer associação de qualquer tipo.⁵⁰⁶

⁵⁰⁶O único, p. 241-2 (pp. 333-4) – tradução alterada.

Ou seja, a associação visa sobretudo assegurar a *Eigenheit* como “uma nova forma de liberdade”, pois ela é a criação e recriação fluída e permanente de laços que os indivíduos estabelecem voluntariamente, e em base do seu próprio poder ou propriedades. E aqui entra a constatação mais específica de Stirner: para isso, é preciso criar forma de subjetividade que não esteja comprometida com o poder estatal, posto que o Estado só subsiste por meio de uma subjetividade que lhe seja adequada. Portanto, a associação precisa ser entendida como a maneira pela qual os indivíduos se relacionam a partir de novas formas de subjetividade criadas por eles mesmos em suas inter-relações, mostrando-nos que a questão principal está só na *Eigenheit*.

Com esse pequeno deslocamento nas concepções modernas a partir da noção fundamental de *Eigenheit*, Stirner pretendeu mostrar que a modernidade (política) é irrealizável em seus próprios termos, sendo a insurreição suscitada por esta nova autoconsciência filosófica apenas o prelúdio da verdadeira revolução que, esta sim, instaurará a nova sociedade. A insurreição teria, portanto, o propósito de criar as condições subjetivas para que, a partir de então, os indivíduos se organizassem em associações de egoístas, tornando-se assim força material objetiva, dissolvendo a modernidade – da mesma forma que o cristianismo preparou o caminho para a dissolução do Império Romano e a Reforma, a do Antigo Regime.

Capítulo IV

Niilismo e transição histórica: o único como o último moderno

Do que ficou dito anteriormente, parece não restar outra opção senão constatar que Stirner foi um filósofo que assumiu conscientemente como tarefa histórica realizar a dissolução de todos os valores da modernidade, anunciando a “morte de Deus” e, inclusive, do “homem”, seu sucedâneo – antecipando-se nesse aspecto a muitos que a proclamarão na esteira de Nietzsche –, como um modo de sua realização. Stirner atesta essa sua pretensão com o seguinte texto que serve como epígrafe da segunda parte de seu livro, na qual lemos:

No início da idade moderna está o “*homem-deus*”. Na sua fase final desaparecerá apenas o deus do homem-deus? E pode o homem-deus morrer se apenas morrer o deus nele? Não se pensou nessa questão, e julgou-se que um processo tinha chegado ao fim quando a obra do Esclarecimento, a superação de Deus, foi levada a uma vitória final nos nossos dias. Não se reparou que o homem tinha matado o deus para se tornar “o único deus nas alturas”. O *além fora de nós*, aliás, foi varrido, e com isso consumou-se a grande tarefa do Esclarecimento. Mas o *além em nós* tornou-se um novo céu e apela para nós no sentido de novo assalto aos céus: o deus teve de dar lugar, não a nós, mas... ao homem. Como podeis vós crer que o homem-deus morreu, se não morreu ainda nele, para além do deus, também o homem?⁵⁰⁷

Com esse texto, vemos Stirner não apenas se incumbir da conclusão de um processo, a “morte de Deus”, que julga não ter sido levada a cabo adequadamente pelo Esclarecimento, mas dar por resolvido uma questão que o precede: a relação entre ateísmo e a filosofia moderna.

Giorgio Penzo em uma nota sucinta e esclarecedora – referindo-se então ao livro *Introduzione all’ateismo moderno* de Cornelio Fabro – escreve quanto a isso que o ateísmo stirneriano não seria um produto secundário da filosofia moderna, mas que

⁵⁰⁷ O único, p. 125 (p. 163).

derivaria de sua própria normatividade: o princípio da imanência que lhe é constitutiva. A filosofia moderna, munida de um progressivo rechaço de toda transcendência, precisa afirmar a imanência como “a nova essência do cogito”, a fim de fundamentar uma nova concepção da liberdade humana. Disso resultaria o ateísmo como epifenômeno da própria concepção de sujeito que aí teríamos, cujas “raízes filosóficas” se fincam na “afirmação negativa” (um “não” à transcendência) que sustenta a “afirmação positiva” da *autonomia* (tanto teórica quanto prática) do eu. A própria proclamação da “morte de Deus” em Stirner seria meramente o desenvolvimento consequente disso, isto é, do princípio constitutivo da filosofia moderna que abriu com seu novo paradigma (o sujeito) o caminho para formular o ateísmo como humanismo radical, em cujo desdobramento último temos *o único*. Penzo escreve que

o princípio da imanência conduz “inevitavelmente” ao ateísmo como humanismo radical. Por isso, seria o ateísmo e o imanentismo um e o mesmo. Aliás, seria “o valor ateísta” do pensamento moderno algo constitutivo dele, de modo que qualquer concessão à transcendência deve ser vista como um desvio⁵⁰⁸.

Ou seja, o cogito cartesiano, na medida em que vale pela autoafirmação do homem, leva, por força de sua lógica interna, à negação de Deus – “ou Eu ou Deus” é a alternativa com a qual o moderno se deparará, como veremos mais à frente. O importante é ter em vista que o pensamento de Stirner não é estranho a tudo isso, ademais, são pontos a que ele claramente faz eco, estando a completar – se esta expressão não for demasiadamente pretensiosa – aquele progresso da metafísica, cujo início se dá com a cosmo-teologia grega, passando pela antro-po-teologia cristã, chegando na emancipação do homem da tutela do Deus transcendente na filosofia moderna (antropologia)⁵⁰⁹, para culminar na própria morte do “homem”, com o único.

Com a ruptura paradigmática instaurada pela filosofia do sujeito e o desenvolvimento do método científico que acompanham a modernidade desde seus primórdios, há uma mudança na visão de mundo, produzindo progressivamente aquilo que poderíamos chamar de um desenraizamento metafísico do homem. Doravante, ele

⁵⁰⁸ PENZO, G. *Die existentielle Empörung: Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie*, p. 162, nota 382.

⁵⁰⁹ COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. 3 tomos. Barcelona: Heder Editorial, 1986, tomo primeiro, p. 14, onde o autor atribui esse esquema interpretativo a Karl Löwith.

se encontra só consigo mesmo em um mundo abandonado pela divindade. Deus aos poucos se torna uma hipótese desnecessária – seja com o panteísmo que, diluindo-o na imanência, confunde-o com a natureza e suas leis; seja com o deísmo racionalista, que quando o põe fora da ordem natural, acaba por confiná-lo à transcendência sem qualquer relação com o mundo, a não ser de uma relação pretérita, como sua causa primeira⁵¹⁰. O homem, como que forçado a enfrentar essa nova situação, não viu alternativa a não ser reivindicar, com base em sua nova condição histórica e existencial, interpretar-se como o fundamento de toda realidade.

Mas, esta inflexão antropológica que ocorre no pensamento moderno, na medida em que rejeita a estrutura ontoteológica da metafísica clássica⁵¹¹, precisa substituir o vazio deixado por aquilo que outrora fundamentava as condições de inteligibilidade e de realidade do ente; o que não será encontrado senão na subjetividade do sujeito. Dessa forma, dá-se uma substituição do “princípio ontológico de transcendência” – exemplificado pelo “Deus é” – pelo “princípio gnosiológico de imanência” no “eu penso”, que pode ser caracterizado por: sua aprioridade e por se afirmar como o novo fundamento de toda realidade e de sua inteligibilidade; pela redução dessa mesma realidade à objetividade, em outras palavras, pela substituição da noção de ente que existia independentemente do homem, em objeto, cuja realidade depende do sujeito; e, por último, pela “cisão do ser na relação de consciência sujeito-objeto”, que tem por resultado a redução da verdade do ser à certeza do sujeito⁵¹².

Com Kant, toda essa problemática filosófica que visa ter no sujeito autoconsciente o ponto de Arquimedes de onde poderíamos “mover” o mundo ganha um impulso decisivo, cujas consequências éticas e ontológicas ficam ainda mais evidentes no idealismo alemão, em particular naquele episódio denominado *Nihilismusstreit*⁵¹³.

⁵¹⁰ Cf. MENDITTI, C. H. “Parte I: A concepção de religião segundo o ateísmo humanista anticristão e suas críticas ao cristianismo”, pp. 23-69, In: *Cristianismo em diálogo com o ateísmo: as críticas do ateísmo humanista, suas interpelações e a fundamentação da fé cristã como afirmação e desenvolvimento integral do humano*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, PUC, 2009. Nessa parte de seu trabalho, o autor oferece uma breve exposição das origens da crítica do ateísmo humanista ao cristianismo, ressaltando sua vinculação com a filosofia moderna e o desenvolvimento do método científico, concluindo com uma análise do caráter paradigmático da crítica feuerbachiana ao cristianismo, cujos desdobramentos teríamos no humanismo ateu e anticristão desenvolvido pelos “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud.

⁵¹¹ Cf. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo primero, pp. 8-9.

⁵¹² Cf. *Idem*, pp. 13-4.

⁵¹³ Cf. ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, In: *Ressentimentos da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996. No que se segue, temos apenas o intuito de apresentar em seus traços gerais a querela do niilismo que acompanha em contraponto o desenvolvimento do idealismo, a fim de oferecer uma visão geral do legado cultural de qual a filosofia stirneriana parece ser a herdeira bastarda. Para isso, baseamo-nos, além do

Sabemos que a questão da fundamentação desse novo saber passa por avaliar sob quais condições o homem pode afirmar a validade de um conhecimento que ultrapassa a experiência. É, em particular, a essa problemática que vemos Kant se lançar a fim de dar-lhe um encaminhamento definitivo. Sua filosofia tem claramente a intenção de ser a afirmação cabal de uma razão apenas capaz de orientar-se por critérios que lhe sejam imanentes – é a isso que costumeiramente atribui-se o nome de revolução copernicana. Para um conhecimento ser legítimo é necessário tornar sensível o formal, atribuindo-lhe materialidade por meio da intuição, e tornar cognoscíveis as intuições, subsumindo-as sob conceitos⁵¹⁴. Com isso fica excluído de sua alçada o conhecimento do divino, porque a ele não corresponde nenhuma intuição que pudesse se conformar à legalidade universal e necessária da razão. Na ausência de evidências empíricas para tanto, querer afiançar algo a respeito de objeto transcendente (coisa em si) seria no mínimo temerário, ainda mais se a pretensão é conferir com isso alguma validade ao mundo fenomênico. Para Kant, o sujeito não precisa de Deus para validar o mundo que ela confronta, uma vez que é ele mesmo que determina como esse mundo deve ser conhecido. Ora, o sujeito só encontra no mundo aquilo mesmo que ele ali colocou⁵¹⁵. Por esse motivo, “o divino e o absoluto já não se impõem mais como necessidade metafísica para a fundamentação do conhecimento”. Entretanto, ainda que em virtude de sua finitude a razão humana se encontre impedida de conhecer o absoluto, “ela não pode todavia renunciar a Deus quando precisa romper com o invólucro de sua subjetividade autocentrada e passar para a ação”. A ação moral exige como condição da realização de seu objeto (o supremo bem) algo que não se pode encontrar na autorreferencialidade de um eu isolado em sua interioridade ou na exterioridade de um mundo então reduzido a fenômeno. Aí entra a necessidade dos postulados da razão prática:

artigo já citado, também no capítulo 3: “Niilismo, romantismo e idealismo” do livro de VOLPI, F. *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005; na “Introdução” de Oliver TOLLE à sua tradução de HEGEL, *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007; em algumas considerações feitas por COLOMER (*op. cit.*); e também nos valeremos do cap. 14 “‘a primeira coisa da filosofia’: ceticismo e niilismo como atitudes fundantes”. In: FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

⁵¹⁴ É famosa a expressão segundo a qual Kant afirma que “sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos)”. KANT. *Crítica da Razão Pura*. Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1999, p. 92.

⁵¹⁵ “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas”. *Idem*, p. 40.

a razão necessita de objetos que estão no domínio da fé – a liberdade, a imortalidade da alma e Deus – para guiar a sua ação no mundo. Deus é então novamente inserido no sistema como objeto da fé, mais propriamente uma fé da razão (*Vernunftglaube*), um objeto que não é demonstrado racionalmente, mas postulado como necessário. Diz Kant que, para salvaguardar a ação moral do sujeito no mundo, teve de “suprimir o *saber* para encontrar lugar para a fé.”⁵¹⁶

Com isso Kant deixaria de ser um pensador “ético e metafísico” para se tornar crítico, mas a fim de poder realmente ser um pensador “ético e metafísico”⁵¹⁷.

Foi Jacobi quem rapidamente percebeu essa ambigüidade no kantismo. “Para ele, trata-se de um contrassenso que uma razão ao mesmo tempo incapaz de demonstrar a existência de Deus seja obrigada a aceitar esse mesmo Deus como instância reguladora de suas ações morais”. Jacobi não vê saída a não ser recorrer a um “fundamento instintivo” que faz nascer, da impossibilidade de se apreender o supra-sensível cognitivamente, a fé em um extra-mundano⁵¹⁸. Para Jacobi a assunção da coisa em si é já um ato de fé. Mas diferentemente de Kant que só admitia a fé no domínio prático, Jacobi a considera como uma espécie de adesão imediata da razão teórica (intuição intelectual) ao objeto transcendente. “Ela nos permite afirmar não só o que *deve* ser (*sein soll*), mas também o que *é* (*was ist*). E o que é denomina-se para Jacobi mundo e Deus”⁵¹⁹. Dessa forma a existência do homem estaria condicionada por uma dupla realidade exterior a qual ele só teria acesso por um ato não cognoscitivo. Jacobi com essa posição anti-intelectualista estaria assim colocando em causa a filosofia como um saber “autofundado” e “autojustificado”, já que para ele o absoluto se encontraria para além da apreensão racional humana⁵²⁰. Em suma, Jacobi concorda com Kant quanto à impossibilidade do conhecimento racional dos objetos transcendentais, e que diante dessa impossibilidade, radicada na própria finitude da razão, só pode lhe vir em

⁵¹⁶ Tanto quanto a esta citação como em relação às anteriores, cf. TOLLE, O. “Introdução”, pp. 10-2. No contexto de qual Tolle retirou essa citação, Kant está argumentando em favor da utilidade “positiva” da crítica – “o uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende acima dos limites da sensibilidade” – ao por fim, por meio da crítica das pretensões da razão especulativa, sua arrogante autoconfiança de ser a guardiã de supostas verdades morais, “a todas as objeções contra amoralidade e a religião de maneira *socrática*, isto é, através da prova mais clara da ignorância de seus adversários”, pois, “só mediante essa crítica podem ser cortados pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos livres-pensadores, o *fanatismo* e a *superstição*, que podem tornar-se prejudiciais em geral, e por fim também o *idealismo* e o *ceticismo*”. Cf. KANT. *Crítica da Razão Pura*. pp. 42-7.

⁵¹⁷ Cf. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo primero, p. 29.

⁵¹⁸ Cf. TOLLE, O. “Introdução”, pp. 11-3.

⁵¹⁹ COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo primero, p. 15.

⁵²⁰ Cf. FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*, p. 248.

auxílio a fé, mas o ponto de acordo pára por aí. Para ele, é incoerente a posição de Kant com relação à coisa em si: pressupô-la sem admitir sua existência. A esse respeito, é famosa sua sentença em que lemos: “sem pressupor uma coisa em si não posso entrar no kantismo, nem com ela permanecer nele”⁵²¹. Ora, a filosofia kantiana não deixaria alternativa a não ser desembocar: ou no idealismo pleno; ou no ceticismo de tipo humeano; ou retornar ao dogmatismo racionalista – todas posturas filosóficas prenhes de consequências ontoteológicas e éticas que desagradam Jacobi. Em suma, qualquer uma das opções acaba por conduzir ao niilismo.

Fichte será quem tomará a via de um idealismo decidido. Aceitando o argumento empirista que limita o conhecimento ao âmbito da experiência possível, mas sem deixar de afirmar a soberania do sujeito como condição dessa experiência, Fichte critica a noção kantiana de coisa em si – uma vez que para ele a ideia de uma coisa que exista ou subsista por si mesma independentemente do sujeito representante, ou seja, de forma impensável, é um contrassenso. Mas ao eliminar a coisa em si, o apriorismo do idealismo se impõe sobre o empirismo, sendo que

o que resta é um sujeito que engloba em seu seio a orbe inteira do conhecimento, um sujeito para quem não há nada logicamente amorfo, um sujeito que já não pode ser o “eu empírico” que somos, senão em si e por si o que Fichte denomina o “eu puro”. Em uma palavra, suprimida a coisa em si, resta o “eu penso” como princípio absoluto.⁵²²

Vemos assim Fichte acentuar “o subjetivismo da filosofia kantiana, substituindo a oposição sujeito-objeto pela identidade do sujeito consigo mesmo, EU=EU, que resulta num absoluto instaurado inteiramente no âmbito da subjetividade”. Mas, dessa forma, a filosofia de Fichte acaba por desmaterializar “o mundo dos objetos, tornando-o quase uma instância irreal”⁵²³. Isso valeu ao seu idealismo a acusação por parte de Jacobi de niilismo.

É nessa acusação jacobiana que, de acordo com Franco Volpi, encontramos o primeiro uso propriamente filosófico do conceito “niilismo”. Aí o termo teria sido empregado para assinalar que com a primazia do sujeito reflexivo levado a cabo pela filosofia fichteana, o objeto dos sentidos acabou por ser anulado na reflexão,

⁵²¹ Citado em: COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo primero, p. 14.

⁵²² *Idem*, p. 13-4.

⁵²³ Cf. TOLLE, O. “Introdução”, pp. 14-5.

aniquilando teoricamente todo pressuposto e todo dado imediato, além “das evidências e certezas do senso comum”⁵²⁴. Com essa censura lançada a Fichte – ressalta Manuel Ferreira –, Jacobi almeja abalar a pretensão de toda filosofia moderna de ser um saber verdadeiro e autossuficiente, fundando-se apenas na certeza de si de um sujeito autoconsciente; Fichte seria apenas o representante mais consequente dessa pretensão:

Segundo Jacobi, historicamente, a posição de Fichte recolhe em si a dinâmica da autoafirmação absoluta da subjetividade, a vontade de autonomia que move a *ratio moderna*; o idealismo transcendental é, por isso, assimilado a um “espinosismo invertido”, a um monismo da subjetividade e, paradoxalmente, a um absoluto “*materialismo sem matéria*”.⁵²⁵

Segundo essa sua interpretação, o niilismo representaria “o destino inevitável da razão especulativa”. O idealismo transcendental surge então a seus olhos como esse destino, isto é, como uma filosofia monista, ateísta, solipsista e egoísta, cujas consequências ontoteológicas e éticas não podem ser aceitas por Jacobi. Nessa fase histórica do desenvolvimento do espírito, não haveria como ser diferente, pois “a razão e a liberdade impõem-se como um poder nadificante que dissolve toda a realidade e toda a objetividade no nada da subjetividade”⁵²⁶. Ou seja, para Jacobi não há escolha fora da alternativa: “ou Deus ou Eu”.

É nessa contenda filosófica em torno do niilismo que Hegel intervém com o ensaio *Fé e Saber*. Em seu último parágrafo, que vale como uma espécie de conclusão do mesmo, não só o vemos resumidamente interpretar o sentido de toda essa querela, cujas raízes históricas se fincam na sensação generalizada da “morte de Deus” – sensação da qual as metafísicas da subjetividade de Kant, Jacobi e Fichte são testemunhos históricos inconscientes, pois incapazes de apreender o real sentido filosófico dela⁵²⁷ –, como também expor sua tomada de posição com relação a tudo isso, da seguinte maneira:

⁵²⁴ Cf. VOLPI, F. *El nihilismo*. p. 25.

⁵²⁵ FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. p. 249.

⁵²⁶ *Idem*.

⁵²⁷ “A razão [...] não pode fazer nada de melhor depois da luta [entre filosofia e religião] do que daqui para diante olhar para si mesma, chegar ao conhecimento de si, reconhecendo o seu não-ser ao pôr, já que é apenas entendimento, o que é melhor do que ela em uma *fé fora e acima* de si, como um *para-além*, tal como aconteceu nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte, e reconhecendo que se ela se fez novamente criada de uma fé. Segundo Kant, o supra-sensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a ideia suprema não tem simultaneamente realidade. Segundo Jacobi, a razão se envergonha de mendigar, e para cavar ela não tem nem mãos nem pés, ao homem é dado apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância do

o conceito puro ou a infinitude como abismo do nada, em que imerge todo o ser, deve descrever em sua pureza, como momento da ideia suprema, e apenas como momento, a dor suprema que esteve antes historicamente na cultura e como sensação em que se funda a religião da época moderna – a sensação de que Deus ele mesmo está morto (o que foi, por assim dizer, empiricamente expresso por Pascal: “*La nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme*) – e fornecer assim uma existência histórica àquilo que era de algum modo ou preceito moral de um sacrifício do ser empírico ou o conceito de abstração formal e, portanto, restabelecer para a filosofia a ideia da absoluta liberdade e, desse modo, o sofrimento absoluto ou a sexta-feira santa especulativa, que foi além disso histórica e a partir de cuja rigidez apenas pode e deve ressuscitar a suprema totalidade em toda sua seriedade e desde a sua base mais profunda, ao mesmo tempo abarcando tudo na sua forma da liberdade mais serena.⁵²⁸

Ou seja, para Hegel, o processo de esclarecimento que, ao romper com as imagens teológico-metafísicas de mundo, levou a estabelecer uma “dicotomia ontológica de fundo” entre o finito e o infinito de tal sorte que o sujeito moderno acabou por se deparar consigo mesmo em uma solidão ontológica. Sob a sombra da ausência de Deus, ele vive doravante sua autonomia com angústia e nostalgia pela unidade perdida. Ainda que tenha encontrado em si as condições de possibilidade de todo conhecimento, do agir moral e político, isso só se deu à custa de seu acesso ao supra-sensível. A filosofia moderna, absolutizando uma subjetividade isolada em sua finitude e postulando o “verdadeiro absoluto como um eterno adiamento, quer na ordem do saber quer na ordem da ação”⁵²⁹, conduziu o homem a uma espécie de derrelição definitiva, cuja sensação não poderia ser outra do que a de que Deus, na verdade, está morto. Volpi descreve este estado de ânimo que acompanha a filosofia moderna desde então – e que está subentendida naquelas palavras citadas acima de Hegel – da seguinte forma:

verdadeiro, apenas o pressentimento do verdadeiro na razão, a qual é tão-somente instinto e algo universalmente subjetivo. Segundo *Fichte*, Deus é algo inconcebível e impensável, o saber não sabe nada senão que ele sabe nada que deve buscar refúgio na fé. E para todos eles o absoluto [...] não pode ser contra e tampouco para a razão, mas ele está acima da razão. [...] De modo que o eterno é vazio para o conhecer, e esse espaço vazio e infinito do saber só pode ser preenchido com a subjetividade do anelo e da pressuposição; e o que de resto valia como a morte da filosofia, que a razão deveria renunciar o seu ser no absoluto, excluir-se pura e simplesmente dele e relacionar-se apenas negativamente com ele, tornou-se daqui por diante o ponto supremo da filosofia”. HEGEL, *Fé e Saber*, pp. 20-1.

