

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

SUBJETIVIDADE & DOMINAÇÃO
(a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo
da subjetividade moderna)

Erinson Otênio

**São Paulo
2008**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

SUBJETIVIDADE & DOMINAÇÃO
(a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo
da subjetividade moderna)

Erinson Otênio

Dissertação a ser apresentada ao
Departamento de Filosofia da
Universidade de São Paulo para
a obtenção de título de Mestre
em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Terra

Resumo: Este trabalho tem por propósito analisar os textos de Max Stirner – em particular a primeira parte de seu livro intitulado *O Único e a sua Propriedade* –, assumindo a perspectiva de que neles é elaborado um diagnóstico de como a subjetividade moderna, no processo de sua constituição, forma-se comprometida com a dominação. Para isso, é preciso refazer com o filósofo o caminho dialético do eu, da Antiguidade até a sua manifestação moderna, identificando nesse percurso as razões que o fizeram alienar-se de si, sem se esquecer do papel da arte e da religião na criação, no rejuvenescimento e na manutenção da alienação. Além disso, encontrará também tratamento neste trabalho a forma de racionalidade, de moral e de educação modernas, elementos importantes da subjetividade, uma vez que esses elementos perfazem com ela um todo sistemático onde o que só encontra espaço são as exigências do “espírito”, e isso em detrimento do que quer que seja da ordem da individualidade. Portanto, para uma abordagem apropriada desse tema, requer-se a compreensão do processo de formação da Modernidade e da sua subjetividade correlata, identificando a maneira pela qual, nesse processo, a dominação inscreve-se de forma imanente no eu. Isso significa dizer que, na interpretação que aqui se oferece da filosofia stirneriana, o processo de formação da subjetividade moderna e a dominação não são fenômenos independentes, mas sim resultantes de um e mesmo processo de engendramento da Modernidade.

Palavras – chave: Subjetividade – Espírito – Alienação – Modernidade – Dominação

Abstract: This paper intends to examine the texts of Max Stirner – specially those related to the first part of his major work, *The Ego and its Own* – by assuming the perspective that through these texts, the author articulates a diagnosis of how the modern subjectivity, in the process of its constitution, forms itself compromised with domination. For this, we will need to remake with the philosopher the dialectical path of the self, from Antiquity to its modern manifestation, identifying in this way the reasons that made this ego to alienate from itself – without obliterating the role of art and religion in the creation, rejuvenation and maintenance of this alienation. Moreover, it will also be found in this paper a discussion about the forms of modern rationality, moral and education – important elements of the subjectivity, that compose with it a systematic whole where nothing but the claims of the “spirit” find place, in despite of everything that originates from individuality. Therefore, for an appropriate approach of these questions, one must comprehend the constitution of Modernity and its correlated subjectivity, identifying the way by which, within this process, domination engraves itself immanently in the self. In other words, this means that in the interpretation we are offering of Stirner's philosophy, the process of constitution of modern subjectivity and the domination are not independent phenomena, but rather are both resultants of one and the same process of engendering of Modernity.

Key-words: Subjectivity – Spirit – Alienation – Modernity – Domination

SUMÁRIO

<i>Agradecimentos</i>	p. 6
<i>Apresentação</i>	p. 8
<i>Capítulo 1 – O processo de formação da subjetividade moderna</i>	p. 13
1.1 A dialética da luta por auto-afirmação	p. 13
1.2 Os antigos	p. 27
1.3 Os modernos	p. 37
1.4 Considerações gerais sobre o capítulo	p. 47
<i>Capítulo 2 – A alienação constitutiva da subjetividade moderna</i>	p. 66
<i>Capítulo 3 – A correlação entre subjetividade moderna e dominação</i> ...	p. 83
3.1 Racionalidade e Dominação	p. 88
3.2 Alienação Moral	p. 97
3.3 Educação e Dominação	p. 121
<i>Considerações finais – O Eu Único e a Modernidade</i>	p. 131
<i>Referências bibliográficas</i>	p. 151

Agradecimentos

Eu sou grato a todos aqueles que de alguma maneira colaboraram para a realização deste trabalho, seja no apoio moral, intelectual ou material que me deram. Dentre eles, o meu orientador Ricardo Terra, cujo espírito de liberdade e aguçado senso intelectual, demonstrados na disposição e paciência em me orientar num trabalho sobre um filósofo tão às margens da História da Filosofia como é Max Stirner, contribuiu enormemente com a minha ainda incipiente formação de estudioso de filosofia. Agradeço também a todos do “Grupo de Estudos de Filosofia Alemã”, onde eu tive a oportunidade de aprofundar meus conhecimentos de forma crítica na interlocução com seus participantes, e onde aprendi que filosofia se faz em diálogo e não recluso em gabinetes – participar desse grupo talvez tenha sido a mais importante experiência intelectual na minha vida acadêmica até agora. Sou grato ao cuidado e à atenção que Luiz Repa e Fernando