⁵²⁸ HEGEL, *Fé e Saber*, pp. 173-4.

⁵²⁹ FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. p. 254.

quando a transcendência perde sua força vinculante e emudece, o homem abandonado a si mesmo reclama sua liberdade. Ou melhor, não lhe resta senão tomá-la: o homem é a própria liberdade, já que não é senão o que projeta ser, e tudo lhe está permitido. Que esta liberdade seja uma liberdade desesperada, que infunde mais angústia que plenitude de ser, é um fato com o qual o existencialismo tratou de conviver.⁵³⁰

Mas Hegel vê nesse estado de ânimo do homem – que entre as causas está o fato de que a razão foi exilada de sua relação com o absoluto – apenas o falso niilismo, o niilismo incompleto paralisado em sua eficácia. É preciso, por isso, superá-lo. Opondo-se a Jacobi, vê no niilismo de Fichte um passo metodológico inevitável, mas que apesar disso permanece insuficiente. Para Hegel, “a primeira tarefa da filosofia” é chegar ao “nada absoluto”, ao que a filosofia de Fichte não foi capaz⁵³¹; sendo, portanto, *o nada*, e não *o ser*, que aqui faz as vezes de princípio da filosofia para Hegel⁵³² – a que o próprio filosofar de Stirner se aproxima –, o contrário do que se passa com a *Fenomenologia* e com a *Lógica*. O niilismo é apenas “a sexta-feira santa especulativa” que deve ser seguida de um domingo de páscoa. Ora, Hegel não se fixa na negatividade, ele a quer superada. O niilismo em sua filosofia seria então apenas um momento, de fato, fundamental, mas tão-somente um momento, e nada mais; sendo, portanto, apenas um procedimento empregado por Hegel para justificar a filosofia, revelando que o que realmente está aqui em questão é o destino do idealismo como nova forma de filosofar inaugurada por Kant⁵³³. Ou seja, com Hegel, a atitude niilista converte-se em método de autocertificação filosófica, projeto fundante do saber:

A verdadeira tarefa da filosofia e “a primeira coisa” em que se determina segundo a sua natureza essencial é o aniquilar o caráter absoluto da finitude, de qualquer determinação que pretenda para si, como propriedade sua, a razão por que subsiste. O verdadeiro niilismo, que faz do reconhecimento do nada absoluto – isto é, da negação do não ser relativo – o começo do filosofar impõe-

⁵³⁰ Cf. VOLPI, F. *El nihilismo*. p. 25.

⁵³¹ Cf. FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. pp. 253-4.

⁵³² VOLPI, F. *El nihilismo*. p. 30.

⁵³³ FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. pp. 247-8.

se, como a suprema condição negativa, o olhar purificado que torna possível a visão.⁵³⁴

Em Hegel, o niilismo teria assim um caráter propedêutico, cuja função seria a de conduzir o pensamento finito ao reconhecimento de seu nada constitutivo; seria então um movimento de autonegação e autossuperação imanentes do próprio pensamento pelo qual seriam suprimidas as formas de sua finitude (limitações e oposições) para apresentar o ponto de vista onde se dá a eclosão da verdade especulativa, onde elas são suspensas na totalidade. O niilismo seria “uma atitude científica justamente na qualidade deste *Übergang*”⁵³⁵. Nesse sentido, ele se confunde com a própria dialética, com seu próprio movimento. Só que precisamos salientar que, em Hegel,

a consciência, sujeita a uma operação de permanente desestruturação e questionamento da sua certeza, não se converte, por isso, na pura perda de si, suspensão na abstração do nada e do vazio ou caída no abismo da sua nulidade, mas é salvaguardada por uma liberdade que a ausência consente ao proporcionar a aproximação de um novo conteúdo, de uma nova manifestação do absoluto que persegue, a emergência numa nova figura, a passagem a um outro estágio da existência; a negação não é anulação, mas trânsito, movimento de autoadequação, uma forma de se recuperar.⁵³⁶

Em outros termos, o nada a que se chega não é um nada vazio, ele preserva em si a sua gênese não se esquecendo de onde se originou, já que ele é, na célebre expressão de Hegel, “o nada daquilo que resulta”. É, pois, uma negação condicionada por aquilo que nega, por seu outro; portanto, negação determinada que vale como passagem.

Em suma, a filosofia que se pretende verdadeira não pode se deter no resultado puramente negativo, isto é, no seu momento cético – o que equivale a dizer niilista. Este seria apenas o impulso inconsciente que a anima, mas que em Hegel toma uma forma consciente na dialética. Assim, o ceticismo autêntico ou o momento negativo-cético da verdadeira filosofia deve, a partir do processo de qual é a alma motora, promover a “implosão da finitude”, a autossupressão das determinações finitas do entendimento, para chegar “às raias do niilismo, onde as dúvidas [*Zweifeln*] são alçadas a um

⁵³⁴ *Idem*, p. 255.

⁵³⁵ *Idem*, p. 266.

⁵³⁶ *Idem*, p. 274.

desespero [*Verzweifeln*] dilacerador”⁵³⁷ quando o entendimento se dá conta de sua natureza antitética. Neste momento, haveria a convergência entre *sképsis*⁵³⁸ e *Einsicht*⁵³⁹, desvelando as certezas, em que se pretende assegurado o saber finito, como nada. Não seria esse o momento para dúvidas, assinalando com elas irresolução de uma consciência incapaz de tomar uma decisão, mas de certezas; certeza da não-verdade de qualquer solução acenada à consciência; certeza que não aspira à verdade e nem se deixa indeterminada, mas decide-se pela não-verdade sem com que faça dessa mesma decisão uma verdade⁵⁴⁰. Desse modo, viríamos a *skepsis* também se aproximar de – ou até coincidir com⁵⁴¹ – a *krisis*⁵⁴²; embora Arantes nos diga que a atitude do cético e do crítico se opõe assim como à indecisão se opõe a decisão⁵⁴³. Entretanto, uma vez que a *visão penetrante do cético* desempenha a função de *divisar* o nada que se imiscui em qualquer saber que se quer assegurado na imediatez do algo determinado⁵⁴⁴ – lembremos aqui da certeza sensível⁵⁴⁵ –, ao *resolver-se* por essa não-verdade subjacente às oposições entre as quais o entendimento irresoluto vacila, ela mesma seria crítica. E somente aí, nesse *nada crítico*, “consciente do processo do qual é resultado”, que a verdadeira filosofia teria de fato seu ponto de partida; que, por essa mesma razão, encontrar-se-ia *livre* de pressupostos. E esse nada é, nas próprias palavras de Arantes com as quais ele encerra seu artigo, o “Nada sobre o qual o idealismo baseara sua causa”⁵⁴⁶.

Tomemos nota. Temos nessas palavras uma referência tímida à Stirner⁵⁴⁷ que certamente não está aí por obra do acaso. De fato, é interessante como Stirner pode ser inserido na “História intelectual da Negação”, podendo mesmo ser considerado um dos

⁵³⁷ Aqui o comentador se vale de um jogo de palavras também utilizado por Hegel. CRISSIUMA, R. *Será mesmo que a revolução terminou? Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1802)*. São Paulo: dissertação de mestrado, FFLCH-USP, 2010, pp. 90-1.

⁵³⁸ Que vem de *sképtomai*: “examinar, sem tomar partido”. Cf. ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, p. 248.

⁵³⁹ “vista penetrante e consciente lançada na não-verdade do saber como fenômeno”. Hegel, citado em ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*” p. 251.

⁵⁴⁰ ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, p. 249.

⁵⁴¹ Cf. FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. p. 261.

⁵⁴² Que vem de *krino*: “separar, cindir, escolher” Cf. ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, p. 248.

⁵⁴³ Cf. ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, p. 248.

⁵⁴⁴ “exigência de uma consciência liberta e de uma decisão pelo puro pensar desencadeante do processo especulativo, a *skepsis* encontra, enquanto condição primitiva e ‘necessidade’ da Filosofia, a sua essencial identificação com a *krisis*, enquanto posição do decisivo, no trabalho comum do poder do pensar que busca ‘realizar o conceito’ mediante a dissolução do finito”. FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. p. 262.

⁵⁴⁵ Cf. sobre isso cap. 2.

⁵⁴⁶ ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, p. 253.

⁵⁴⁷ Lembremos que Stirner inicia e encerra seu livro com a seguinte frase “eu baseie minha causa em nada”. Cf. abaixo o que temos a dizer sobre ela.

herdeiros mais imediatos de toda essa querela que se desenrolou entorno de Fichte – que, como diz Arantes, nada mais foi do que a expressão de uma questão que acompanha em surdina a história do idealismo⁵⁴⁸: o niilismo, sendo mesmo sua “dinâmica secreta”, como afirma Manuel Ferreira⁵⁴⁹. Porém, Stirner tem que ser considerado, mais especificamente, herdeiro da direção dada a ela por Hegel, o que nos apresentaria uma faceta jovem-hegeliana bastante singular. Vejamos por quê.

1. O niilismo de Max Stirner

Engels já havia assinalado em carta a Marx a relação de Stirner com o idealismo⁵⁵⁰, mas foi Georg Lukács quem parece ter entendido melhor os termos em que se dá essa relação. Ele escreve o seguinte:

Em seu empenho em desenvolver revolucionariamente a dialética hegeliana, Bruno Bauer cai no idealismo subjetivista extremo de uma “filosofia da autoconsciência”. E, ao caracterizar assim, os aspectos subjetivistas da *Fenomenologia do Espírito* e retornar de Hegel a Fichte, afasta da dialética os motivos sociais e históricos, dando-lhes um caráter mais abstrato do que eles já

⁵⁴⁸ Cf. ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, p. 243.

⁵⁴⁹ FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*, p. 279.

⁵⁵⁰ Em carta de 19 de Novembro de 1844 a Marx, Engels diz que Stirner formula sua filosofia apoiado no idealismo alemão, sendo ele mesmo “um idealista que se voltou para o materialismo e o empirismo” – embora isso não tenha evitado, na opinião do autor, com que ele acabasse por cair em “abstrações materialistas” e, conseqüentemente, no “limbo”. O interessante é que, nessa mesma carta, vemos Engels sustentar a ideia de que a filosofia stirneriana se autorrefutaria porque “esse egoísmo é levado a tal ponto, ele é tão absurdo e ao mesmo tempo tão autoconsciente que ele não pode se manter, mesmo por um instante, em sua unilateralidade”. O que nos mostra que Engels em seu entusiasmo inicial com o livro – mas não ausente de crítica – esteve próximo de entendê-lo quando percebe que devido os paradoxos em que se move o egoísmo de Stirner não pode se realizar sem se contradizer. Engels não está completamente errado quando diz que “seu egoísmo é simplesmente a essência da sociedade atual e o homem presente trazido à consciência [...], o ponto culminante de toda teoria intrínseca à estupidez reinante. Mas é precisamente isso que o torna importante”. Ainda que esteja claro o sentido que esse tipo de crítica vai tomar depois, no caso, na *Ideologia Alemã*, o importante é que Engels parece ter visto em *O único* algo mais – bem assinalado pela adversativa que abre a última sentença – do que uma mera elaboração ideológica da sociedade moderna. Se ele tivesse atentado para “o limbo” em que desemboca, ele teria resolvido o mistério que envolve esse “algo mais”, e entendido que o egoísmo que Stirner emula é o da própria filosofia do sujeito que se pretende liquidar com o único; e que, portanto, uma filosofia realmente revolucionária teria de ser formulada sob outro paradigma, caso não queira se tornar refém ela mesma de desvios idealistas que comprometeriam seu projeto emancipatório, coisas como consciência de classe, sujeito revolucionário, e outras ideias afins. ENGELS, F. *Letters of the Young Engels, 1838-1845*, Progress Publishers, Moscow, 1976.

tinham no próprio Hegel; des-historifica e des-socializa, portanto, a dialética. E esta tendência chega a seu ponto culminante, levado até ao absurdo e ao paradoxo, com Stirner.⁵⁵¹

Embora reconheça sua filiação ao indicar os laços sanguíneos que o une ao idealismo, por assim dizer, Lukács não teve disposição de entender a profundidade do gesto filosófico de Stirner: o esgotamento teórico de um paradigma a qual ele se lança – dialetizando a própria dialética a que está circunscrita a modernidade a fim de promover com isso uma ruptura paradigmática na filosofia do sujeito a partir do seu outro – o único, o outro da razão, equivalendo-se àquele *nada crítico* do qual falamos a pouco. Isso fica relativamente patente quando vemos Stirner aludir ao “acomismo fichteano” – alvo da crítica de Jacobi⁵⁵² –, mas com a clara intenção de radicalizá-lo num eu finito. No trecho a que nos referimos, e que comentaremos em seguida, Stirner escrever que:

⁵⁵¹ LUKÁCS, G. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 212.

⁵⁵² Ainda que de certo modo já tivéssemos abordado esta questão logo acima, acreditamos ser ainda preciso chamar à atenção para alguns aspectos relevantes. Segundo Arantes, a acusação por parte de Jacobi em 1799 de ser o idealismo fichteano o mesmo que niilismo baseia-se na constatação de que, com sua filosofia, levar-se-ia a cabo a pretensão da razão especulativa de aniquilar em sua autorreferencialidade o referente, produzindo “entorno de si um vácuo ontológico”. Esse processo destrutivo está calcado na própria concepção de egoidade que vemos se desenvolver no lastro deixado pela revolução copernicana kantiana. Para preservar sua pura espontaneidade, o sujeito precisa autoproduzir seu objeto. Jacobi identifica nisso um duplo jogo que compromete a existência de qualquer alteridade autossistente: de um lado, temos a “reflexão” que é um “ato de decomposição” e “aniquilação progressiva” dos entes, e de outro, vemos a “imaginação” que retiraria esses mesmos entes “do nada” em que é lançado constantemente pela reflexão no ato de conhecer. “É que ‘só se conhece concebendo e não se concebe senão transformando a coisa em simples forma, fazendo da forma uma coisa e da coisa um nada’”. Esta é uma interpretação da própria filosofia moderna, o lugar-comum de dizer “que só conhecemos uma coisa quando a produzimos, fazendo-a renascer diante dos olhos do espírito”, suprimindo o ente como um em si, cuja existência independeria da existência de um sujeito; em suma, o ente é a partir de então transformado em objeto. Isso é possível porque, na opinião de Fichte, “‘o mundo dado – quer seja tomado como um sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada’.” Portanto, “para Fichte, ‘o acomismo constitui o cerne da filosofia e toda concessão ao mundo é uma passagem à não-filosofia’: quem deixa subsistir o mundo não é filósofo” – lembremos aqui que Stirner disse também algo muito próximo disso em “Arte e Religião” (Cf. nota 104) . Diante disso, Jacobi não poderia deixar de concluir que com tal idealismo “parte-se do nada, caminha-se para o nada, tem-se como meta o nada, está-se no nada”. (quanto a essas considerações, cf. ARANTES, P. “*Nihilismusstreit*”, pp. 243-5). Pois bem, dito isso, cabe-nos pontuar uma pequena diferença com relação a Stirner, e ela estaria em apenas um ponto: dado a negação a que o único está afeito, sequer o ente como objeto sobrevive, pois é exatamente a egoidade absoluta, que se quer como fundamento ontológico do objeto em geral, o alvo da dissolução nadificante do único – ademais, poderíamos exagerar e dizer que seria apenas a noção de *sujeito* que é realmente visada em todas as suas dissoluções críticas; logo, se o sujeito é aniquilado, vai-se com ele o objeto, seu correlato necessário. Uma pequena observação: o reproche lançado com alguma justiça a todas as visões de mundo célicas e niilistas, pois nada mais seriam do que uma atitude ainda conservadora por permitir que o mundo enquanto tal subsista intocável nesse processo todo de negação, tem – no caso de Stirner, pelo menos – o sentido de preparar o caminho para a real negação desse mesmo mundo, impossibilitado até então por estar blindado por uma objetividade alienante. E este é o sentido “revolucionário” da filosofia stirneriana.

Quando Fichte diz: “o Eu é tudo”, isso parece perfeitamente em harmonia com as minhas teses. Mas o eu não *é* tudo, *destrói* tudo, e só o eu que progressivamente se dissolve, o eu que nunca é, o eu... *finito*, é verdadeiramente eu. Fichte fala do Eu “absoluto”, mas eu falo de mim, do eu transitório.⁵⁵³

Aqui, como vemos, é o eu finito em seu processo de autodissolução que reivindica o poder de não deixar o mundo subsistir por si. Tal eu, por meio de uma autorreferencialidade sem concessão, faz de si mesmo o ser que é o nada de tudo o resto; só que um ser, cuja existência está sujeita um constante processo de autonegação, acaba por se afirmar como um início ausente de qualquer pressuposto – logo, radicalmente livre. Ou seja, diferentemente de Fichte, o eu finito não é fruto de um processo de finitização operado no – e a partir do – Absoluto, por meio do qual o eu puro opõe em si o eu limitado a um não-eu também ele limitado, “no sentido de que o eu na medida em que está limitado pelo não-eu já não se constitui mais como eu puro, senão como eu empírico”⁵⁵⁴. Muito pelo contrário, a afirmação de um eu em sua finitude radica no rechaço de qualquer noção de uma subjetividade supraindividual e válida para todo sujeito finito que o preceda ontologicamente e da qual *deva ser* sua expressão, lançando-se em um “esforço infinito” para realizar-se enquanto tal⁵⁵⁵. Isso fica claro quando escreve:

⁵⁵³ *O único*, p. 146 (pp. 191-2).

⁵⁵⁴ COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo segundo, p. 56.

⁵⁵⁵ Para ajuda-nos a compreender o que está aqui também em jogo (a noção expressivista de moralidade), e assinalar não só o alcance da concepção stirneriana de um eu isolado em sua finitude, como ainda a coerência de Stirner em seu rechaço a filosofia moderna, apoiaremos-nos nos comentários que Eusebi Colomer faz da moral fichteana. Segundo o autor, para Fichte, o eu em sua dimensão prática, deve se desenvolver vencendo uma resistência. Ou seja, é necessário que lhe oponha um mundo para poder contra ele exercer sua atividade moral. Assim, o mundo se revela não como o meio, mas sim como “condição de possibilidade da ação moral”; é, como escreve, “o canteiro do esforço infinito do eu finito por se igualar ao eu absoluto”. No entanto, o infinito não é uma propriedade da atividade, “mas a sua meta, seu ideal. O infinito não existe senão na forma de um *dever ser* eternamente inconcluso”. Disso se segue que “o eu prático *deve ser* infinito, assim como é seu objeto ideal” – o eu absoluto. Sendo o objeto do *dever ser* o infinito, a sua realização implica “a superação da realidade finita”. O mundo, então, “se torna cenário da ação moral, material sensibilizado do dever, campo de exercício no qual o eu se prova e se aperfeiçoa”, sendo a ação moral “o esforço infinito (*Streben*)” pela “superação do não-eu pelo eu”. A meta a que tende todo este esforço é “a conquista da liberdade e da independência absoluta do eu. A ação moral consiste então em um “processo de libertação da dependência com qual nos achamos em relação à natureza, mas sem que nunca cheguemos a alcançar absolutamente a liberdade buscada”, por isso a moralidade se define como um esforço infinito em busca da reconquista do eu íntegro; um impulso para a liberdade desde a liberdade, não tendo outro fim que não seja a própria liberdade. “A liberdade fazendo da moralidade “não um estado, senão uma tarefa”. “Entretanto, não se chega a ser livre a não ser exercendo a liberdade. [...] Desse modo, o eu, atuando, se autorrealiza, cumprindo com sua definição”, daí o caráter necessariamente moral do agir. Cf. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo segundo, pp. 62-3.

Quanto a mim, parto de um pressuposto quando me pressuponho; mas este meu pressuposto não aspira à perfeição, como “o homem que luta pela sua perfeição”, mas serve-me simplesmente para dele desfrutar e para o consumir: vivo precisamente desse pressuposto, e só existo consumindo-o. Por isso é que este pressuposto não é propriamente um pressuposto: pois, como eu sou único, não conheço a dualidade entre um eu que pressupõe e outro pressuposto (entre um eu, ou um homem, “imperfeito” e outro “perfeito”); o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo.⁵⁵⁶

Mas o paralelismo com Fichte não pára por aí. E este nem é o mais importante. Este eu transitório só se faz existir no modo de uma constante *autoposição* criativa. Isenta de pressuposto, ela representa a liberdade de um eu, cujo ato mais originário é o de se criar *ex nihilo*, fazendo coincidir aí criador e criatura (atividade e produto da atividade), da mesma maneira em que em Fichte

o eu põe a si mesmo e é, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice-versa: o eu *é* e, em virtude de seu mero ser, *põe* seu ser. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação.⁵⁵⁷

É impossível não se ver ecoando estas mesmas palavras de Fichte no seguinte trecho de *O único*:

Eu não me pressuponho (voraus-setze), porque me “ponho” (setze), ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me “ponho”, ou seja, sou a um tempo criador e criatura.⁵⁵⁸

Ou seja, a ontologia stirneriana não é só nominalista e negativa, como já havíamos assinalado, mas preserva todo o dinamismo presente no idealismo, que na filosofia fichteano está formalizada nos termos de um “estado-de-ação”. Para Stirner, o ser que se

⁵⁵⁶ *O único*, p. 46 (p. 162) – tradução alterada.

⁵⁵⁷ FICHTE, J. A *doutrina-da-ciência de 1794*. Os pensadores. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 46.

⁵⁵⁸ *O único*, p. 123 (p.162).

autopõe como este eu aqui agora na sua propriedade (*Eigenheit*), além de ser indizível e único, o faz também sob a base de um dinamismo originário, a que ele dá o nome de *poder*. Portanto, o eu finito stirneriano é aquilo cujo ser consiste em afirmar-se a si mesmo (pôr-se) com base em seu próprio poder, sendo ele a expressão desse poder que ele mesmo é – disso se segue a igualdade de que goza as noções de ser e poder e poder e liberdade na filosofia stirneriana. Mas aqui a autoapreensão do eu como poder não seria nem imediata e nem epistemológica. Por um lado, ela seria parecida com a “intuição intelectual” tal como Fichte a entende⁵⁵⁹: por meio dela, o eu se apreenderia como sendo atividade originária independentemente da mediação do conhecimento; por outro lado, diferenciar-se-ia dela porque, embora também não se deixasse identificar com um “eu penso”, ela não seria imediata no sentido daquela, mas um imediato que veio-a-ser na medida em que a sua autoapreensão só foi possível depois de uma série de mediações histórico-conceitual pela qual o eu passou – não nos esqueçamos: o único só pode se autoafirmar nessa quadra histórica, depois de superado o realismo dos antigos e o idealismo dos modernos.

Portanto, de certa forma, a filosofia stirneriana é um passo atrás, um retorno aos aspectos subjetivistas da dialética, como diz Lukács⁵⁶⁰, mas que, por ainda se manter relativamente fiel a noção hegeliana de superação, significa dois passos à frente. Expliquemos.

Na medida em que Stirner reivindica o único como sendo a unidade negativa de realismo (antigüidade) e de idealismo (modernidade), até parece fazer uma concessão:

⁵⁵⁹ Para uma brevíssima exposição sobre o papel da intuição intelectual em Fichte, cf. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo segundo, pp. 50-3, e PHILONENKO, A. “Cap. II: J. G. FICHTE”. In: CHÂTELET, François (org.), *História da Filosofia: Idéias e Doutrinas, volume 5 – A Filosofia e a História: de 1780 a 1880*. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1981, pp. 77-9.

⁵⁶⁰ Talvez seja isso que Deleuze queira dizer quando afirma, mas sem desenvolver a tese, que, com Stirner, temos o descobrimento da “dialética como teoria do eu” (DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, p. 227) – embora o próprio Stirner desautorize tal tipo de interpretação explicitamente num texto controverso publicado em réplica a Kuno Fischer, quando diz que este último “se deu o trabalho inútil de fazer do egoísmo de Stirner e da unicidade numa consequência da consciência-de-si baueriana e da ‘crítica pura’. O sujeito que ‘no processo da crítica pura não alcança o verdadeiro sentimento de sua soberania’, transforma-se com Stirner ‘no nada resoluto de todo pensamento estremeecedor’. Este truque é conseguido por Stirner ao ‘romper com o comprometimento do crítico com as ilusão que combate’. Mas esse truque é simplesmente um truque de Kuno Fischer; no livro de Stirner, não se pode encontrar nada desse tipo”. STIRNER, M. “Die philosophischen Reactionare”, In: *Max Stirner’s Kleinere Schriften und Seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: “Der Einzige und Sein Eigenthum.”: Aus den Jahren 1842-1847*. MACKAY, J. H. (org.). Berlin: Verlag von Schuster & Loeffler, 1898, p. 179. Mas isso é ao menos bastante instrutivo quanto ao que aqui estamos abordando. Acreditamos que o rechaço tem mais a intenção de mostrar que ele chegou a essa conclusão do fim da filosofia do sujeito independentemente do subjetivismo baueriano, do que desaprovar o real sentido contido naquelas palavras. Ou seja, não foi por um “truque” a partir da filosofia de Bauer que ele chegou ao nada em que se baseia o sujeito, mas por si mesmo.

de certa forma vemo-lo cumprir o projeto moderno que era resolver as contradições que impulsionavam a dialética da modernidade numa síntese “superior” tal como queria Hegel; e parece cumpri-lo não só por esse ângulo: mantendo-se relativamente fiel à noção jovem-hegeliana de superação da filosofia, ele realiza também o projeto da modernidade pelo fato de que, com Stirner, é a própria filosofia que está sendo chamada a definitivamente se tornar prática. Mas ao se tornar prática, essa realização se desmente em suas pretensões. O que parecia mera realização positiva, resultado da negação da negação, revela-se uma realização antitética. Com o único temos a própria modernidade realizada, mas realizada como uma antítese de si mesma, pois aquilo que se realiza só se realiza a custa de se opor a si diante de seu próprio nada constitutivo, adquirindo o sentido de uma verdadeira “sexta-feira santa” – e não mais especulativa, mas sim prática. Ou seja, Stirner parece dar um passo atrás para dar dois à frente, e com isso cair no vácuo ontológico (“o abismo do nada, em que imerge todo o ser”) aberto pela filosofia do sujeito, levando consigo todo projeto moderno que nela se pretendeu fundado. E esse é o significado mais fundamental, o sentido filosófico profundo, de que é preciso que Deus morra e junto dele seu sucedâneo, o “homem”, para que o único viva. Stirner acredita que assim preparou o caminho para conduzir a filosofia moderna a seu esgotamento teórico⁵⁶¹, apresentando-lhe o niilismo como sua verdade. Diante de sua pretensão, sequer a opção proposta por Jacobi se mantém ainda no horizonte; agora não há como opção nem Deus e nem Eu, mas apenas *eu*, o único, que baseia a sua causa em nada.

A partir do que dissemos, estamos em condição de entender que não foi por mera erudição, divagação ou diletantismo, ou por qualquer outro cacoete academicista, que Volpi, ao escrever sobre a história do niilismo, pôde qualificar *O único e a sua propriedade* como “a primeira autêntica teorização de uma posição filosófica que pode ser definida como niilismo”⁵⁶². (E ressaltemos: isso em capítulo à parte, dedicado *unicamente* a Stirner – coisa rara na historiografia). No capítulo intitulado: “O niilismo sem fundamento de Max Stirner”, Volpi dá-nos a impressão de estarmos diante de um comentador bastante interessado em apreender o sentido filosófico de *O único*, não se deixando iludir com o valor de face de suas metáforas e hipérboles. Ainda que de forma

⁵⁶¹ Essa afirmação poderia até parecer contraditória diante do que foi dito imediatamente antes, caso não nos lembrássemos que a pretensão teórica da filosofia do sujeito, de acordo com a interpretação de Stirner, é se tornar prática.

⁵⁶² VOLPI, F. *El nihilismo*. p. 37.

demasiadamente sucinta – sua análise mal alcança três páginas –, vemo-lo esboçar aí uma boa compreensão de como Stirner aborda o niilismo como questão filosófica.

Considerando-o como uma reação extremada de esquerda ao hegelianismo, o comentador diz que o radicalismo iconoclasta de Stirner volta-se contra toda tentativa por parte da filosofia de expressar a inefabilidade do indivíduo por meio de ideais que atribuam à sua vida um sentido que a transcenda – ideais cuja pretensão seria a de ser a representação de suas exigências, necessidades, direitos e, inclusive, de sua imagem⁵⁶³. Tal identificação com os ideais comprometeria a unicidade do indivíduo e, consequentemente, o seu direito (diríamos poder) de se autoafirmar enquanto único. Lembremos que a autoafirmação equivale à sua autodeterminação, cujo fundamento – ou melhor, ausência de fundamento – está formulada na sentença: “Eu fundei minha causa em nada”.

O rechaço de todo e qualquer fundamento que essa sentença exemplifica – cujo sentido está em valer como o fio condutor de todo livro⁵⁶⁴ –, adquire um “tom blasfemo” que se faz notar mais estridentemente quando visto sob o pano de fundo do fato de que ela fora empregada pela primeira vez por Goethe em um poema intitulado “Vanitas! Vanitatum vanitas!”, que, na verdade, já “invertia” o sentido original do “título de um canto eclesiástico de Johannes Papus (1549-1610) que recita: ‘eu confiei minha causa a Deus’ (*Ich hab’ mein’ Sach’ Gott heimgestellt*)”⁵⁶⁵. Tal poema funciona como uma espécie de antropologização da “sabedoria salomônica” presente no *Eclesiastes*⁵⁶⁶. Nele Goethe escreve sobre a vaidade implicada em todas as coisas que

⁵⁶³ Cf. *Idem*.

⁵⁶⁴ Cf. *Idem*.

⁵⁶⁵ *Idem*, p. 38.

⁵⁶⁶ Tal livro, provavelmente o mais pessimista de toda a Bíblia, praticamente inicia-se com as palavras que servem de título para o poema de Goethe: “vaidade das vaidades! Tudo é vaidade.” (Ecl. 1, 2). Elas valem como o mote de todos os argumentos que aí se desenvolve. Nelas está condensada a sabedoria salomônica de que tudo o que cerca a vida humana é nulidade, fugacidade, transitoriedade, “vento que passa” e que por isso não serve para fundamentar a felicidade humana. Aliás, nem devemos sequer esperar com que as coisas conosco se passem de forma diferente, pois isso claramente é vaidade, e não haverá nada de “novo” nem de “proveitoso” “debaixo do sol” (Ecl. 2, 11). Para o autor desse texto, o tédio e o desgosto espreitam de todos os lugares: o trabalho, a sabedoria, o vinho, as riquezas, as mulheres, a honra, a juventude, a própria felicidade, por mais que haja algum deleite nelas, não devemos nunca nos esquecer que qualquer coisa diante de Deus se iguala em sua vaidade, isto é, na incapacidade dela em atribuir sentido à vida. Chega-se então à seguinte conclusão: “Não há nada melhor para o homem que comer, beber e gozar o bem-estar no seu trabalho. Mas eu notei que também isso vem da mão de Deus”. Ou seja, basear sua causa em Deus parece ser a única solução, mas isso equivale a baseá-la no puro acaso, pois “todos estão à mercê das circunstâncias e da sorte” (Ecl. 9, 11) que são determinadas por Deus. Cabe então a quem adquiriu essa sabedoria desfrutar apenas daquilo que tem e no tempo em que lhe resta: “Desfruta da vida com a mulher que amas, durante todos os dias da fugitiva e vã existência que Deus te concede debaixo do sol. Esta é tua parte na vida, o prêmio do labor a que te entregas debaixo do sol” (Ecl. 9, 9). Basear a causa em Deus, nesse sentido, é quase o mesmo que basear sua causa em nada,

exigem ser a nossa causa: dinheiro, mulheres, viagens, glórias e guerras; mais cedo ou mais tarde, todas elas hão de se resvalarem em infortúnios. O homem só encontra a felicidade quando não baseia mais sua causa em nada. Sem pretensões, ele encontrar-se-ia em condição de desfrutar de sua vida como se o mundo todo lhe pertencesse⁵⁶⁷. Segundo Volpi, Schopenhauer ao comentar esse mesmo poema em seu *Parerga e Paralipomena* contribui para “posicionar historicamente a tese de Stirner” como nilismo – embora em sentido inverso daquele atribuído por Stirner⁵⁶⁸ – como a seguinte citação atesta:

a tão popular *Lied* de Goethe: “*Ich hab’ mein’ Sach’ auf nichts gestellt*” significa propriamente que somente quando o homem abandonou toda a sua pretensão e foi reconduzido a um existência desnuda e despojada, poderá participar daquela tranqüilidade de espírito que constitui o fundamento da felicidade humana.⁵⁶⁹

Na sequência, assinala ainda, citando a propósito um comentário feito por Carl Schmitt sobre Stirner, que esse rechaço de todo e qualquer fundamento tem um sentido de “retorno à natureza”⁵⁷⁰ – ressaltando, em nossa opinião, a presença constante, e mesmo estruturante, do naturalismo feuerbachiano em seu pensamento.

No entanto, esse possível retorno à natureza promulgado por Stirner visaria o exato oposto do de Feuerbach. Ora, para este, a natureza é o pleno de razão e sentido, motivo pelo qual, em sua crítica a *O único*, argumentara que não vira outra opção senão permitir que os predicados divinos subsistissem em sua redução antropológica e

uma vez que devemos aceitar, por temor de Deus, impassivelmente o curso ordinário da vida, sem dar-nos o direito a qualquer esperança de dias melhores, pois isso também é pura vaidade.

⁵⁶⁷ “Nun hab' ich mein Sach' auf Nichts gestellt, juchhe! /Und mir gehört die ganze Welt, juchhe! /Zu Ende geht nun Sang und Schmaus. /Nur trinkt mir alle Neigen aus; /Die letzte muß heraus!” Tradução livre: “Eu baseei minha causa em nada, e agora todo o mundo me pertence. No final só há música e festa. E eu bebo tudo até a última gota, e a última deve sair agora!”

⁵⁶⁸ É interessante como essa tese adquire um rumo no mínimo inusitado e até mesmo paradoxal pelas mãos de Stirner. O conselho a não ter interesse em nada mundano, porque tudo seria vaidade; conselho que se mantém desde o *Eclesiastes*, passando pelo poema de Goethe e chegando a esse comentário de Schopenhauer – sabemos da ojeriza que ele nutria pelo egoísmo –, transforma-se em Stirner no radical autointeresse que o indivíduo deve nutrir por si mesmo, mas um interesse que se aproxima muito da noção de uma *sabedoria de vida* pagã – incluindo-se nela o Judaísmo – da qual a *ataraxia* e a *afasia* célicas são culminações. Cf. *O único*, pp. 26-8 (21-3). Ou seja, ela seria uma reelaboração de algo pré-moderno, mas sobre bases deveras modernas: o princípio da subjetividade, adquirindo assim outra feição – não mais só uma mera autoafirmação do eu contra o mundo, agora *também* contra o espírito. Lendo-a sob esse pano de fundo, podemos entender então qual o sentido filosófico e a função desempenhada no texto de tal sentença.

⁵⁶⁹ Schopenhauer citado em VOLPI, F. *El nihilismo*, p. 38.

⁵⁷⁰ VOLPI, F. *El nihilismo*. p. 39.

sensualista da ontoteologia cristã, porque os predicados divinos nada mais são do que as qualidades do homem e da natureza: “Deus é a essência de todas as realidades, isto é, os predicados da natureza e da humanidade tomados em conjunto”⁵⁷¹, só que, quando alienados, passam a expressar a qualidade de um ser excepcional. A inversão sujeito-predicado permite então a Feuerbach concluir que na medida em que esses predicados se encontram privados de seu substrato transcendente (Deus como sujeito) eles são reconhecidos como propriedades do homem e da natureza e, portanto, perdem sua aparência mística, retornando aos seus reais proprietários:

Eles foram transferidos de Deus para o homem, perdendo então o caráter divino, a saber: a superabundância, que apenas adquirem em seu *distanciamento* do homem – na abstração, na fantasia; assim através da transferência das trevas místicas do ânimo religioso para a luminosidade da consciência humana eles se tornam populares, “*comuns*”, “*profanos*”. [...] Somente Deus como sujeito é o *status quo* de todo predicado religioso; só como predicado de um ser supremo, isto é, exagerado e extremado, conseqüentemente, só como predicados eles mesmos extremados e hiperbólicos, são eles predicados diferentes dos meus, predicado acima de mim, isto é, acima do homem. Quem por isso suprime o sujeito, suprime *ipso facto* também o predicado (entenda: como predicado teológico), pois o sujeito não é de fato diferente do predicado pensado e representado como sujeito.⁵⁷²

Ora, como já podemos antever, sua crítica a Stirner é feita explicitamente para evitar a consequência mais óbvia que deveria se seguir à decretação da “morte de Deus”: o niilismo. Feuerbach se pergunta:

Mas, o que restaria se nem mesmo os predicados de Deus pudessem sobrar? E por que, afinal, não deveria algo restar? Isso é mesmo o sinal da religiosidade de Feuerbach, de sua dependência, de que ele está absorto em um “*objeto*”, de que ele ainda quer algo, ama algo – um sinal de que ele ainda não se alçou até o idealismo absoluto do egoísmo.⁵⁷³

⁵⁷¹ FEUERBACH, L. *Über das ‘Wesen des Christentums’ in Beziehung auf den ‘Einigen und sein Eigentum’*. In: *Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie-Verlag. Band 9. 1990, p. 427.

⁵⁷² *Idem*, p. 428.

⁵⁷³ *Idem*, p. 427.

O sentido da ironia de Feuerbach nesse trecho é patente: ele se reconhece ainda um “religioso”, mas apenas no sentido de que em sua redução antropológica preservaria ainda o “objeto”, só que não mais como um sujeito transcendente, senão como gênero humano, mostrando-se, conseqüentemente, mais “materialista” do que Stirner, cuja pretensão idealista era ter superado a dualidade sujeito-objeto em uma identidade abstrata absoluta (único). Isso na verdade somente provaria que Stirner ainda seria um cripto-religioso, porque esse “nada” a que chega é o mesmo que Deus, mostrando-o então contraditório:

e não é o *nada* um predicado de Deus? Não é a sentença “Deus não é nada” [ou “o Nada” – como assinala em nota nessa ocasião] também uma expressão da religião, da consciência religiosa? De modo que o “egoísta” também fundou sua causa em *Deus*! Portanto, ele também pertence aos “*ateus piedosos*”.⁵⁷⁴

Mas, para Stirner essa conclusão de Feuerbach não deixa de ser precipitada. Isso porque, Feuerbach substantivaria esse *nada* a fim de refutar as conclusões niilistas stirnerianas – o mesmo procedimento argumentativo empregado por Szeliga, que vê a sentença stirneriana enredando-se em contradição, quando, por exemplo, afirma que se ao empregá-la Stirner pretendeu ser coerente, o nada a qual se refere não pode apenas dizer respeito a si mesmo, é preciso também que os outros sejam nada para ele, pois só nesse sentido ele pode dizer que ele é tudo em tudo e, conseqüentemente, o nada de tudo o resto. É como se Szeliga dissesse que a negação stirneriana depende daquilo que nega, logo que ela é uma afirmação negativa que só tem seu sentido garantido no seu outro, o que acaba por substantivar o nada, hipostasiando a ausência de fundamento como fundamento da ausência. A consequência: o único seria mais idealista do que os ideais a que pretende se contrapor, pois baseando-se em nada, fundamenta nada (o ideal) sobre o nada:

Que contradição de ambos os lados! Ele mesmo é nada, mas também é tudo. Tudo que esta fora dele é nada, e assim ele tem esse nada por seu suporte. Ou seja, ele de fato tomou a si mesmo por uma palavra – a palavra nada se tornou mais poderosa que sua *categoria*: nada – ele se baseou em nada, no ar, igualmente no ar como cada ideal, fantasma, ideia fixa da qual tanto zombou. E

⁵⁷⁴ *Idem*, pp. 427-8.

ainda pior, porque as ideias fixas, os espíritos, ainda podem manter-se no ar. Mas, e o corpóreo? O corpóreo não pode permanecer sobre nada. Pelo contrário, para estar em pé ou sentado só o pode em algo corpóreo, ou seja, sobre algo que seja também ele corpóreo, pois só se pode ficar em pé ou se sentar sobre uma coisa [*Sache*] real. Mas, se com isso ele quer dizer: eu me ponho, significando: eu me crio, então eu, o corpóreo, só posso me criar, caso eu me ponha ou na cadeira ou no chão, ou me sente sob comando, como um cão obediente.⁵⁷⁵

Stirner, em tréplica a essas incompreensões que rondam as observações de seus críticos sobre o sentido niilista de sua sentença chave, argumenta – referindo-se mais diretamente a Feuerbach, mas não sem deixar o argumento ricochetear em Szeliga – que Feuerbach teme ser ateu em sua própria definição:

Do “eu fundei minha causa em nada” stirneriano, Feuerbach cria “o Nada” e saca à luz que o egoísta é um ateu piedoso. Por certo, o Nada é uma definição de Deus. Feuerbach joga aqui com a mesma palavra com a qual Szeliga se empenhou feuerbachianamente [Stirner refere-se nesse momento ao trecho citado acima]. Aliás, o próprio Feuerbach diz em *A Essência do Cristianismo* que “um verdadeiro ateu é apenas aquele para quem os predicados do ser divino, como, por exemplo, o amor, a sabedoria, a justiça nada são [*Nichts sein*], mas não aquele para quem o sujeito desses predicados não é nada” [*nichts ist*]. Não acontece isso com Stirner, ainda mais quando, com ele, o Nada não é sobrecarregado para nada?⁵⁷⁶

Volpi nos ajuda a compreender o que está em questão nessa tréplica ao afirmar que Stirner diz fundar sua causa não “sobre o Nada” (*auf das Nichts*), como poderia se supor a primeira vista, senão “sobre nada” (*auf nichts*), concluindo em seguida: “isso significa que o niilismo que se obtém a partir daqui não se baseia em uma afirmação filosófica de o Nada, mas que é simplesmente a negação e o rechaço de todo fundamento que transcenda a existência originária e irreptível do único”.⁵⁷⁷

A fim de encerrar essas considerações sobre o sentido filosófico da sentença stirneriana “eu baseei minha causa em nada”, é preciso ainda atentar para o seu papel na economia da obra.

⁵⁷⁵ SZELIGA, "Kritik von Szeliga", p. 33.

⁵⁷⁶ STIRNER, M. “Recensões de Stirner”, p. 149.

⁵⁷⁷ VOLPI, F. *El nihilismo*. p. 37.

A sua peculiaridade mais marcante – pelo menos em nossa opinião – é que ela serve simultaneamente como premissa e conclusão de todo o livro. Com isso, ela descreveria uma circularidade que, na medida em que no final é empregada como conclusão, acaba por justifica-se a si mesma como o pressuposto de qual tinha partido – o que não deixa de valer como uma espécie de ironia à dialética hegeliana. Miranda também chama atenção para essa circularidade. Diz que Stirner leva a sério a lição hegeliana de que a realização da filosofia equivale ao fim da contradição entre real e ideal. No entanto, tal realização teria um sentido bem diferente daquele almejado por Hegel – ou pelos jovens hegelianos. Stirner pretende se colocar em um ponto no qual ele pudesse apreender o sentido da dialética desencadeada pela contradição entre conceito e mundo, “em que o único movimento que existe é a busca de uma coincidência total, abolindo a diferença entre ambos”, colocando-se assim além dela⁵⁷⁸. Para isso Stirner escolhe como estratégia “impedir o fechamento do círculo dialético”, circunscrevendo “a dialética através de um círculo que a exorbita. Essa necessidade está encenada no próprio livro, que começa e termina com a mesma frase [...]. Fora desse círculo, está a vida e o começo do único” – quer dizer, está a esfera em que a filosofia se supera em práxis. E aqui, provavelmente ecoando Deleuze, conclui: “mas a este acede-se apenas por um ‘salto’ repentino, por um ‘corte brusco’ ”⁵⁷⁹. Portanto, o “eu fundei minha causa em nada” tem a intenção de romper com a ideia de que a tarefa era apenas a de racionalizar o real, fazendo coincidir ambos em clara violação de suas respectivas esferas existencial, ontologicamente irreduzíveis uma a outra. Ainda que o comentador não veja nisso um gesto niilista, por acreditar que “não se deve confundir a negatividade stirneriana com o niilismo”, uma vez que o deicídio que em seus textos se articula é apenas uma “ironia” para indicar que “uma imagem” perdeu sua força vinculante, revelando-se afinal como mera “imagem”; não sendo também niilista porque não haveria nenhuma “dramatização sobre os fundamentos” tal como em Nietzsche. Ou seja, não sendo nem o nada que está em causa em sua filosofia, mas “o vazio”, e nem havendo “um problema de fundamento”, mas “apenas a necessidade de esvaziar, *provisoriamente*, a falsa plenitude do real”⁵⁸⁰, a sua filosofia não seria niilista (!). Nesse

⁵⁷⁸ Sabemos que esse além da dialética é o ponto de vista descortinado pelo outro da razão; ponto de vista esse que capacita Stirner apreender as tentativas de superar as contradições entre real e ideal se perpetuando em uma dialética do esclarecimento a que, a cada suposta conquista emancipatória sua, se segue uma nova forma de dominação. Em outros termos, o único possibilita a Stirner ver o movimento de racionalização do real sempre redundando em violências.

⁵⁷⁹ Cf. MIRANDA, J. A. B. “Stirner, o passageiro clandestino da história”, p. 301.

⁵⁸⁰ *Idem*, p. 339, nota 76. (grifo nosso)

aspecto, nossa interpretação diverge frontalmente com a dele. Ora, se a negatividade de sua filosofia e a morte de Deus que irrompe em consequência dela não tivesse um sentido *niilista e definitivo*⁵⁸¹, o único só seria um de seus sucedâneos, pondo-se a si, ou mesmo algo, como a infra-estrutura ontológica do real – e é exatamente para evitar isso que Stirner não dá continuidade à dialética do esclarecimento quando de posse do ponto de vista egoísta, mas a abandona. Em suma, ter fundado sua causa em nada significa a pura experimentação de perspectivas que visam *esvaziar* “a falsa plenitude do real”, mas não em vista de outros fundamentos (o mundo real, por exemplo) como seria uma crítica da ideologia no sentido clássico, mas para experimentar o *nada* em que se funda toda e qualquer perspectiva – e Nietzsche já nos avisara que à descrença no além-mundo leva também à descrença no mundo verdadeiro⁵⁸². Há razões suficientes para se acreditar que Stirner leva sua negatividade até esse ponto, até à negação de todo e qualquer fundamento que reclama ser a sua causa.

2. O único como o último moderno

Mas a despeito disso tudo, a questão que nos cabe tentar responder é a seguinte: o que o filósofo pretende com esse rechaço radical da modernidade (de todos os seus valores e sentidos que a sustentam) que se cumpre no único? A resposta só pode ser uma: conduzir a modernidade a seu esgotamento, preparando assim o caminho para sua superação.

⁵⁸¹ Ademais, a negatividade stirneriana só seria uma atitude provisória caso a consideremos válida apenas para o paradigma a qual ela parece se aplicar: a filosofia do sujeito. A princípio, isso não estaria em contradição com a filosofia de Stirner, para quem, formado na escola hegeliana, sabe que tudo é histórico – e seu ponto de vista não seria uma exceção. Determinado historicamente, ele estaria circunscrito ao problema a qual se oferece como solução; problema que só foi possível de ser formulado nessa quadra histórica, isto é, sob a pressão normativa do mesmo paradigma no qual Stirner quer promover uma ruptura interna, lançando-o violentamente contra si mesmo com o único.

⁵⁸² Em “Queda dos valores cosmológicos”, Nietzsche diz: “sob todo vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor: resta como *escapatória* condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como *verdadeiro* mundo. Tão logo, porém, o homem descobre como somente por necessidade psicológica esse mundo foi montado e como não tem absolutamente nenhum direito a ele, surge a última forma de niilismo, que encerra em si a *descrença em um mundo metafísico*, que se proíbe a crença em um mundo verdadeiro”. Ou em “*História de um erro*” quando Nietzsche escreve no ponto 6: “o verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*” Cf. NIETZSCHE. *Obras incompletas*. Respectivamente, p. 431 e p. 377.

Em uma passagem, até agora um tanto obscura, inserida na conclusão do capítulo intitulado “Uma vida humana”, em cuja leitura acompanhamos Stirner descrever as fases de desenvolvimento pela qual o homem passa – criança (realista) e jovem (idealista) até se tornar adulto (egoísta) – o filósofo formula a seguinte pergunta seguida de sua respectiva resposta:

E, por fim, como será o velho? Quando lá chegar, terei ainda tempo de falar disso.⁵⁸³

O que o filósofo gostaria de assinalar com essa ressalva de que ainda não é o momento de se falar da velhice, senão que o único é a culminação de um processo e a passagem, inevitável e fundamental, para uma nova configuração histórica que não é a mesma que o adulto-egoísta desfruta? Mostrando o único como a culminação de um processo dialético, como a síntese (negativa) dos momentos anteriores (o realismo da criança e o idealismo do jovem) que conservou no movimento dissolutivo somente o irreconciliável, o irredutível, algo que desde o princípio nunca esteve sujeito à totalização dialética, Stirner o indicaria como a ocasião em que se opera a abertura de um novo horizonte histórico-existencial. Isso porque com o único temos o ponto final do processo até então contínuo de superação de contradições (simultaneamente de *aniquilação* daquilo que se interpunha entre o eu e ele mesmo, e de *conservação* das conquistas egoísticas: a primeira, a apropriação da natureza; a segunda, a apropriação do espírito); agora não há mais a possibilidade de um outro que se colocaria em contradição com ele, reanimando um tal movimento.

De acordo com a descrição que Stirner nos oferece nesse momento de *O único*, é a autoafirmação que conduz o indivíduo pelas fases da vida (ou históricas) até culminar com o adulto-egoísta (único).

Na infância, a autoafirmação manifesta-se primeiramente como um medir de forças com o mundo: “queremos descobrir o fundamento das coisas, ou o que se esconde ‘por detrás delas’”⁵⁸⁴ – esse seria o motivo pelo qual as crianças passam a “quebrar objetos” e a “explorar recantos escondidos”. Assim, aos poucos, elas se voltam para si mesmas e em sua interioridade descobrem a verdadeira força contra o mundo: o seu espírito. Mas nesse momento elas já não são mais crianças, e sim jovens. Enquanto

⁵⁸³ *O único*, p. 19 (p. 13).

⁵⁸⁴ *O único*, p. 15 (p. 8).

jovens, temos o primeiro encontro conosco próprios, e assim “abandonamo-nos aos nossos pensamentos’ e seguimos seus mandamentos, tal como antes tínhamos seguidos os dos pais”⁵⁸⁵. Mas esse primeiro encontro se frustra na medida em que ele também corresponde a uma perda de si. Se antes tínhamos de nos afirmar frente à resistência das leis do mundo, “agora esbarramos em tudo que queremos fazer, nas objeções do espírito, da razão, da *consciência* [*Gewissen*] *própria*”⁵⁸⁶. Não é mais o mundo que tememos, mas a nossa consciência moral. Entretanto, a autoafirmação não pára por aí. Ela continua na forma de uma “luta contra a razão”. E do mesmo modo que nos encontramos como espírito por detrás das coisas e nos tornamos jovens, o mesmo se passa com o jovem que se encontra em seguida “por detrás das ideias, precisamente como seu criador e proprietário”⁵⁸⁷. Nesse processo de amadurecimento, o jovem deixa para trás seu passado idealista e se afirma como adulto, afirmando-se *mediante* seu próprio interesse, e tornando-se “mais determinado” e “mais prático”:

o que distingo o homem adulto do jovem é o fato de ele tomar o mundo tal como ele é, em vez de imaginar sempre com as piores cores e querer melhorá-lo, isto é, moldá-lo à luz de seus ideais. No primeiro ganha corpo a convicção de que, no mundo, o que importa é seguir os nossos *interesses* e não os nossos *ideais*.⁵⁸⁸

O interessante é que toda essa caracterização da vida humana segue os mesmos passos da já realizada por Hegel em sua *Enciclopédia*. À primeira vista parece consistir simplesmente em uma mera paráfrase. É surpreendente o quão de perto Stirner segue essas linhas⁵⁸⁹. No entanto, há em nossa opinião uma clara tomada de posição crítica com relação a Hegel. Vejamos por quê.

De fato, as descrições parecem equivaler àquelas do mestre. Primeiramente, temos o processo desde a criança que corresponde ao

⁵⁸⁵ *O único*, p. 17 (p. 10).

⁵⁸⁶ *Idem*.

⁵⁸⁷ *O único*, p. 19 (p. 13).

⁵⁸⁸ *O único*, p. 18 (p. 11).

⁵⁸⁹ E não só aqui, a dependência de Hegel também se faz notar em sua descrição histórico-fenomenológica que segue as linhas gerais tanto da *Fenomenologia do Espírito* quanto das *Lições de Filosofia da História*, no qual Hegel também faz corresponder às fases históricas da humanidade essas mesmas fases da vida, tal como Stirner a descreve nessa primeira parte de *O único*.

espírito envolvido em si mesmo – passando pela oposição desenvolvida, a tensão de uma universalidade ela mesma ainda subjetiva (ideais, imaginação, dever-ser, esperança etc.) em contraste com a singularidade imediata, isto é, com o mundo presente, não conforme a tais ideais, e a situação que se encontra, em seu ser-aí para esse mundo, o indivíduo que, de outro lado, está ainda não-autônomo e em si mesmo não está pronto (o jovem), – para chegar à relação verdadeira, ao *reconhecimento* da necessidade e racionalidade *objetivas* do mundo já presente, acabado; [no qual] em sua obra, que leva a cabo por si e para si, o indivíduo retira, por sua atividade, uma confirmação e uma parte, mediante a qual ele é *algo*, tem uma presença efetiva e um valor objetivo (homem [adulto]); – até a plena realização da unidade com essa objetividade: unidade que, enquanto real, vem a dar na inatividade da rotina que tira o interesse, [e] enquanto ideal se liberta dos interesses mesquinhos e das complicações do presente exterior (o ancião).⁵⁹⁰

No *adendo* a esse parágrafo, temos uma explanação mais detalhada dessa “série das idades da vida”, para qual gostaríamos de chamar a atenção. Acreditamos que uma exposição sucinta tornará não só mais claro o que Hegel quer dizer sobre suas diferenças internas, tal como expressa no parágrafo supracitado, como também nos ajudará a compreender como Stirner provavelmente a interpretou e as diferenças que por ventura possam surgir com relação à descrição feita por Hegel.

Em primeiro lugar, é preciso notar que Hegel entende cada fase da vida como uma dada relação que o indivíduo estabelece com o seu gênero. No caso do homem, na medida em que ele é um ser espiritual, sua relação com o gênero (o espírito) se dá na forma de racionalidade. Assim, as diferenças entre a criança, o jovem, o adulto e o ancião, correspondem às diferenças entre as formas com que cada um deles se relaciona com o espírito⁵⁹¹ – ou seja, a cada uma dessas fases há uma forma de racionalidade que lhe é correlata. O momento da infância é o da unidade imediata entre sujeito e objeto; é, como diz Hegel, “o tempo da harmonia natural, da paz do sujeito consigo mesmo e com o mundo”, “um começo sem oposição”⁵⁹². Mas com o passar do tempo, a criança faz a experiência da resistência do mundo externo, de sua efetividade, pondo-se a prova nessa efetividade e vivenciando, ainda que imperfeitamente, que “a autonomia do mundo

⁵⁹⁰ Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, vol. III (Filosofia do Espírito), p. 71, § 396.

⁵⁹¹ *Idem*, pp. 72-3.

⁵⁹² *Idem*, p. 73

externo diante do homem, nada é”. Por isso, nessa primeira fase da vida do espírito, “a coisa mais racional que as crianças podem fazer com seus brinquedos é quebrá-los” ⁵⁹³. Já com o jovem se dá uma mudança significativa. “O jovem se volta, de modo geral, para o Universal substancial; seu ideal não lhe aparece mais, como aparecia à criança, na pessoa de um homem, mas é apreendido por ele como um universal independente de tal singularidade” ⁵⁹⁴. Com isso a sua determinação pelo racional adquire outra configuração. Na medida em que a criança se encontrava no ponto de vista da imediatez, a autoridade lhe aparecia não “na forma da universalidade ou da causa [Sache] ⁵⁹⁵”, mas como um dado, como um singular (os pais); mas como o jovem se situa no ponto de vista do ideal, da reflexividade, a autoridade assume a feição de uma “universalidade subjetiva”. Isso o força a atribuir-se a si mesmo a tarefa de efetivação do substancial, o que o leva a considerar o mundo como algo “contingente” e “acidental” ⁵⁹⁶. Logo, nessa sua *autodeterminação pelo universal subjetivo*, o jovem não só se encontra em oposição ao mundo tal como ele é, mas há ainda um

esforço por supracumprir essa oposição por meio da efetivação do ideal. O conteúdo do ideal infunde no jovem o sentimento da força-de-agir: por isso o jovem se julga chamado e apto a transformar o mundo [...]. Por causa dessa orientação para o ideal, a juventude dá a aparência de um sentido mais nobre e de um desinteresse maior do que se mostram no homem que cuida de seus interesses particulares, temporais. ⁵⁹⁷

E é exatamente por conta desse esforço, por meio da tentativa de efetivar o seu ideal, que ele amadurece, tornando-se então adulto. A frustração em realizar o dever-ser (ideal) que se lhe afigurava em sua subjetividade como a verdade que reclamava por sua efetividade, revela para o agora adulto o mundo como “um mundo autônomo, *concluído* quanto ao essencial”. Reconhecer isso é imprescindível para que ele não se arruine, pois é preciso aceitar “as condições que lhes são postas pelo mundo e arrancar de sua dureza o que quer ter para si mesmo” ⁵⁹⁸. O adulto, por isso, “age de modo totalmente racional”

⁵⁹³ *Idem*, p. 76.

⁵⁹⁴ *Idem*, p. 78.

⁵⁹⁵ Optamos por alterar a tradução de *Sache*, substituindo “coisa” por “causa”, para ressaltar o paralelo com Stirner que usa frequentemente a palavra *Sache* significando “causa”, como atesta aquela sentença que comentamos acima.

⁵⁹⁶ *Idem*, pp. 73-4.

⁵⁹⁷ *Idem*, pp. 78-9.

⁵⁹⁸ *Idem*, p. 79.

(racionalidade segundo fins), renunciando “ao plano de uma completa transformação do mundo” e esforçando-se “por efetivar seus fins, paixões e interesses pessoais” unicamente mediante seu relacionamento autointeressado com o mundo, em base de sua autonomia⁵⁹⁹. E para isso é preciso mais do que mera instrução e cultura, é preciso que o indivíduo cuide de seus próprios interesses: “assim como também os povos só aparecem na sua maioria quando conseguiram não ser excluídos de tomar conta de seus interesses materiais e espirituais por um governo que se chame paternalista”.⁶⁰⁰

Até aqui, podemos perceber que a descrição de Stirner das fases da vida do homem não diverge muito da de Hegel. Mas a “tradução transformativa” a que Stirner submete os esquemas e conceitos herdados da tradição hegeliana se mostram aqui em toda sua força crítica. O adulto descrito por Hegel *não é* o mesmo adulto-egoísta descrito por Stirner – ainda que mantenha a característica de ser autointeressado e de ter abandonado os planos de salvação do mundo. Basta apenas uma citação para vermos o quão divergente é a concepção de Stirner da dele; e para isso nada melhor do que recorrer ao modo como o próprio Hegel entende esse processo de amadurecimento.

O sentido exato da passagem para a maioria está revelado no trecho em que Hegel diz que a oposição do jovem com o mundo é uma oposição unilateral. Por isso, é preciso que o jovem então se eleve

acima dela à inteligência de que, ao contrário, deve-se considerar o mundo como o substancial, o indivíduo inversamente, só como um acidente. [...] Chegado a esse ponto de vista, o jovem tornou-se o *homem*. Pronto em si mesmo, o homem considera também a ordem ética do mundo não como a ser produzida só por ele, mas como uma ordem pronta, no essencial. Assim ele é ativo pela causa [Sache], não contra ela; tem um interesse pela causa [Sache], e não contra ela; assim se mantém elevado, acima da subjetividade unilateral do jovem, no ponto de vista da espiritualidade objetiva.⁶⁰¹

O adulto não é, portanto, o egoísta stirneriano, emancipado de todo interesse moral, que trata o mundo tal como lhe apraz – no sentido de que ele não vive em função da *causa* e nem sequer da convicção de que o mundo é provido de um valor (racionalidade) em si; quer dizer, ele não é aquele para quem o próprio mundo (espírito objetivo) teria

⁵⁹⁹ Cf. *Idem*, pp. 79-0.

⁶⁰⁰ *Idem*, p. 80.

⁶⁰¹ *Idem*, p. 74.

legitimidade em reivindicar ser a sua causa. Muito pelo contrário. Sendo o adulto hegeliano aquele que nega o dever-ser, mas só na medida em que reconhece no mundo que aquele “universal substancial” contido em seu ideal juvenil já chegou “quanto à sua essência a seu desenvolvimento e efetivação no mundo”⁶⁰², ele seria ainda como o *jovem*, pois viveria em função de um além-mundo (ideal), embora tomado por este mundo aí. A diferença é que para o adulto, apenas na superfície do mundo reinaria o acaso, pois ele seria já a efetivação da “razão divina”, dotando-o, por essa mesma razão, de um sentido imanente ⁶⁰³ apenas à espera de ser reconhecido, isto é, à espera do interesse amadurecido de se integrar plenamente à eticidade (“a espiritualidade objetiva”). Portanto, o *real* seria para o adulto na concepção hegeliana, o *racional*, e só enquanto este racional ele teria o mérito de ser de seu interesse; enquanto que para o jovem o *real* precisava ainda tornar-se *racional* por meio de sua ação “desinteressada” – um desinteresse que em verdade não significa menos do que um interesse teórico pelo ideal. Mas, o que se passa com o velho? Na concepção hegeliana ele nada mais seria do que o adulto completamente desenvolvido; o adulto que “tornou-se tão *ajustado* à sua tarefa” e à sua “determinação”, “que já não encontra mais resistência alguma em seus objetos”, e que por força da “rotinização da vida espiritual” perdeu todo o interesse pelo mundo ⁶⁰⁴.

A velhice, ao contrário, é o retorno ao desinteresse pela causa [Sache]; o ancião habituou-se a viver dentro da causa [Sache], e justamente por conta dessa unidade (que faz perder a oposição em relação à causa) o ancião renuncia à atividade cheia de interesse por ela.⁶⁰⁵

No entanto, esse desinteresse pelo mundo (ou causa) não passa de uma coincidência perfeita entre sua “atividade subjetiva” e o mundo em que vive – ou seja, sua atividade já seria racional, pois moldada pela experiência, sem a necessidade de se esforçar para isso.

Com Stirner, vemos esse mesmo esquema sofrer uma inflexão crítica por meio da tradução transformativa a que ele o submete, acertando, em um único movimento argumentativo, dois alvos de uma só vez: com sua concepção de jovem, ele atinge os

⁶⁰² *Idem*, p. 78.

⁶⁰³ *Idem*, p. 79.

⁶⁰⁴ *Idem*, p. 81.

⁶⁰⁵ *Idem*, p. 74.

jovens hegelianos, nos quais antevê em suas elaborações teóricas aquele mesmo impulso idealista-juvenil de racionalizar o real – tal como Hegel o descrevera; já com sua caracterização do adulto egoísta, ele acerta o próprio Hegel, afastando-se dele a partir daí em sua descrição das fases da vida ao interpretar, tanto a sua concepção de adulto quanto a de velho, como ainda jovens idealistas – embora em roupagens mais conservadoras. Isso porque, é fácil ver que para ambos o destino histórico já estaria decidido em suas linhas mestras, mas com uma pequena diferença: o adulto ainda demonstraria interesse nessas linhas mestras que se delineiam nos acontecimentos sócio-políticos para tornar a sua atividade algo racional; com o velho isso já não ocorreria mais; convicto de que a experiência já lhe proporcionou todo o sentido da vida, ele já não nutre qualquer interesse pelo mundo; suas decisões sequer se dão o trabalho de serem reflexivas⁶⁰⁶. Portanto, para Stirner, o adulto hegeliano não é ainda o indivíduo que atingiu a maioridade, mas um jovem pseudo-materialista que confunde o curso do mundo, apreendido em retrospectiva, com o próprio mundo em seu vir-a-ser, ou seja, ele já seria um velho conservador⁶⁰⁷.

Entretanto, há outro ponto para o qual gostaríamos de chamar a atenção. O interessante nessa descrição do processo de amadurecimento descrito em termos quase hegelianos não se encontra só nessa intertextualidade explícita com a *Enciclopédia*, ou em sua crítica a Hegel e aos jovens hegelianos que ela contém, mas também em ver no adulto egoísta um paralelo com a ideia de maioridade em Kant.

É bem provável que ao leitor, quando se depara com a exortação stirneriana para que o jovem (idealista) se torne adulto (egoísta), lhe ocorra o mesmo que a nós: que essa exortação encontra um paralelo histórico no chamado kantiano para nos valermos de nosso próprio entendimento: “*Sapere aude!*”, como condição para conquistarmos a maioridade – chamado cujo sentido se preserva até hoje. Evitá-lo a partir de então equivale a renunciar a autodeterminação, logo, à própria condição que nós faz modernos, valendo por um retorno ao dogmatismo.⁶⁰⁸

⁶⁰⁶ É interessante o quanto essa caracterização se assemelha àquela exposta em nosso primeiro capítulo quando caracterizamos os hegelianos de esquerda, direita e centro. Cf. pp. 37-40.

⁶⁰⁷ “Assim o sentido do ancião está somente voltado para esse universal e para o passado ao qual deve o conhecimento desse universal. Mas ao viver assim, à recordação do passado e do substancial, esquece o singular do presente e do arbitrário, por exemplo [esquece] os nomes, tanto como, inversamente fixa em seu espírito os sábios ensinamentos da experiência e se tem por obrigado fazer sermões aos mais jovens” Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, vol. III (Filosofia do Espírito), p. 81.

⁶⁰⁸ Cf. PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. 2nd ed. Massachusetts: Blackwell Publisher, 1999, p. 50.

Vemos Kant definir essa questão em seu conhecido opúsculo intitulado “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo”⁶⁰⁹. Aí ele argumenta que o Iluminismo é a saída do homem de sua menoridade de qual ele mesmo seria o culpado. A responsabilidade por ter se encontrado naquela situação de tutela que a caracterizava é devida sobretudo à própria incapacidade do homem (“preguiça” e “covardia”, “falta de decisão” e “coragem”) “de se servir de seu próprio entendimento sem a orientação de outrem”. Este estado afigurava-lhe de modo tão cômodo que ele o tinha por “quase uma natureza”. Ora, é mais fácil ter “preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional”, dados por autoridades (ideólogos em geral ou pela própria tradição), do que se valer da própria razão em tudo que cabe, inclusive em questões de consciência, cuja tutela, crê Kant, é a mais desonrosa. Esse mau uso que se faz da racionalidade são “os grilhões de uma menoridade perpétua”. Sem essa disposição de valer-se do próprio entendimento de forma autônoma, isto é, sem a disposição de se autodeterminar com base em sua própria consciência até mesmo uma revolução seria inútil. Kant expressa isso, antecipando a ideia de insurreição stirneriana – principalmente em seu tom voluntarista –, em uma passagem, onde lemos:

por meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente com os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento.⁶¹⁰

O curioso é que encontramos este mesmo motivo também reverberado em Hegel; e justamente na parte em que se propõe analisar o seu próprio presente – no terceiro e último momento (“O Iluminismo e a Revolução”) do então último capítulo (“O Tempo Moderno”) de suas prelações sobre a *Filosofia da História* – e talvez de toda a História⁶¹¹.

Depois de considerar o significado da Reforma (a formação do *espírito livre*)⁶¹² e seus efeitos políticos (a superação da antítese entre Igreja e Estado)⁶¹³, Hegel observa

⁶⁰⁹ KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: edições 70, 2008.

⁶¹⁰ *Idem*, p. 11, as citações acima se referem às páginas anteriores.

⁶¹¹ “Com esse princípio formalmente absoluto chegamos ao último estágio da história, ao nosso mundo, aos nossos dias” HEGEL, *Filosofia da História*, Brasília, UnB, 1995, p. 363. – logo abaixo retomaremos essa questão do fim da história.

⁶¹² Concluindo que: “Este é o conteúdo essencial da Reforma: o homem está determinado por si mesmo a ser livre”. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 346.

que o “liberalismo” não prosperou nas “nações latinas” (católicas) porque a elas faltaria o pleno desenvolvimento da liberdade espiritual. Diferentemente das nações protestantes em que o temporal passou a ser dotado de verdade em si na medida em que a subjetividade aí se apoderou da verdade da fé – outrora exterior e abstrata em sua unilateralidade no catolicismo ⁶¹⁴ –, criando as bases subjetivas para a reformulação política do mundo, nas nações latinas esclarecidas isso não aconteceu; aí o sagrado (o conteúdo verdadeiro da religião) continuou afirmado em sua unilateralidade enquanto que afirmação da liberdade formal se fazia contra “a própria religião” – o ateísmo iluminista teve essa característica ⁶¹⁵. Essa desunião entre o sagrado e o profano fez com que nos países católicos as ideias liberais apenas provocassem instabilidades políticas: fazendo “da destruição das instituições existentes um caso de consciência” ⁶¹⁶. Ora, enquanto nos países reformados o casamento não é mais considerado inferior ao celibato; nem, por exemplo, o comer carne às sextas-feiras um tipo de coisa inferior à abstinência; a família passa a ser mais importante que os monastérios, pois ajuda a preparar moralmente o indivíduo para adentrar a vida civil; “não trabalhar deixou de ser algo santificado”, passando-se “a reconhecer como sublime o homem se fazer independente por meio da atividade, da inteligência e da diligência”; “a indústria, os ofícios e os negócios tornaram-se morais” assim como emprestar dinheiro a juros deixou de ser visto como imoral; a obediência cega à hierarquia eclesiástica foi suprimida e em seu lugar se estabeleceu a autoridade da razão no querer e no fazer humanos expressa nas leis do Estado; o homem passou a ser considerado livre porque presta agora conta apenas a sua própria consciência; os maus governantes já não encontram qualquer legitimidade e respaldo mediante a interferência do poder espiritual no direito temporal ⁶¹⁷; nas *nações latinas*, não é isso o que se passa. Devido à formalidade em que a liberdade aí se apresenta, o universal acaba por se afirmar em sua

⁶¹³ “O desenvolvimento e o progresso do espírito a partir da Reforma consistem em que, procedendo sua liberdade da intermediação entre o homem e Deus, o espírito está consciente da certeza do processo objetivo, como o próprio ser divino, compreendendo-o e realizando-o na formação do temporal. Foi pela reconciliação conquistada que se deu a consciência de que o temporal é capaz de possuir o verdadeiro em si, o que era tido como maldade do temporal, incapaz da bondade que permaneceu no além. Sabe-se agora que a moral e o direito são no Estado o divino e o mandamento de Deus, e que, fundamentalmente, não existe nada de sublime e puro”. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 350.

⁶¹⁴ “já que o indivíduo agora sabe que está plenificado com o espírito divino, ficam suprimidas todas as relações da exterioridade: não existe mais diferença entre sacerdote e o leigo, não há uma classe que detenha exclusivamente o conteúdo da verdade, assim como todos os tesouros espirituais e temporais da Igreja. É o coração, a espiritualidade sensível do homem, que pode e deve apoderar-se da verdade – e essa subjetividade é a *de todos os homens*.” HEGEL, *Filosofia da História*, p. 345.

⁶¹⁵ Cf. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 365.

⁶¹⁶ *Idem*.

⁶¹⁷ Cf. *Idem*, pp. 350 e 364.

unilateralidade abstrata, isto é, “toda vontade é apresentada imediatamente como absoluta”⁶¹⁸ e como tal quer se fazer valer empiricamente – não é estranho a isso o Terror que se seguiu à Revolução. Desse princípio atomístico, segue-se a exigência de que todo governo legítimo tem que emanar das vontades individuais, mas isso gera instabilidade política na medida em que qualquer reivindicação de poder sempre será vista sob a suspeita de arbitrariedade – ou seja, devido à servidão religiosa que impera nesses países, o liberalismo acaba por ficar atrelado à não-liberdade política⁶¹⁹. E, em seguida, Hegel conclui:

É enganosa a afirmação de que as algemas do direito e da liberdade poderiam ser soltas sem a libertação da consciência, que uma revolução poderia existir sem reforma.⁶²⁰

Dado o contexto em que se acham os trechos citados de Kant e Hegel, e o sentido que eles adquirem ao assinalar claramente a precedência de uma mudança na mentalidade hegemônica como condição de possibilidade de uma reformulação institucional bem sucedida – seja essa mudança representada pelo Iluminismo, como no caso de Kant; ou pela Reforma e suas consequências (Iluminismo e Revolução), como no de Hegel – não é incabível dizer que para eles esses eventos espirituais significaram o momento de passagem para uma nova fase histórica: a maioridade (no caso kantiano) e a velhice (no caso hegeliano)⁶²¹ – isto é, o momento em que nos tornamos verdadeiramente *modernos*, pois autônomos. Ora, é essa mesma ideia que encontramos retrabalhada em Stirner na sua própria formulação da necessidade da precedência de

⁶¹⁸ *Idem.*, p. 365.

⁶¹⁹ Cf. *Idem.*, pp. 369-70.

⁶²⁰ *Idem.*, p. 370.

⁶²¹ É preciso uma observação aqui. Diferentemente de Kant, Hegel não faz corresponder a fase histórica marcada pela Reforma, Iluminismo e Revolução à maioridade (adulto), mas ao velho. Isso porque sua concepção histórica tem a peculiaridade de ser dividida em quatro fases, sendo a primeira reservada ao Mundo Oriental (infância); a segunda ao Mundo Grego (juventude); a terceira ao Mundo Romano (maturidade) e “então se apresenta o mundo germânico, o quarto momento da história universal” que “comparados aos momentos anteriores, corresponderia à velhice”. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 97. Certamente, isso causa estranhamento a quem está acostumado com as suas tríades – mas as razões dessa divisão histórica não vêm ao caso. O importante é que tal divisão nos ajuda a compreender que, de acordo com Hegel, a senilidade do espírito representaria a última fase histórica. Isso porque ela assinalaria o controverso fim da história, o momento em que o espírito superaria todas as suas contradições e, então, se reconciliaria consigo mesmo, tornando-se capaz de realizar o racional, engendrando-o definitivamente no real. Nesse momento, “desaparece a antítese da Igreja e do Estado; o espírito adapta-se à realidade e forma-se como existência orgânica em si. O Estado não é mais inferior à Igreja, nem lhe é subordinado. Esta última não conserva qualquer privilégio, e o espiritual não é mais estranho ao Estado. A liberdade encontrou o instrumento para realizar o seu conceito, bem como a sua verdade. Isso é o resultado final a que o processo histórico deve chegar”. HEGEL, *Filosofia da História*, p. 97.

uma “reforma” nos modos de pensar em face da revolução quando, ecoando quase aquelas mesmas palavras, escreve:

Uma revolução não levará certamente ao seu fim, se antes não for levada a cabo uma insurreição.⁶²²

Mas notemos: ele preferiu empregar o termo *insurreição* em vez de reforma; e isso não sem propósito. Já dissemos o bastante no capítulo anterior sobre o significado político-filosófico da insurreição, e sobre seu papel na transição histórica. Agora se trata de entendê-la um pouco mais no desempenho desse papel.

Como vimos, podemos traçar a ancestralidade filosófica dessa tese pelo menos até àquela formulação de Kant. Mas o importante para o nosso argumento não está nessa sua genealogia, mas em mostrar que Stirner a pensa em paralelo com grandes acontecimentos históricos: o próprio surgimento do cristianismo e suas consequências tardias: a Reforma e Iluminismo. Os dois eventos marcaram momentos importantes: o declínio do Império Romano e o declínio da hegemonia católica; em termos stirnerianos, o primeiro, inaugurou a modernidade, e o segundo, consolidou-a. A insurreição stirneriana não quer menos: ela pretende impactar o mundo moderno ao promover uma crise ideológica de igual proporção mostrando o único como uma realização antitética da modernidade; isto é, ele quer promover o declínio de uma imagem de mundo (a filosofia do sujeito) que aqueles mesmos eventos instauraram, e isso a partir dela mesma; em termos stirnerianos, ele quer promover a passagem do jovem idealista para o adulto egoísta numa clara intenção de submeter pela última vez o próprio processo de esclarecimento (engendramento e consolidação da modernidade) a uma crítica dialética, mostrando que tanto o adulto kantiano quanto o velho hegeliano estão ainda muito aquém da verdadeira emancipação – sequer seriam modernos em seus próprios termos, pois dependentes de uma visão de mundo forjada pela razão impessoal. Ambas as concepções padeceriam por isso do mesmo mal: a autoafirmação que aí se realiza é sempre a de um outro e nunca de si mesmo; ambas vivem em função de um “sujeito” não único, mas ou transcendental a-histórico ou histórico, como é o caso do Espírito – ou seja, eles ainda seriam dogmáticos, pois incapazes de alçar a uma autodeterminação real, só possível em base do próprio poder.

⁶²² *O único*, p. 249 (p. 345).

O leitor atento poderia então objetar: se, nos termos da filosofia de Stirner, o único é o adulto, mas aponta para o velho como outra fase histórica, que no sentido hegeliano vimos corresponder à realização da história, o único não seria então também só imperfeitamente moderno, cabendo o papel que lhe atribuímos apenas ao velho, tal como em Hegel? Por certo, não! O velho no sentido stirneriano é uma forma irônica de dizer que o único é o fim da modernidade, e não da história – e nada mais irônico do que vermos aqui Stirner sendo mais hegeliano do que o próprio Hegel ao se manter fiel a tríade dialética. O velho seria nesse sentido o *pós*-moderno, aquele que viria depois do processo de dissolução da modernidade perpetrada pelo único, o *último sujeito* que se consome a si mesmo ao fruí-se de si mesmo a partir de seu poder, vindo a ser *nada*:

eu sou proprietário do meu poder, e sou-o ao saber-me como *único*. No *único*, o próprio proprietário regressa ao nada criador de onde proveio. Todo o ser superior a mim, seja Deus ou o homem, enfraquece o sentimento da minha unicidade e empalidece apenas diante do Sol desta consciência. Se eu baseei minha causa em mim, o único, ela assentará no seu criador mortal e perecível, que a si próprio se consome. Então poderei dizer: eu baseie minha causa em nada.⁶²³

3. Ainda algumas observações acerca do único como último moderno

Segundo Robert Pippin, há certo consenso entre os diversos grupos de pensadores que desde fins do século XVIII se sucedem em refletir sobre o Iluminismo a partir de um descontentamento de base com as pretensões afirmativas e normativas da modernidade. Seja para aqueles que atualmente o veem como entrando em um beco sem saída ou mesmo desembocando no niilismo⁶²⁴, ou para aqueles que acreditam que ele é um projeto inacabado que pode ser concluído com uma “mudança de paradigma”, todos concordam que subjaz à autocompreensão filosófica da modernidade uma ilusão derivada da limitação da “filosofia do sujeito”. Para eles, tal filosofia seria excessivamente ingênua ao confiar na autossuficiência, poder e autonomia da reflexão

⁶²³ *O único*, p. 286 (p. 400) – tradução alterada.

⁶²⁴ Correndo o risco de ser repetitivo: grupo no qual Stirner se encontra.

como capazes de se oferecerem enquanto fundamentos sólidos para a modernidade. Essa ingenuidade a faz vítima de várias formas de “paradoxos reflexivos”, levando a uma sorte de mundo anômico e fragmentado de indivíduos isolados e sem comunidade, comprometendo a filosofia do sujeito com o projeto de “domínio tecnológico”, da “vontade de poder” e com um “profundo esquecimento”, além de torná-la refém de “múltiplas implicações relativísticas e exageradamente idealísticas”⁶²⁵.

Nas filosofias do pós-guerra, esse descontentamento com a versão burguesa ou iluminista da modernidade assume o tom de uma “confrontação decisiva” que deixa transparecer a promessa de uma nova era: a pós-moderna. A diferença notada com relação à experiência de ausência de sentido anterior (o niilismo ainda vinculado às expectativas levantadas pela modernidade do XIX) é que ao descontentamento não se segue agora a divinação do “homem” como outrora – a que poderíamos dar como exemplo Feuerbach. A experiência da “morte de Deus”, a desilusão com a noção de progresso, o ceticismo a respeito da possibilidade de se encontrar algum valor objetivo ou universal, não são acompanhados de uma esperança em se *reformular* a consciência humana a partir de um fundamento mais originário. A consequência foi também a conclusão da “morte do homem” e a interpretação, por parte de alguns pensadores, de que a própria noção de modernidade se transformou no “último campo de batalha” da esquerda.⁶²⁶

No entanto, podemos notar essa mesma consequência sendo antecipada em meados do século XIX por Stirner, no período denominado comumente de *Vormärz*. Sua filosofia, pelo caráter anti-humanista que assume, serviria de exemplo dos rumos que esse confronto decisivo com a modernidade pode tomar, em especial quando a vemos trazer à baila no interior do próprio movimento jovem-hegeliano em sua radicalidade a questão da impossibilidade de um fundamento da modernidade – busca por fundamento em plena ordem do dia com a redução antropológica da filosofia de Hegel. Além disso, na filosofia stirneriana também nos deparar-nos-ia com o mesmo paradoxo que Pippin acredita estar unido ao descontentamento que acompanha o processo de modernização.

De acordo com Pippin, tal descontentamento “é frequentemente acompanhado por um renovado e mais radical senso de modernidade, uma tentativa de evitar as suas qualificações cristãs e hesitações conservadoras a fim de, pela primeira vez, ser

⁶²⁵ Cf. PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. p. xiv.

⁶²⁶ Cf. *Idem*, pp. 1-8.

verdadeiramente moderno”⁶²⁷. Ele nos oferece como exemplo disso Nietzsche, em quem a insistência em alguns aspectos da modernidade, em particular na autonomia, apresenta-se de forma radicalizada. O mesmo que, em nossa opinião, se passa com a filosofia stirniana, cujo sentido se encontra na reivindicação de autodeterminação individual que se faz de forma sem concessão a qualquer fundamento que transcenda a unicidade do único.

Lembremos que a ideia de que a liberdade deve ser a afirmação radical da autodependência do indivíduo, como resposta à crise ideológica gerada pela filosofia do sujeito, derivou-se do colapso que se seguiu na modernidade da ordenação metafísica tradicional. Foi com Kant que a noção de um sujeito humano espontâneo e autolegisador adquiriu toda sua magnitude como princípio filosófico, oferecendo-se como a imagem mais adequada da compreensão que a modernidade tem de si mesma como uma época cujo início é incondicionado, independente de qualquer autoridade religiosa ou tradicional. No entanto, essa concepção não tardou a apresentar “falhas”.

Hegel a interpreta como contendo um dogmatismo residual – denominado por ele de “positividade”⁶²⁸ – que precisa ser extirpado para manter a modernidade fiel à suas próprias premissas. Submetendo-a então a uma crítica imanente (dialética do esclarecimento), chega como solução a uma versão mais radicalizada do próprio “modernismo kantiano”. Para evitar as insuficiências e aporias em que a noção kantiana de autodeterminação se envolvia, Hegel propôs, por sua vez, um sujeito coletivo e histórico, pressuposto na famosa frase: o que é efetivo, é racional. Assim, o verdadeiro sujeito capaz de se autodeterminar passa com ele a ser o “Espírito Absoluto” que “progressivamente se torna mais autoconsciente”, determinando-se a si mesmo “mais adequadamente no curso do tempo” e que está, por razão disso, “de algum modo conectado com o desenvolvimento da história política e cultural do homem”⁶²⁹. Mas a seu turno, tal concepção também não se apresentou isenta de problemas.

Há na reformulação hegeliana da noção de autodependência kantiana algo de pré-moderno que pode ser lido como um retrocesso operado, paradoxalmente, dentro da própria modernidade – embora respeitando seu princípio: o sujeito. Segundo Pippin, a liberdade acabou por ser então reinterpretada de “um modo muito parecido com o ideal clássico de liberdade como ‘realização dentro de um todo’”, uma vez que “Hegel

⁶²⁷ *Idem*, p. 3, nota 4.

⁶²⁸ *Idem*, p. 63.

⁶²⁹ *Idem*, p. 65.

também tentou mostrar como a tentativa de autodeterminação requer (ao menos em algum nível frequentemente muito implícito) um entendimento de si como ocupando um lugar dentro de um amplo todo, com a exceção de que, em sua visão, o todo não é mais a natureza ou o cosmos, mas a história de um sujeito que se autodetermina coletivamente”⁶³⁰. Isso seria culpa da influência do “monismo romântico” e da teoria de sujeito autoexpressivo que lhe é correlata, que, segundo Charles Taylor, Hegel sofreu quando cumpriu a “ambição fundamental da geração romântica” que era sintetizar a “autonomia radical” com a “unidade expressiva”.

De acordo com Taylor, ambas as ideias surgiram numa atmosfera de reação ao “pensamento iluminista”, cuja ciência, inclinada a pretensas reengenharias sociais, tendia a reduzir os homens a objeto de análise e manipulação. Ao apartar o homem de sua própria natureza e da natureza em geral (ou, em outras palavras, o indivíduo de sua sociedade), tal ciência, atomista em âmbito social, utilitarista no ético e objetificadora no epistemológico, teria criado dicotomias que não apenas promovia no homem uma autocompreensão errônea de si, mas também uma forma de autodistorção de sua imagem original. Como reação a isso, aparece de um lado, a exigência da unidade expressiva e, de outro, de liberdade radical.⁶³¹

O expressivismo reivindica para o homem a recuperação de sua unidade expressiva com o mundo do qual ele originalmente faz parte; enquanto que a liberdade radical clama por sua autodeterminação absoluta, quer dizer, o homem para preservar sua autonomia precisa agir indiferentemente a qualquer motivação externa, seja ela um objeto, uma finalidade ou mesmo uma autoridade. Há, entretanto, segundo Taylor, “uma profunda afinidade” entre essas duas noções, pois “a teoria expressivista aponta na direção de uma realização do homem na liberdade, que é precisamente uma liberdade de autodeterminação, e não simplesmente uma independência de imposições externas”⁶³². O homem, portanto, só pode se autorrealizar enquanto sujeito autodeterminante. No entanto, para isso, é necessário superar os limites em que a liberdade radical fora primeiramente definida, rompendo o invólucro da subjetividade autocentrada e imprimindo o seu propósito na natureza. Caso contrário, ela estaria destinada a intensificar a ruptura entre o eu e a natureza, isolando-se na interioridade de um sujeito cuja independência só se realiza como oposição – oposição entre sujeito e objeto que se

⁶³⁰ *Idem*, p. 70-1.

⁶³¹ Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade Moderna*, pp.11-26.

⁶³² *Idem*, p. 16.

desdobra em várias outras: “entre o pensamento, a razão e moralidade, de um lado, e o desejo e a sensibilidade, de outro; a oposição entre a mais plena liberdade autoconsciente, de um lado, e a vida em comunidade de outro; a oposição entre a autoconsciência e a comunhão com a natureza e, além disso, a separação da subjetividade finita da vida infinita que fluía por meio da natureza”⁶³³. Por conseguinte, a síntese entre autonomia e expressivismo depende da superação dessas oposições, só possível graças a uma comunhão de fundo que há entre o sujeito e o objeto. Sem admitir, por exemplo, que subjacente à natureza há um princípio racional que se esforça por se realizar, não seria possível concebê-la. Mas isso implica postular um sujeito de ordem maior, cujo ser que se desdobra na natureza, encontra no homem sua expressão última autoconsciente. Assim, o homem passa a não mais ser considerado mera parte de uma natureza que lhe é exterior, antes ele se revela como o *locus* onde o racional que é comum a ambos realiza a sua autoexpressão como autoconhecimento consciente. Taylor escreve o seguinte sobre esse processo:

Assim como na visão expressivista o homem alcança sua realização numa forma de vida que é também uma expressão da autoconsciência, aqui, igualmente, o poder subjacente à natureza, como espírito, atinge sua mais plena expressão na autoconsciência. Mas isso não é alcançado em um domínio que está além do homem. Se assim fosse, a união com o espírito cósmico requereria que o homem subordinasse sua vontade a um ser superior, que ele aceitasse a heteronomia. Antes, é este espírito que alcança sua autoconsciência no homem.⁶³⁴

A partir dessa base, é já possível reformular a autocompreensão que o homem tem de si mesmo. O homem se vê doravante integrado a um todo que o engloba, mas que não o suprime, uma vez que a essência de sua liberdade radical consiste em não ser aniquilada nessa síntese, encontrando-se preservada na autoconsciência racional. Mas mesmo que a visão expressivista reconheça que a liberdade é a condição fundamental para a autoexpressão plena do eu, e que a autoconsciência é impossível sem liberdade, e vice-versa, ela precisava ainda de um complemento para ser bem sucedida. E aqui entra Hegel. Ele adiciona à “base comum da teoria expressivista a tese de que a essência da subjetividade é a autoconsciência racional, de que a autoconsciência tem de estar no

⁶³³ *Idem*, p. 20.

⁶³⁴ *Idem*, p. 22.

meio claro do pensamento racional, e não na intuição obscura ou na visão inefável. Portanto, também a racionalidade é, para ele, uma condição para expressão integral, ou liberdade, e assim reciprocamente”⁶³⁵. Nisso estaria a sua diferença com relação aos seus contemporâneos românticos.

Para Hegel, alcançar a unidade com a natureza numa “intuição inefável da unidade”⁶³⁶, uma unidade que não se permite justificar racionalmente, tal como pretendido pelos românticos, é o mesmo que renunciar à autonomia, entregando-se a uma unidade pré-reflexiva; a mesma unidade original que, em seu desenvolvimento, o princípio da subjetividade já havia rompido a fim de recuperá-la num patamar mais elevado – o *telos* do processo dialético⁶³⁷. Por isso, a recusa romântica em aceitar a síntese como racional, por verem na razão apenas o poder de cisão e não de união, revela-se correlacionada com o ideal de uma subjetividade constantemente chamada a criar novas formas para sua autoexpressão (um sujeito criativo ilimitadamente livre), mas que, por esse mesmo motivo, nunca chega a uma expressão integral de si; razão pela qual o ânimo que acompanha essa visão de mundo é de um “agudo senso do destino solitário do sujeito num mundo abandonado por Deus”⁶³⁸ – em suma, niilismo.

Mas tampouco é uma solução a esse ânimo aquela apresentada por Jacobi. Como já vimos, conquistar a unidade numa síntese que se cumpre além de nossa compreensão – seja ela realizada segundo uma mística de reconciliação com o divino, como ele a imagina – também teria um custo correlato: enquanto que naquele ideal romântico, a subjetividade autocriativa se preserva, embora acompanhada do sentimento de que Deus está morto, na solução de Jacobi, a completude que ele oferece se traveste de uma completa autoaniquilação do indivíduo. Ou seja, a oposição “ou Eu ou Deus” assume uma fisionomia decisiva que Hegel procura evitar com a síntese racional. Em sua visão, o dualismo só é superado quando o conhecimento do mundo se apresenta enquanto autoconhecimento do espírito – e esse é a tarefa a que se lança em sua filosofia. Dessa forma, o conhecimento que a princípio era visto só como circunscrito à polaridade sujeito-objeto – o pensamento do sujeito finito – revela-se, a final, como o conhecimento que o espírito – sujeito infinito, um macrossujeito, Deus – tem de si mesmo por meio de indivíduos que são interpretados como seus veículos, conquistando-

⁶³⁵ *Idem*, p. 39.

⁶³⁶ Cf. *Idem*, p. 66.

⁶³⁷ Cf. *Idem*, p. 25

⁶³⁸ *Idem*, pp. 25-6.

se assim a identidade de sujeito e objeto. E é apenas desse modo, explica-nos Taylor, que, segundo a filosofia hegeliana,

nós superamos o dualismo entre o sujeito e o mundo, entre o homem que conhece e a natureza, ao ver o mundo como a expressão necessária do pensamento, ou da necessidade racional, enquanto vemos a nós mesmos como veículos necessários desse pensamento, como o ponto no qual ele se torna consciente. (E ele tem de se tornar consciente, pois a ordem racionalmente necessária das coisas inclui a necessidade de que esta ordem racionalmente necessária manifeste-se para si). ⁶³⁹

Entretanto, ao reconstruir “a noção de uma ordem mais ampla à qual pertence o homem, mas sobre uma base inteiramente nova” ⁶⁴⁰, Hegel, a fim de aniquilar toda forma de positividade, acaba por ressuscitar, como já aludimos acima, uma noção pré-moderna de liberdade como “realização dentro de um todo”, exigindo resignação do indivíduo ao racional que se expressa, por exemplo, no Estado.

Foi a isso que Stirner reagiu na trilha aberta pela crítica jovem-hegeliana ao idealismo de Hegel. No entanto, tal reação só foi possível graças ao modo como “o protesto romântico” à modernidade foi reelaborado na filosofia pós-hegeliana. Ela teve duas características que se encontram articuladas na filosofia stirneriana: por um lado, apresenta-se como a reivindicação, contra a sociedade repressora, “do espontâneo, do natural, do sensório ou do ‘dionisíaco’ no homem” – comumente considerado Nietzsche sua expressão mais bem elaborada; e, por outro, “o homem é visto como alcançando harmonia com a natureza” e com a sociedade só no momento em que ele a transforma segundo sua essência, pois a unidade que deveria surgir da atitude contemplativa do homem diante do reconhecimento do lugar que deve ocupar no todo, não pode mais fazer sentido para aqueles que não mais reconhecem no mundo humano e natural a manifestação do “divino” (racional). O mundo desdivinizou-se, tornou-se prosaico.

Deste horizonte, a aspiração à unidade expressiva entre o homem e o mundo natural e social do qual depende só pode se cumprir por meio da livre remodelação da natureza e da sociedade. Nesse tipo de visão, a unidade expressiva é combinada, como na filosofia de Hegel, com uma noção radical de

⁶³⁹ *Idem*, pp. 66-7.

⁶⁴⁰ *Idem*, p. 99.

liberdade, mas de uma maneira fundamentalmente diferente. A síntese de Hegel, como se houvesse sido antropologizada, é transferida do *Geist* para o homem.⁶⁴¹

Taylor não hesita em assinalar que este foi o sentido da “transposição revolucionária” que os jovens hegelianos fizeram da filosofia de Hegel que, ao ser transferida (a síntese) do Espírito para o homem, não precisou muito para que a ideia de uma liberdade expressivista como autocriação autodependente se desdobrasse em seu dilema último ao se extrair “as consequências niilistas dessa ideia”⁶⁴². Embora o autor refira-se aqui a Nietzsche, fora Stirner quem imediatamente tirou essas consequências ao submeter contemporaneamente a concepção de seus colegas a uma crítica imanente, cuja intenção não fora reformular dialeticamente tal “transposição revolucionária” em vista da realização positiva do projeto moderno, mas o seu esgotamento teórico (antitético), revelando assim o único como o outro da razão, a partir do qual ele pôde então acenar em despedida à modernidade⁶⁴³. No entanto, tal despedida não se faz de fora da modernidade, e sim de seu interior, mais precisamente de seu final, daquele ponto a que Stirner se refere como o “limiar de uma nova época”⁶⁴⁴. Dessa forma, temos na filosofia stirneriana, a propósito de uma pretensa crítica mais radical das insuficiências em que se apresenta a dialética do esclarecimento que enforma a modernidade, uma insistência ainda mais incisiva naquele traço da modernidade que ela quer realizar: a autonomia.

Para Stirner, ser livre significa ser imediatamente autoafirmativo; autoafirmação que só se realiza em sua propriedade (*Eigenheit*) – disso sua identificação com a noção expressivista de liberdade de teor dionisíaco. Pippin – ainda que a propósito de Nietzsche – escreve algo muito interessante, cujas palavras poderiam quase que ser aplicadas sem ressalvas à concepção stirneriana de liberdade (*Eigenheit*). Aí lemos:

⁶⁴¹ *Idem*, p. 176.

⁶⁴² *Idem*, pp. 206-7.

⁶⁴³ Pippin, no capítulo conclusivo de seu livro, diz que a acusação recorrente por parte de alguns pensadores de que o projeto filosófico da modernidade fracassou de “forma visível” tanto em suas tentativas kantianas quanto hegelianas, pois sempre acabavam por conceber a liberdade como uma forma autoimposta de dependência (quer seja sob a lei moral ou sob o Espírito), pode ser vista enquanto a reprodução na “história intelectual da Europa” da velha disputa entre a direita e a esquerda hegelianas, que irrompe violentamente em Nietzsche e, posteriormente, em Heidegger (Cf. PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. p. 162 e nota 1). Vimos argumentando até aqui que Stirner não só não é indiferente a tal disputa, como que, ao preservar muito da resposta jovem-hegeliana a ela em sua concepção de liberdade, antecipa as consequências niilistas “nietzschianas” por conceber a autodeterminação como uma práxis individual imediata situada historicamente (nos termos em que ela só é possível agora), mas inacessível à justificação reflexiva.

⁶⁴⁴ *O único*, p. 250 (p. 347).

Ser genuinamente livre, ou [...] verdadeiramente “ativo” e “autoafirmativo”, não tem nada a ver com realizar a própria natureza dentro de um todo; ou a ver com qualquer confiança em uma metodologia da “certeza”, ou numa autoconsciência plena e crítica, seja ela histórica ou transcendental; ou ainda a ver com uma vontade racional, ou mesmo com a satisfação irrestrita e exitosa do próprio interesse.⁶⁴⁵

Em suma, com a intenção de ser antimoderno, Stirner acaba por ser mais moderno do que os próprios modernos a quem se opõe, pois, de acordo com sua concepção de liberdade, eles de algum modo sempre recairiam em alguma forma de dogmatismo. No entanto, não há nada de muito surpreendente nessa sua objeção, já que ela seria um traço recorrente da reação à modernidade perpetrada no século XIX por diversos pensadores, como diz Pippin:

O grande problema da modernidade, como vislumbrada por uma linha de pensadores que vai de Baudelaire a Nietzsche, seria o de que ela não tem sido suficientemente moderna; quer dizer, que o espírito impaciente, que se encontra em perpétua autotransformação, anômico e transitório do modernismo, tinha que ser afirmado mais honesta e consistentemente, e não ser qualificado com o moralismo cristão residual de Kant; ou com a insistência na sobriedade, no cálculo e na prudência típicas de pensadores como Smith e Locke; ou ainda com a esperança tipicamente moderna pela autoridade pública da filosofia e da ciência na cultura como um todo. Para muitos desses escritores, uma “estetização” do espírito da modernidade, uma ênfase na originalidade, na inovação constante, na criação incessante de novas formas de vida, e assim por diante, poderiam cumprir sua promessa.⁶⁴⁶

Como já assinalado em diversas passagens deste trabalho, Stirner diagnostica os males que acometem a modernidade exatamente nesses termos, propondo como solução a autoafirmação – algo que pode muito bem ser entendido como um exemplo dessa

⁶⁴⁵ PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. p. 79. O leitor poderia ter alguma dificuldade em aceitar a última recusa, mas não devemos nos esquecer que, segundo a noção de propriedade (*Eigenheit*) stirneriana, a satisfação desenfreada do próprio interesse é também uma forma de autoalienação.

⁶⁴⁶ PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. p. 6.

estetização do espírito da modernidade como uma forma – embora bastante peculiar – de “cumprir sua promessa”. Vejamos por quê.

Sabemos que o único para efetivar sua *autoafirmação* precisa criar constante e independentemente as condições da sua própria existência por meio da apropriação de sua *Eigenheit* – a esfera objetiva de manifestação de sua liberdade subjetiva em que a vontade pessoal se apresenta enquanto *poder*. No entanto, e é para isso que queremos chamar a atenção, isso se aproxima da ideia romântica de “autorrealização expressiva” na qual a “experiência de si de um eu descentrado”, afastado “das convenções cotidianas”, para qual todos os laços morais perderam o sentido e que se satisfaz no gozo de si mesmo, torna-se um modo de vida ⁶⁴⁷. Pois, dessa forma, o eu, em lugar de defrontar aos produtos de sua atividade como “faticidade *alheia* a si, um *opus alienum*, sobre o qual não tem nenhum *controle*,” passa a tê-la na forma de *propriedade*, como o “*opus proprium*” de sua própria atividade criativa ⁶⁴⁸, dando à vida uma forma estética, mas só na medida em que toda exteriorização de si do eu permaneça aparência e fique totalmente sob o seu poder criador ⁶⁴⁹. Esses termos seriam tão adequados para descrever o único que nos indicaria, com segurança, o modo como se deu na filosofia stirneriana a tradução do individualismo expressivo moderno de teor dionisíaco para o campo filosófico.

No entanto, essa compreensão estetizante da existência tem ainda algo de modernista que precisa ser abordado.

A reformulação constante da própria identidade na autodissolução de si que identificamos no único mimetiza a experiência da instabilidade a que a própria modernidade (estética) se vê circunscrita. A “cultura da ruptura” que nela se fez proeminente condiciona que a única forma de vida autônoma e integral, impedida nas outras esferas da vida moderna, só se realize plenamente no modo de uma atividade

⁶⁴⁷ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 27.

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 113.

⁶⁴⁹ Cf. *Idem*, p. 27. Habermas nesse momento refere-se a uma passagem que consta do texto HEGEL, *Estética*, “Cap. III, parte III – Ironia e Romantismo” – que já mereceu um breve comentário na nota 17 quando abordamos o caráter irônico da filosofia stirneriana –, passagem que em cujo contexto vemos Hegel escrever que: “o *eu* é um indivíduo *vivente*, ativo, de uma vida que consiste em formar a sua individualidade para si e para os outros, em exprimi-la e em afirmá-la. Cada homem, enquanto vive, procura realizar-se e realiza-se. [...] Segundo este princípio, viverei como artista se todos os meus atos, se todas as minhas expressões, enquanto incidem sobre um qualquer conteúdo, apenas forem para mim *aparência* e só receber a forma que o *meu* poder lhes impuser [...]. Mas a ironia, que é própria da individualidade genial, consiste na autodestruição de tudo o que é nobre, grande e perfeito, de modo que a arte fica reduzida, até em suas produções objetivas, à representação da subjetividade absoluta, visto que tudo quanto para o homem tem valor e dignidade se revela inexistente, após a sua autodestruição” (HEGEL, *ibidem*, pp. 90-91). – A noção de autoafirmação stirneriana nada mais é do que isso aplicado à existência factual do indivíduo.

estética ou autoexpressiva, o que leva a Pippin concluir que “o fato de que muito na modernidade ser mera autoafirmação, um tipo de celebração vã do poder humano, não é mais percebido como um problema, mas como solução”⁶⁵⁰. Ou seja, sendo que no modernismo não mais se vive de acordo com exemplos do passado na medida em que ele tem sua essência fincada na experiência de um presente que só se afirma em seu valor enquanto promove rupturas que nos lança para futuros inesperados; e que, além disso, o indivíduo não mais se defronta, em nenhuma parte, com valores e sentidos inerentes à condição humana, espelhado quer seja na natureza ou sociedade, que pudessem servir de modelo para a ação em geral – criando uma crise estética no interior mesmo do modernismo equivalente à crise da razão na filosofia moderna ⁶⁵¹; então só lhe resta uma ação cujo sentido e valor se autodefinem em sua própria produção, independentemente de qualquer critério externo que se pretenda vinculante.

Essa autonomia de caráter estético do eu, como fruto de sua autoprodução criativa, teria por fim romper com “as ilusões da normalidade adquirida”, numa atitude que se aproxima, não apenas da “consciência surrealista do tempo”, mas ainda “do *anarquismo* daqueles que [...] evocam, contra o contexto universal de poder e ofuscamento, a soberania extática ou o Ser esquecido, o reflexo do corpo ou as resistências locais e revoltas espontâneas da natureza subjetiva ferida” ⁶⁵², como o outro da razão, capaz de nos colocar diante de um novo horizonte existencial, “o mundo do imprevisto e do absolutamente surpreendente, o âmbito da aparência estética, que nem encobre e nem revela, nem é fenômeno nem é essência” ⁶⁵³. E isso é o mais interessante. Pois na autoafirmação do único, embora resguarde a estrutura da autorrealização expressiva, aquilo que aí se afirma é mera “superfície” na medida em que através dele não há *nada* que realmente se expresse (um eu substancial, por exemplo). Logo, o expressivismo – assim como a filosofia do sujeito – se autoanula quando de sua realização no único. Ademais, realizando-se enquanto único, o expressivismo cumpre a promessa moderna de concretizar uma autodeterminação absoluta, unificando autonomia e autorrealização, mas de tal modo que o seu cumprimento não significa uma realização positiva, mas sim uma autossupressão, pois a autodeterminação não pode

⁶⁵⁰ PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. p. 32.

⁶⁵¹ Cf. *Idem*, p. 41.

⁶⁵² HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 83.

⁶⁵³ *Idem*, p. 136.

mais ser entendida nos termos em que ela foi até o momento – daqui a predileção de Stirner pelo emprego da palavra *Eigeneheit* em lugar de *liberdade*.

O comprometimento de fundo da modernidade com a filosofia do sujeito (cristianismo), mostrando-se inconsistente com seu alegado antidogmatismo, não deixa alternativa a não ser fazer com que o rechaço à modernidade se faça – para quem se pretende imanentista, como é o caso de Stirner – comprovando que sua promessa se nega em seu cumprimento. Assim, vemos que em sua filosofia os traços da modernidade assumem uma forma radicalizada, e até mesmo a forma de uma *reductio ad absurdum*⁶⁵⁴. Isso significa, ao menos, que Stirner é ainda moderno, mas um em

⁶⁵⁴ A “redução ao absurdo” consiste em que, caso provada a inconsistência das conclusões que, a princípio, deveriam validar a premissa de qual partiram, revelar-se-ia a própria premissa como insustentável; ou seja, admite-se uma premissa como válida (ironia), mas só a fim de mostrar-lhe sua insustentabilidade a partir de suas próprias conclusões, já que estas a anulariam enquanto premissa. Também Pippin, a propósito de alguns pensadores pós-modernos, assinala em nota que eles “frequentemente tratam Hegel como uma espécie de *reductio ad absurdum* de todo modernismo”, mas isso apenas com o fim de torná-lo um mero meio para propagar ideias pós-modernas (PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. cap. 1, nota 5). Ora, mas se de Hegel pode ser dito isso por alguns, o que dizer de seu último desdobramento jovem-hegeliano? Portanto, não só julgamos essa expressão apropriada para descrever a posição de Stirner com relação à modernidade em seu todo, como que encontramos respaldo em alguns de seus comentadores (embora a tese não esteja neles bem desenvolvida) como, por exemplo, na conclusão do artigo BROWNING, G. “Stirner’s Egoism and the Ghost of Hegel”, p. 18, em que o autor escreve que “o egoísmo stirneriano representa uma versão *reductio ad absurdum* do individualismo radical”); outra referência de igual importância, mas desenvolvendo melhor em seu aspecto político-social, encontra-se em CLARK, J. P., *Max Stirner’s Egoism*. p. 58. Aí o comentador, depois de lembrar que Stirner traduziu Adam Smith e que provavelmente compartilhava algumas de suas pressuposições, disse que “o pensamento de Stirner é a aplicação das suposições subjacentes dos economistas capitalistas a todas as áreas da existência humana, sendo sua filosofia a *reductio ad absurdum* do capitalismo clássico, com seu atomismo social, individualismo, materialismo e exaltação da competitividade”, corroborando nossa tese defendida no capítulo anterior, de que a modernidade política (o liberalismo) é impraticável em seus próprios termos. Mas é em PATERSON, R.W.K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, em que encontramos o melhor argumento em favor dessa tese. No capítulo de título sugestivo (“Filosofia como jogo”), Paterson sustenta a ideia de que a filosofia stirneriana se articula definindo os próprios critérios de validade de seu discurso, em quase total desprezo aos modos tradicionais pelos quais um argumento poder reivindicar validade. A esse procedimento ele denomina jogo. Jogo é uma ação que segue suas próprias regras autoimpostas em um tipo de mundo criado concomitantemente com elas; é um mundo próprio criado pela escolha livre do jogador, e que se afirma independentemente das exigências protocolares do mundo exterior, não precisando justificar as regras que aí valem. O jogo é também algo gratuito, seu propósito consiste unicamente na autossatisfação do jogador em seu ato mesmo de jogar, sendo sua finalidade, por isso, inerente ao próprio jogo. Isso atribuiria um caráter estético à filosofia stirneriana que a aproximaria da poesia: “De fato, como o poeta, Stirner está comprometido na construção de uma obra de artifício verbal na qual ele possa concluir sua autolibertação em um ato de autoexpressão. Genericamente dizendo, pode-se afirmar que *Der Einzige* é análogo a uma obra de arte que o artista empreende em vista de sua própria autogratificação” (p. 301). Entretanto, essas características, segundo o comentador, acabam por enredar a filosofia stirneriana em paradoxos que a compromete, o que faz dela uma *reductio ad absurdum* de si mesma: “talvez, o único reconheça implicitamente que, na medida em que todas as coisas são absurdas, sua própria filosofia do absurdo é uma absurdidade. (Todos os paradoxos devidos a este tipo de autorreferência poderiam ilustrar e confirmar sua absurdidade.) Combatendo ‘o espírito de seriedade’ ao reduzir todas as coisas à absurdidade, talvez ele implicitamente submeta sua própria atividade redutiva a essa ‘redução ao absurdo’” (p. 298), satisfazendo-se numa espécie de fruição irônica dos próprios paradoxos – já assinalamos as razões filosóficas dessa atitude irônica e a função dos paradoxos na filosofia de Stirner.

quem os definidores da modernidade se autossuprimem ao se realizarem como *único*, fazendo dele o *último moderno* e, por conseguinte, do confronto stirneriano com a modernidade algo de decisivo – e é particularmente nisso que se encontra sua originalidade.

Caminhando para a finalização deste capítulo, é preciso ainda uma última consideração.

Vemos que o único aparece como a realização antitética da modernidade. Mas sendo Stirner moderno e, além disso, jovem hegeliano – e, em ambos os casos, lembremos, o *último* –, realizar a modernidade significa também realizar o próprio projeto filosófico de seus colegas – “os moderníssimos entre os modernos” – a que ele ainda se encontra vinculado, mesmo que negativamente: o humanismo.

É o próprio Stirner que nos permite entender sua filosofia como uma forma de humanismo – embora ela deva ser entendida, tal como a modernidade, como um humanismo antitético, pois só se conclui como anti-humanista. A razão é a seguinte.

Em réplica a Kuno Fischer, supostamente publicada sob o pseudônimo de G. Edward⁶⁵⁵, Stirner afirma que erram aqueles que o veem como o desenvolvimento consequente do subjetivismo baueriano (“crítica pura” e “consciência-de-si”), pois sua questão principal sempre foi “a luta contra o humanismo”. No entanto – e exatamente por isso – sua filosofia estaria mais próxima do humanismo de Feuerbach do que muitas daquelas que assim pretenderam (como os socialistas e comunistas alemães), pois ela “claramente trouxe à luz o ‘inumano’ do ‘humanismo’, a contradição subjacente àquele sistema”, que todos adotaram dogmaticamente, pois não o submeteram pela última vez a uma crítica dialética com vistas a esclarecer os seus limites.

Não bastasse essa afirmação, Stirner (lembremos: sob pseudônimo) ainda diz que com a concepção feuerbachiana de homem integral “um largo passo à frente foi dado”, porque Feuerbach teve o mérito de ter mostrado o quão ridículo foi dar tamanha primazia – como vem ocorrendo por tanto tempo na modernidade – à apenas uma de suas propriedades (*Eigenschaft*), “a razão”, sujeitando todas as demais, “a vontade” e “o coração”, a sua tirania. Foi por isso que Feuerbach procurou, contra a força normativa do cristianismo, “a *totalidade do homem* em todas as suas qualidades com a mesma legitimidade, e assim em sua sensibilidade e em sua força de vontade. No entanto,

⁶⁵⁵ STIRNER, M. “Die philosophischen Reactionäre”. Há certa celeuma em torno da real autoridade desse texto. Não obstante, por seu conteúdo e pelos esclarecimentos que contribuem para a interpretação de *O Único*, assumimo-lo como de autoria de Stirner, pois caso não seja realmente dele, será de alguém que conhecia intimamente sua filosofia, não diminuindo, por isso, em nada sua relevância.

quando ele chega a esse ponto, ele se esquece que ‘o homem’ não existe, que ele é uma abstração arbitrária, qualificando-o como um ideal”⁶⁵⁶. E tal seria o erro que Stirner pretendeu corrigir escrevendo *O único*.

Mas, para apontar o inumano do humanismo, Stirner precisou desconstruir o conceito “humano” recorrendo a seu exato oposto: a própria noção de inumano. Para isso, mostrou, por um lado, que o próprio termo inumano pressupõe o de humano, não sendo a ele dissociável, pois só de um homem se pode afirmar sua inumanidade; e esse foi o argumento empregado em seu último ensaio, quando, por exemplo, escreve, recorrendo a uma analogia, que “ninguém consideraria uma besta [*Un-tier*] como não sendo um animal [*Tier*]. Da mesma forma, poderia ser difícil a Feuerbach provar que um ‘inumano’ [*Un-meschen*] não é realmente um ‘homem’ [*Mensch*]. Um ‘inumano’ é e permanece um homem ‘real’, mas marcado por anátema moral”⁶⁵⁷. Por outro lado, de maneira mais sofisticada, mostra que o inumano só adquire seu sentido se contraposto ao de humano. Assim, caso se prove que o humano não existe, o próprio conceito de inumano vai a pique como *nonsense*. Esse argumento foi empregado em *O único* no momento em que ele argumenta dizendo que “o crítico” se enreda em contradições quando em prol do homem se recusa a fazer de o “homem” uma positividade. Assim, na medida em que, em nome da plena liberdade (pureza) da crítica põe “em causa que o humano exista em tudo aquilo onde até agora se acreditava ser encontrado”⁶⁵⁸, acaba por provar indiretamente que o humano é apenas um ideal existente na cabeça do crítico, já que onde quer que se lhe procure apenas nos deparamos com o inumano – com aquilo que não corresponde jamais ao conceito. Mas é só ao se perguntar sobre qual a origem desse empenho em querer fazer o real corresponder ao seu conceito – o mesmo empenho, aliás, que no final realiza o contrário do que pretendia –, que o argumento stirneriano se revela em toda sua radicalidade. A resposta, como o esperado, não poderia ser outra: o cristianismo.

Como já sabemos, ao ter “o devir de Deus em homem” como premissa verdadeira, o cristianismo prosseguiu em seu desenvolvimento, preparando “o homem e tudo o que é humano para receber Deus” a partir desse pressuposto. Com a filosofia moderna, temos esse mesmo esquema ontoteológico traduzido em termos onto-antropológicos. No lugar de vermos Deus – a ideia ainda em sua forma representacional

⁶⁵⁶ Cf. STIRNER, M. “Die philosophischen Reactionäre”, pp. 179-81.

⁶⁵⁷ *Idem*, p. 181.

⁶⁵⁸ Cf. *O único*, p. 119 (p. 156).

– procurando se autoexpressar no homem e em tudo o que é humano, entra a ideia especulativa purificada de seus atributos transcendentais (o homem), cuja autoexpressão não se realiza em um único homem, como aquela, mas no conjunto da humanidade que, em seu devir histórico-universal, representa o desenvolvimento da ideia em direção à sua plena efetivação. Disso Stirner conclui que “o homem é o eu da história, da história universal; é ele, este *ideal*, que efetivamente se desenvolve, isto é, se *realiza*”⁶⁵⁹.

Os primeiros modernos não foram capazes de compreender isso em seu amplo significado, isto é, especulativamente. Só, primeiramente, com a intervenção filosófica de Hegel e, em seguida, com o desenvolvimento do jovem-hegelianismo, que a modernidade pode chegar a sua plena autoconsciência, fazendo com que nela, Cristo, Deus que veio-a-ser este homem, torna-se conscientemente no exemplo da possibilidade real do engendramento da ideia no mundo. Stirner, por isso, diz que com “‘o homem’ enquanto eu da história fecha o ciclo das concepções cristãs”⁶⁶⁰, concluindo que com ele chegou-se ao “fim da história”.

No entanto, Stirner como que lança um desafio

que indivíduo poderia ter correspondido ao seu conceito? O cristianismo só conhece um homem, e esse – Cristo – é desde logo, em sentido inverso, inumano, um homem sobre-humano [*übermenschlicher*], um “deus”. O homem *real* é apenas... o inumano.⁶⁶¹

Ou seja, é como se ele desafiasse àqueles que já foram plenamente o homem que lançassem a primeira pedra, pois não só Cristo não fora realmente o homem, mas sempre um inumano “sobre-humano”, como também toda dialética desencadeada na modernidade só provou o inumano como o homem real. Disso se segue que, assim como a modernidade teve seu início com o Deus que se tornou homem, mas que sempre fora um inumano, pois um homem-deus, ela também parece se concluir com o *inumano*, por revelar o homem como este-eu-aqui-agora: “o ideal ‘o homem’ será *realizado* quando a concepção cristã se transformar no postulado: ‘eu, este único, sou o homem’”⁶⁶²; e como “a ideia encarnada, o espírito encarnado ou ‘consumado’ coloca o

⁶⁵⁹ *O único*, p. 285 (p. 398) – tradução alterada.

⁶⁶⁰ *Idem*.

⁶⁶¹ *Idem*, p. 142 (p. 186) – tradução alterada. Cf. também o que já escrevemos na nota 119 deste trabalho sobre as considerações de Löwith a respeito disso.

⁶⁶² *O único*, p. 286 (p. 399) – tradução alterada.

cristão diante do ‘fim dos tempos’ ou do ‘fim da história’⁶⁶³, o único dessa forma aparece como a conclusão da própria história e, por conseguinte, do humanismo. Mas se ele é assim, paradoxalmente, o último moderno e o “homem” realizado, ele também é uma consequência – também ela paradoxal – do próprio cristianismo de qual a modernidade e o humanismo descendem. Porém, isso é o mesmo que dizer que o único equivale, ironicamente, à *segunda vinda* de Cristo (a *parúsia*, os fins dos tempos), pois ele é, do mesmo modo que aquele, a realização do *inumano* enquanto “homem”, e não como uma ideia que se realiza na humanidade, como quiseram os jovens hegelianos, mas também em um *único* homem.

Portanto, o único é uma forma de redução ao absurdo, não apenas da filosofia do sujeito, mas da promessa de redenção do cristianismo que a modernidade alimentou com sua escatologia secularizada na forma de filosofia da história, fazendo dele, a um só tempo, o produto mais genuíno da insurreição cristã que instaurou a modernidade, e o negador mais radical dessa mesma modernidade que ela pôs em movimento. O que faz do único a realização da expectativa de “fim dos tempos iminente” que acompanha a modernidade desde sua fundação, colocando-o, por isso, em antítese direta com ela ao mostrar-lhe *o nada* (*Eitelkeit*) que lhe é constitutiva, sinalizando a entrada catastrófica do absolutamente novo: a era *pós-moderna*.

Conclusão: a modernidade realiza-se ao se suprimir; é niilismo consumado, em suma, apocalipse.

⁶⁶³ *Idem*, p. 285 (p. 398) – tradução alterada.

Breve nota à guisa de conclusão

...Encontramo-nos no limiar de uma nova época...
(Stirner, *O único e sua propriedade*)

Um pergunta que nos ocorre quase de imediato é: por que a autossupressão da modernidade se efetua como niilismo consumado? Ora, como vimos argumentando em todos os capítulos, o “egoísmo” é um acontecimento histórico. Ele está pré-figurado já no nascimento do *logos* ocidental, revelando-se em sua verdade parcial na relação sujeito-objeto instaurada na modernidade, e em sua verdade total no pensamento da identidade desenvolvido no idealismo alemão. A filosofia de Stirner não tem a pretensão de ser nem um apologista da filosofia moderna, nem de ser seu crítico mais empedernido; ele procura tão-somente confrontá-la como um acontecimento histórico⁶⁶⁴, e para isso não lhe restou outra escolha naquele momento a não ser mostrar-lhe *o nada* subjacente como verdade.

Apresentar-lhe o niilismo como seu desaguadouro, foi a única forma que Stirner viu, como um hegeliano que era, de criticar a filosofia do sujeito imanentemente, na medida em que, em sua perspectiva, a única ruptura possível da relação sujeito-objeto que não redundasse em violências – isto é, que não resvalasse numa dialética em que a liberdade sempre acaba por se desvelar outra forma de dominação – só seria possível se levada a sua plena realização numa bizarra identidade de nada (sujeito) com coisa alguma (objeto), livrando, assim, o sujeito de sua arrogante supremacia e, conseqüentemente, o ente de sua degradação à mero objeto de manipulação e conhecimento.

A aniquilação do sujeito filosófico perpetrada nestes termos por Stirner deriva da própria incapacidade da filosofia moderna em pensar a autonomia de forma radical. Para se conceber um sujeito capaz de agir e pensar sem pressupostos, fora preciso equipará-lo a um Deus que só mantém sua divindade caso aquilo que ele queira não

⁶⁶⁴ E isso no sentido bem próximo daquele atribuído por Heidegger à noção de “confrontação”, quando, por exemplo, escreve: “Con-frontação significa, aqui, meditação sobre a verdade que se encontra em vias de decisão; em vias de uma decisão que não é tomada por nós, mas que, como história do ser, surge muito mais a partir do próprio ser para a nossa história. A única coisa que nos resta nesse caso é o bem insistir em nossas ‘opiniões’ e persistir em nossos ‘pontos de vista’ – e também precisamos contabilizar dentre esses ‘pontos de vista’ a suposta ‘liberdade de pontos de vista’ –, ou bem quebrar com tudo aquilo que possui o modo de ser de um ponto de vista e de uma opinião, despedindo-nos de todas as opiniões e de todas as representações correntes, para sermos entregues ao próprio de um saber originário”. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*, p. 71.

difira daquilo que faz, nem aquilo que pense daquilo que é; aliás, agir e pensar estes que não podem estar maculados por contradições, ou melhor, autocontradições, pois neles o sujeito deve ter sempre a si mesmo como princípio, meio e fim. A filosofia moderna deu um nome a isso: verdade. Entretanto, um sujeito assim concebido, cuja verdade equivale a sua autoafirmação, precisa aniquilar tudo aquilo que ameace sua autossustentação, em suma, qualquer coisa que o transcenda e se ponha como um limite. Uma coisa-em-si é incompatível com tal pretensão. Resta então só a egoidade absoluta, um sujeito-em-si, cujos sujeitos empíricos são chamados a exprimi-la em seu agir e pensar como condição de que suas ações e pensamentos sejam realizados com liberdade e verdade. Como, entretanto, no *cogito* cartesiano já estava implícito, enquanto autoafirmação do homem, a negação de Deus, chega-se, após um processo de esclarecimento, à conclusão de que Deus precisa morrer para que o “homem” viva. Dois sujeitos absolutos se mostraram contraditórios segundo a própria filosofia que estabelece a necessidade de um sujeito autocentrado e seguro de si mesmo em seu autismo como condição de liberdade e verdade. “Ou Eu ou Deus” surge como opção. Sabemos qual foi tomada preponderantemente no transcurso das buscas por autocertificação filosófica da modernidade. Eusebi Colomer faz uma interpretação interessante quanto a recaída pré-crítica presente nessa resposta. Escreve que

a novidade da filosofia do sujeito radica no intento de estruturar a problemática filosófica a partir de um elemento originário: o sujeito autoconsciente. Porém, se bem visto, esta novidade é muito relativa. Se excetuarmos Kant e o primeiro Fichte, a nova filosofia se move ainda no marco conceitual da ontologia clássica. Por muito que parta do sujeito e que o defina como autoconsciente, entende expressa ou tacitamente o ser do sujeito como substância. Daí que em seu desenvolvimento histórico descreva um círculo: passa-se do sujeito entendido como substância, a substância entendida como sujeito. Dizendo o mesmo com as palavras de Heidegger: precisamente porque para Descartes o sujeito autêntico é a substância, “Hegel poderá mais tarde afirmar: a substância autêntica é o sujeito ou o sentido autêntico da substancialidade é a subjetividade”⁶⁶⁵

⁶⁶⁵ COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo primero, p. 22.

Mas há um “porém”. O mesmo sujeito que não pode tolerar qualquer instância que lhe seja exterior para poder também se afirmar como substância se depara com uma questão inevitável: a relação entre uma egoidade que se quer absoluta e este-eu-aqui-agora, o eu empírico, limitado espaço-temporalmente. O sujeito precisa então se opor a si mesmo numa autolimitação esquizofrênica. As tentativas de se conceber o eu empírico como veículo necessário do sujeito absoluto, numa relação entre finito e infinito também ela necessária para a realidade efetiva e racional de ambos, acaba, em última instância, por anular aquilo que gostaria de se conservar: o finito enquanto momento necessário pelo qual o absoluto adquire autoconsciência. A relação de substancialidade que aí se conserva anula toda intenção do sujeito finito de se afirmar enquanto autoconsciência do absoluto, pois uma vez que ele é tal autoconsciência o sujeito não mais é finito, e ao não ser mais finito, tampouco se pode dizer que há aí consciência – cuja condição é estar “situada” e ser “necessariamente bipolar”, isto é, dependente da relação sujeito-objeto que se anula no absoluto ⁶⁶⁶. Por outro lado, afirmar o finito na exclusão do infinito a fim de preservá-lo, acaba por encerrá-lo em uma imanência pronta a tornar-se carente de sentido. Por isso, Colomer pode concluir, na esteira de Heidegger, que o anúncio da “morte de Deus” é o destino inevitável do pensamento moderno. Mas tal tese deve ser entendida em seu amplo significado histórico. Na medida em que o “homem”, por razões óbvias, não podendo ocupar o lugar metafísico antes reservado a Deus (criação e conservação dos entes), deixando-o vazio, a subjetividade do sujeito surge como outro lugar metafísico, passando a corresponder à outra fundamentação do ente – consequentemente de seu sentido e valor –, mas agora não mais enquanto criado, senão como objeto de conhecimento ⁶⁶⁷ e manipulação, mero meio para a autoafirmação do sujeito – e este é o significado do egoísmo que Stirner coerentemente persegue, levando-o a sua plena realização no único.

Já dissemos o quanto a noção de um sujeito absoluto é autocontraditória; seja ele pensado enquanto divino ou o humano, transcendental histórico ou a-histórico, as tentativas de superar essa contradição se mostraram ineficazes por estarem todas sujeitas a pressão normativa da filosofia do sujeito; inclusive Feuerbach, cujas tentativas heróicas para evitar as contradições autorreferentes via um humanismo intersubjetivo, também fracassaram. Stirner não só está ciente de todos esses fracassos – vendo-os, aliás, como inevitáveis devido ao destino a que a lógica da filosofia do sujeito condenou

⁶⁶⁶ Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade Moderna*. pp. 39-0.

⁶⁶⁷ Cf. COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo primero, p. 15.

a todos –, como desenvolve a tal ponto aquelas mesmas contradições que culminam coerentemente num *humanismo de um único homem*, cujas consequências não poderiam ser mais paradoxais: a decretação da própria morte do “homem” enquanto fundamento objetivo, válido universalmente – possibilitando com que se abata sobre a modernidade uma ampla crise ontológica, epistemológica e axiológica que parece preceder sua superação.

O estado de ânimo que acompanha a modernidade desde a decretação da “morte de Deus” se deixa antever na atualidade, ou pelo modo como alguns pensadores relativistas, a pretexto de já a ter superado – demonstrado pelo uso da partícula “pós” –, abandonam-se a uma crítica hiperbólica de todos os seus traços através do instrumental teórico que ela mesma lhes ofereceu; ou por aqueles que, querendo se manter fiéis a ela, só o fazem ao custo de ter de abandonar algumas de suas principais pretensões. Em ambos os casos estamos no mesmo registro niilista de uma recusa da modernidade, mas que não consegue afirmar-se como tal. Entretanto, se para alguns a recusa de grande parte do que outrora fora considerado um traço essencial da modernidade (seja a pretexto de realizá-la ou superá-la) não signifique uma recusa niilista da mesma, isso ao menos deve significar que estamos ainda no mesmo grau de consciência – se não de todos jovens hegelianos, como quis Habermas – pelo menos naquele grau que Stirner nos colocou ao antecipar-se a Nietzsche e a muito do que a filosofia contemporânea enfrenta com angústia: qual o custo de sermos realmente modernos?

Estaria então a raiar no horizonte a culminação de uma época ou o seu fim? Talvez seja necessário para responder essa questão entender como o esgotamento da modernidade tem que se concluir numa espécie de autossupressão com o niilismo.

Ainda que Stirner tenha levado ao extremo a lógica da “morte de Deus” ao decretar também a morte do “homem”, o único conserva em comum com ambos, além da autorreferencialidade, ainda outra característica: ele se pretende, tal como aqueles, também criador de sentido e valor. Penzo assinala que isso indicaria uma quebra na coerência usual com que Stirner desenvolve seu argumento. Para ele, pensar o único como criador de sentido e valor é revelar uma contraditória “inclinação à transcendência”⁶⁶⁸. Embora Stirner claramente tematize o problema do valor a partir da “morte de Deus”, ele “não nega a existência do valor, mas apenas de sua objetividade” –

⁶⁶⁸ PENZO, G. *Die existentielle Empörung: Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie*. p. 280.

embora isso não faça com que ele se lance a buscar suas raízes num sujeito abstrato universal, e sim num “sujeito existencial”⁶⁶⁹ situado no mundo.

Entretanto, Stirner ao sugerir que o único, como a culminação da modernidade, é criador de sentido e valor, faz na verdade com que a própria modernidade se conclua, paradoxalmente, na total ausência de sentido e valor. Isso porque os únicos passam a reivindicar-se como seus reais criadores. A consequência é um “politeísmo” de sentido e valor que torna impossível a criação de algo capaz de angariar hegemonia – o que nos conduz inevitavelmente à tese “se Deus morreu, então tudo é permitido!”. Entretanto, essa tese reserva ainda um quê de “insurreição teológica”, na medida em que com a pretensão do único de ser fonte de sentido e valor se preserva o privilégio da criação a partir do nada⁶⁷⁰.

Podemos então nos perguntar se essa “inclinação à transcendência” de Stirner não tem algo daquilo que Umberto Eco denominou de “religiosidade do vazio”, “certa sacralidade ateia” que surge “justamente como produto autônomo de um pensamento leigo em crise”; “uma religiosa do Inconsciente, do Vórtice, da Falta de Centro, da Diferença, da Alteridade absoluta, da Ruptura” que acompanha desde sempre em contraponto o otimismo Iluminista⁶⁷¹. Em certo sentido, sim. Mas devemos entender isso corretamente.

Ao encerrar o único nele mesmo, em sua imanência pretensamente absoluta, Stirner inadvertidamente o abre ao outro, promovendo uma implosão na filosofia do

⁶⁶⁹ *Idem*, p. 281.

⁶⁷⁰ Lembremos que o próprio Feuerbach vê na doutrina da criação a partir do nada prova do egoísmo que ronda o monoteísmo judaico-cristão. Tal doutrina submete a natureza à violência do princípio da subjetividade, rebaixando-a a mera matéria-prima para fins egoísticos; p. ex., escreve: “a expressão teórica desta concepção egoística, prática, para qual a natureza em e por si mesma nada é, significa: a natureza ou o mundo foi criado, fabricado [...]. Seu Deus, seu princípio é o princípio prático do mundo – o egoísmo, e em verdade o egoísmo em forma de religião. [...] O egoísmo é essencialmente monoteístico, por que ele só tem uma coisa por meta: a si mesmo. O egoísmo recolhe, concentra o homem sobre si mesmo, ele lhe fornece um princípio de vida sólido, denso [...]. Assim sendo, a criação a partir do nada [...] só tem sua origem na insondável profundidade e violência do egoísmo”. (FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, pp. 154 e 157) E é esse mesmo egoísmo que vemos Stirner reivindicar para o único, o que pode ser atestado pela seguinte citação: “Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, *Eu* sou a minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de tudo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o único”. *O único*, p. 10. No entanto, inadvertidamente, Stirner cria com essa proposta de reapropriação do egoísmo “alienado” as condições para o renascimento de certo “politeísmo”, mas sem divindades transcendentais, e isso é o lado “positivo” de seu niilismo: pois, segundo Feuerbach, “a ciência só surge do politeísmo, assim como a arte, porque o politeísmo é a sensibilidade aberta, sem preconceito, para tudo o que é belo e bom indistintamente, a sensibilidade para o mundo, para o universo” (*Idem*, p. 155). Ou seja, a pretexto de um suposto vale-tudo moral, Stirner acaba por criar as condições para a resignificação da existência humana a partir da multiplicidade de perspectivas que criam valores *ex nihilo*. Desenvolveremos essa ideia logo na sequência.

⁶⁷¹ ECO, U. “O sagrado não é uma moda”. In: *Viagem na irrealidade cotidiana*. 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, pp. 113-5.

sujeito cuja tendência era reduzir toda experiência de alteridade – única capaz de criar sentido e valor, em nossa opinião – ao saber, anulando-a, por conseguinte, enquanto tal ao reduzir o outro ao mesmo. Isso fazia com que a reflexão sobre o sentido e o valor sempre refletisse a estrutura autorreferencial do sujeito, tornando-os meros meios para sua autoafirmação – daqui as críticas de Stirner à moral cristã e ao Estado. A ontologia negativa e nominalista de Stirner é responsável por essa abertura, pois permitiu que o sujeito único se veja confrontado em sua própria subjetividade com o que não consegue pensar como adequação entre conceito e coisa. Quer dizer, diante de outrem o sujeito faz a experiência no pensamento com o que não consegue abarcar com o próprio pensamento, mas que nem por isso deixa de se perceber em relação. Na impossibilidade da coincidência entre pensamento e pensado, dá-se na subjetividade uma abertura para a alteridade no ultrapassamento daquilo que é visado no ato de visar. Há, portanto, uma desproporção entre o ato pelo qual sou instigado a realizar (o visar) e aquilo a que o ato dá acesso (o visado) que testemunha a presença de algo que se revela sem mediação conceitual, isto é, de uma presença que se dá de forma imediata: um absolutamente outro que, recusando-se a se submeter à violência da identidade, carrega significação em si mesmo. Daí o fato de que a alteridade nunca poder ser pensada positivamente como sendo um outro eu: “eu não sou um eu ao lado de outros eus, mas o único eu: eu sou único”, já nos dizia Stirner ⁶⁷². Ora, a *Eigenheit* de outrem não se encontra na interioridade do seu Eu, pois ela é a expressão de sua alteridade bruta. Podemos dizer então que o outro não está enraizado nem no mundo nem no ser – o que poderia ser justa sua degradação a objeto –, antes, ele excede a mundaneidade e o domínio do ser, revelando-se numa relação de proximidade com aquele que o visa, mas em uma tal proximidade em que o eu e o outro se mantêm absolutos em suas respectivas irredutibilidades. Ou seja, eles não podem ser apreendidos um em função do outro, pois a mera presença de um “eu” diante de um “tu” faz emergir um imediato cujo sentido não pode se estruturar sobre um fundamento ontológico ou epistemológico, mas exclusivamente ético, rompendo assim com o reducionismo do pensamento identitário.

Não podemos dizer que Stirner tenha levado sua filosofia até o ponto de superar o niilismo com essa abertura ao outro. Ele não realiza aquilo que poderíamos chamar de uma “transvaloração de todos os valores” a partir dela. Isso porque o único não é a

⁶⁷² *O único*, p. 282 (p. 394) – tradução alterada. Mas só negativamente, como objeto. Ou seja, o fato de Stirner se referir constantemente a outrem como objeto assinala a sua preocupação de preservá-lo em sua irredutibilidade, mostrando – via uma espécie de *redução ao absurdo* – que do objeto não se pode derivar uma significação ética real: a alteridade livre não pode ser pensada determinadamente.

solução, mas o criador de sua condição, o momento a partir do qual o problema do valor e sentido se deixa abordar em um novo horizonte; não mais naquele dominado pela relação sujeito-objeto permeada de violências, mas em outro, que só aos homens do futuro (*pós-modernos*) lhe concernem.

A sua filosofia quer assim apenas apresentar o único como fonte de novos valores e sentidos, capaz de criá-los a partir do nada, isto é, a partir de sua unicidade, de seu poder (*Eigenheit*). Mas essa criação não parece se realizar sem se submeter a um certo crivo intersubjetivo, bem exemplificado pela associação de egoístas, onde os indivíduos forjam uma “imagem de mundo politeísta” numa espécie de inter-relações agonísticas nas quais se vê criarem-se e reformularem-se valores e sentidos mediante a autoafirmação de cada um de seus integrantes – assim como os gênios artísticos que, embora não se pautem pelo juízo de gosto das massas, pela força persuasiva da visão idiossincrática do belo que oferecem, contribuem com a produção de uma “verdade” estética apta a ser reconhecida por todos. Eis porque aquela tendência à transcendência que Penzo apontou no único não é exatamente fruto de uma incoerência, mas uma brecha presente na própria filosofia do sujeito de qual Stirner se valeu para preparar o caminho da criação histórica e consciente de uma nova era:

Seja, aceitemos essa conquista, e consideremos *o homem* como resultado da história cristã e mesmo de toda a aspiração religiosa e ideal dos homens. Mas, quem é o homem? *Eu* sou o homem. *O* homem, finalidade e resultado do cristianismo, é, enquanto *eu*, o começo e o material a usar para a nova história, uma história do prazer, depois da história dos sacrifícios, não uma história do homem ou da humanidade, mas... *de mim*.⁶⁷³

Para isso, dar um passo atrás, recuperando, sob uma nova perspectiva, o intersubjetivismo naturalista de Feuerbach e sua hermenêutica das “religiosidades” humanas – isto é, de sua sociabilidade – a fim de desvelar aquilo que elas ainda têm a nos esclarecer sobre um intersubjetivismo não paralisado nas relações formais da linguagem, como estratégia capaz de ressignificar simbolicamente a existência humana para se ultrapassar o nilismo, poderia ser um passo possível para aqueles que já não são mais homens, senão *únicos*. Ora, se não dispomos mais de uma “perspectiva privilegiada” “capaz de falar por todas as outras” (religião, mito, metafísica, arte,

⁶⁷³ *O único*, p. 145 (p. 190).

política, moral, ciência – todas que em algum momento reivindicaram esse papel), e nem um ponto arquimediano de onde pudéssemos “dar um nome ao todo” ⁶⁷⁴, talvez a única solução viável historicamente seja apelar a um novo tipo de filosofia humanista, não mais antropocêntrica e dependente do sujeito autocentrado como a anterior, mas uma que nos sirva de máxima de prudência a fim de coletivamente nos guiar em uma resposta à “crise antropológica” a que a filosofia moderna nos conduziu e que parece não estar em condição de solucionar. Quanto a isso, são significativas as seguintes palavras de Volpi que gostaríamos, para concluir este nosso trabalho, que fossem tomadas como nossas:

Na impossibilidade geral de receitas compatíveis, resulta talvez possível refugiar-se em uma indicação frágil, porém praticável: a de uma atitude sem ilusões, que se proponha conservar o homem sem convertê-lo no centro do universo, a prática – digamos – de um “humanismo” não antropocêntrico que se abra ao crescimento da tecnociência sem nostalgias pelo Imemorial perdido, porém que não se submeta tampouco docilmente ao imperativo da técnica fora de toda regra. Uma atitude que pratique uma linguagem da verdade, sem catastrofismo nem otimismo infundados, e que se proponha a busca de recursos simbólicos para ressignificar o habitar do homem sobre a terra, radicando-o na natureza e na história. Em suma: um humanismo que, frente ao caráter a-simbólico da técnica, se esforce por ativar o sentido da responsabilidade da qual a humanidade é por princípio capaz. ⁶⁷⁵

Em suma: parece que nunca fora tão necessária uma Filosofia; ou melhor, nunca fora tão necessária uma *reforma* da Filosofia.

⁶⁷⁴ VOLPI, F. *El nihilismo*. p. 173.

⁶⁷⁵ *Idem*, p. 153-4.

Referências bibliográficas

Max Stirner:

- STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*. Berlin: Area Verlag, 2005.
- _____. *Max Stirner's Kleinere Schriften und Seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: "Der Einzige und Sein Eigentum."*: Aus den Jahren 1842-1847. MACKAY, J. H. (org.). Berlin: Schuster & Loeffler, 1898.
- _____. *The Ego and Its Own*. Ed. by David Leopold. Cambridge: Cambridge university press, 1995.
- _____. *L'unique et sa propriété et autres écrits*. Lausanne: L'age d'Homme, 1972.
- _____. *O único e a sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.
- _____. *Textos Dispersos*. Lisboa: Via Editora, 1979.

Hegel:

- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*, vol. I e II. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, vol. I (Ciência da Lógica) e vol. III (Filosofia do Espírito). São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *Principio de La filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires: 2004.
- _____. *Filosofia da História*, Brasília: UnB, 1995.
- _____. *Estética*, "Cap. III, parte III – Ironia e Romantismo". In: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007.

Jovens Hegelianos:

- BAUER, B. *La Trompette du Jugement Denier*. Paris: Aubier-Montagne, 1972.
- _____. *An english editions of Bruno Bauer's 1843 Christianity Exposed. A recollection of the Eighteenth century and a contribution to the crisis of the Nineteenth century*. The Edwin Mellen Press, 2002.
- _____. *Feldzuge Der Reinen Kritik*. SASS, H.-M (org.), Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- Die Hegelsche Linke: Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, PEPPERLE, Ingrid & Heinz (org.). Verlag Philipp Reclam, 1985.
- Die Helgelsche Linke*, LÖWIT, K. (org.) Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1962.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana*. Anteo, Buenos Aires, 1971.
- _____. *Letters – January 1887-July 1890*, vol. 48. Internacional Publishers, 2001
- FEUERBACH, L. *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires, Editorial la Pleyade.
- _____. *A Essência do Cristianismo*. Campinas, SP, Papirus, 1988.
- _____. *Manifestes Philosophiques*. Paris, Universitaires de France, 1960.
- _____. *Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigentum'*. In: *Gesammelte Werke*. Berlin: Akademie-Verlag. Band 9. 1990, pp. 427-44.
- MARX, K. *La Ideologia Alemana*. Buenos Aires, Ediciones Pueblo Unidos, 1973.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2005.
- _____. *A Questão Judaica*, 5 ed., São Paulo: Centauro, 2005.
- SZELIGA, "Kritik von Szeliga". In: *Norddeutsche Blätter. Eine Monatsschrift für Kritik, Literatur und Unterhaltung*. Band II, IX. Heft. Berlin, März 1845, S. 1-34.
- The Young Hegelians: an anthology*. STEPELEVICH, L (org.). Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. MOGGACH, D. (ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Comentadores e outras fontes:

- ARANTES, P. "Idéia e Ideologia". In: *Ressentimentos da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

- _____. “Entre o Nome e a Frase”. In: *Ressentimentos da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- _____. “*Nihilismusstreit*”. In: *Ressentimentos da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- _____. “Une Polémique Inconnue: Marx et Stirner” in: *Les Temps Modernes*, nº 71, 1951.
- _____. *MAX STIRNER ou l'expérience du néant*. Paris: Éditions Seghers, 1973.
- BAATSCH, H. “Introduction” à *La Trompette du Jugement Denier*. Paris: Aubier-Montagne, 1972.
- BASCH, V. *L'individualisme anarchiste: Max Stirner*. Paris: Félix Alcan, 1904.
- BANNOUR, W., “Cap. VIII: Max Stirner” in: CHÂTELET, François (org.), *História da Filosofia: Idéias e Doutrinas, volume 5 – A Filosofia e a História: de 1780 a 1880*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.
- BECKENKAMP, J. *Seis Modernos*. Pelotas: EGUFPel, 2005.
- BOUGEOIS, B. *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972.
- BRAZILL, W. *The Young Hegelians*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- BROBJER, T. H. “A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question”. In: *Journal of Nietzsche Studies*, No. 25 (SPRING 2003), pp. 109-114.
- BROWNING, G. “Stirner’s Egoism and the Ghost of Hegel”. PSA: 1997. Disponível em: <http://www.psa.ac.uk/journals/pdf/5/1997/brow.pdf>.
- CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CARUS, P. *Nietzsche and other Exponents of Individualism*. Chicago: Open Court, 1914.
- CARROLL, J., *Break-Out from the Crystal Palace. The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- CLARK, J. P., *Max Stirner's Egoism*. London: Freedom Press, 1976.
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. 3 tomos. Barcelona: Heder Editorial, 1986.
- CRISSIUMA, R. *Será mesmo que a revolução terminou? Filosofia e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1802)*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 2010.
- DE RIDDER, W. “Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment” in: *History of European Ideas* 34, Elsevier, 2008.
- DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2008.
- DETTMEIJER, D (org.). *Max Stirner: Études et Documents*. Lausanne: L’Age d’Homme, 1979.
- DOTTI, J. *Dialectica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: HACHETTE, 1983
- _____. “El visitante de la noche. En torno a la presença de Max Stirner en el pensamiento de Carl Schmitt”, in: *Carl Schmitt – su época y su pensamiento*. DOTTI, J e PINTO, J. Buenos Aires: Editorial Universidade de Buenos Aires, 2002.
- _____. “A crítica ao universal (*das Allgemeine*) hegeliano em Marx e Stirner” in: ROSENFELD, D. (ed.) *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. (Revista filosofia política. Serie III). nº 5. Jorge Zahar editor, 2003.
- _____. “Pensamiento político moderno”. In: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, OLASO, E. (org.). Madrid: Trotta editorial, 1994.
- DOUGLAS, M. *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. New York: Cambridge University, 2007.
- ECO, U. “O sagrado não é uma moda”. In: *Viagem na irrealidade cotidiana*. 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- FERREIRA, M. J. C. *Hegel e a justificação da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.
- FICHTE, J. *A doutrina-da-ciência de 1794. Os pensadores*. 3 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GAETE, A. *La logica de Hegel: iniciacion a su lectura*. Buenos Aires: Edicial, 1995.
- GLASSFORD, J. “Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806—56)?” In: *Journal of Nietzsche Studies*, No. 18 (FALL 1999), pp. 73-79.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- _____. “Modernidade – um projeto inacabado”. In: ARANTES, O. e ARANTES, P., *Um ponto cego no projeto moderno de Jügem Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HELER, M. *Jürgen Habermas y el proyecto moderno: cuestiones de La perspectiva universalista*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.
- _____. *Individuo: persistencias de una idea moderna*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2000.
- HOBBS, T. *Leviatan: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica e civil*. 2 ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- HONNETH, A. “1. Luta por autoconservação: a fundamentação da teoria social moderna”. In: *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HOOK, S. *From Hegel to Marx: studies in the intelectual development of Karl Marx*. Michigan: Ann Arbor, 1962.

HYPPOLITE, G. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1999.

KANT, I. “Resposta à pergunta: que é o Iluminismo”. In: *A paz perpetua e outros opúsculos*. Lisboa: edições 70, 2008.

KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, EDUERJ, Contraponto, 2002.

KOCH, A. “Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist”, *Anarchist Studies*, volume 5, 1997.

LACHMANN, B. *Protagoras, Nietzsche, Stirner: ein beitrag zur philosophie des individualismus und egoismus*. Berlin: Leonhard Simion Nf., 1914.

LASKA, B. “Nietzsches initiale Krise: Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht” in: *Germanic Notes and Reviews*, vol. 33, n. 2, fall/Herbst 2002, pp. 109-133.

LEBRUN, G. “A especulação travestida”, in: *A Filosofia e a sua História*, ed. Cosac & Naify, 2006.

_____. “Uma escatologia para a moral” in: *A Filosofia e a sua História*, ed. Cosac & Naify, 2006.

LEOPOLD, D. “Introduction” in: Max Stirner *The Ego and Its Own*. Cambridge university press, 1995.

_____. “The State and I: Max Stirner's Anarchism”, Douglas Moggach (edited), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

LEVY, A. *Stirner et Nietzsche*. Paris, Stalker, 2006.

LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra Revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires, Katz, 2008.

_____. “Die Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der Linkshegelianer” in: *Die Helgelsche Linke*, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1962.

LOBKOWICZ, Nicholas, “Karl Marx and Max Stirner”, Frederick J. Adelman (edited), *Demythologising Marxism*. The Hague, 1969.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Os pensadores, 5 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1991.

LUKÁCS, G. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MACKAY, J. H. *MAX STIRNER: his life and his work*, California, Huberte Kennedy, 2005.

MAH, H. *The End of Philosophy, The origin “Ideology”: Karl Marx and the crisis of Young hegelians*, Los Angeles: Berkeley, 1987.

MARTIN, L. F. *Ceticismo e dialética especulativa na filosofia de Hegel*. Campinas: Tese de Doutorado. IFCH-UNICAMP, 2009.

_____. *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801- 1802)*. Campinas: Dissertação de Mestrado. IFCH-UNICAMP, 2004.

MATTOS, F. C. *Nietzsche e o primado da prática: um espirito livre em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Tese de doutorado. FFLCH-USP, 2007.

MC LELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona, Ediciones Martinez Roca, S.A., 1971.

MENDITTI, C. H. “Parte I: A concepção de religião segundo o ateísmo humanista anticristão e suas críticas ao cristianismo”, pp. 23-69. In: *Cristianismo em diálogo com o ateísmo: as críticas do ateísmo humanista, suas interpelações e a fundamentação da fé cristã como afirmação e desenvolvimento integral do humano*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PUC-RIO, 2009.

MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”. Posfácio de *O único e a sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

MUCHAIL, S. T. *Foucault, mestre do cuidado. Textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MUNSTER, A. *Nietzsche et Stirner: enquête sur les motifs libertaires dans la pensee nietzscheenne ; suivi de, Nietzsche – immoraliste?: etudes sur la "genealogie de la morale"*. Paris: Kime, 1999.

NEWMAN, S. “War on the State: Stirner and Deleuze’s Anarchism”. In: *Anarchist Studies*, vol. 9, 2001.

_____. “Stirner and Foucault: toward a post-kantian freedom” In: *Postmodern Culture*, vol. 13, n 2, 2003.

_____. *Power and Politics in Poststructuralis Thought. New theories of the political*. New York: Routledge, 2005.

_____. (ed.) *Max Stirner*. Palgrave Macmillan, 2011.

NIETZSCHE. *Obras incompletas*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

NISHITANI, K. *The self-overcoming of nihilism*. Albany: State University of New York, 1990.

- PATERSON, R.W.K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*. London, Oxford University Press for University of Hull Publications, 1971.
- PENZO, G. *Die existentielle Empörung: Max Stirner zwischen Philosophie und Anarchie*, Frankfurt: Peter Lang, 2006.
- PEPPERLE, Ingrid & Heinz, “Einleitung” in: *Die Hegelsche Linke: Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Verlag Philipp Reclam, 1985.
- PHILONENKO, A. “Cap. II: J. G. FICHTE”. In: CHÂTELET, François (org.), *História da Filosofia: Idéias e Doutrinas, volume 5 – A Filosofia e a História: de 1780 a 1880*. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1981.
- PIPPIN, R. *Modernism as a philosophical problem: on the dissatisfactions of European high culture*. 2nd ed. Massachusetts: Blackwell Publisher, 1999.
- RAMOS, A. C. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2000.
- REPA, L. “Notas sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos”, in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº1, São Paulo, 1996.
- _____. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. Dissertação, USP-FFLCH, 2000.
- RAMOS, F.; MELO, R.; FRATESCHI, Y. (coordenadores.). *Manual de filosofia política*. São Paulo: Saraiva, 2012.
- ROMANO, R. “FEUERBACH E STIRNER: Algumas considerações sobre linguagem e política”, in: *Trans/Form/Ação*, nº 25, São Paulo, 1980.
- ROSENFELD, D. (ed.) *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. (Revista filosofia política. Serie III). nº 5. Jorge Zahar editor, 2003.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Coleção os pensadores, vol. II, São Paul: Editora Nova Cultural, 1999.
- SAFATLE, V. “Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel”. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol.3, n.1, 2006.
- SILVA, S. M. *Fenomenologia do Egoísmo: Max Stirner e a Crítica Marxiana*. Dissertação de mestrado, FAFICH – UFMG, 1999.
- SOUZA, J. C., *A questão da individualidade: A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- _____. *Ascensão e Queda do Sujeito no movimento Jovem-hegeliano*. Salvador: Centro editorial da UFBA, 1992.
- _____. “O Ateísmo Anti-Humanista e Anti-Feuerbachiano de Max Stirner” in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 3, São Paulo, 2001.
- _____. “O Materialismo histórico como concepção antiliberal” in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 4, São Paulo, 2002.
- _____. “Rumos da crítica na esquerda hegeliana” in: *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 4, dezembro de 2001.
- STEPELEVICH, L. “Max Stirner as Hegelian” in: *Journal of The History of Ideas*, Vol. 46, 1985.
- _____. “The First Hegelians: An Introduction”. *Philosophical Forum*, v. 8, 1976.
- _____. “Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis” in: *Idealistic Studies*, VI, n 3, 1976.
- _____. “Max Stirner and Ludwig Feuerbach” in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 39, 1978.
- STRAUSS, L.; CROPSEY, J. (org.) *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade Moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- THOMAS, P. *Karl Marx and the Anarchists*. London: Rotledge & Kegan, 1985.
- TOEWS, J. E. *HEGELIANISM: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805 – 1841*. Cambridge, Cambridge university press, 1980.
- _____. “Transformation of Hegelianism”, 1805 – 1846, in: F. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- VOLPI, F. *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- WEFFORT, F. (org.) *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”*. vol. 1, 13 edição. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- WEIL, E. *Hegel y el Estado*. Buenos Ayres:Editorial Aires, 1996.
- WELSH, J. F. *Max Stirner’s dialectical egoism. A new interpretation*. Plymouth: Lexisgton Books, 2010.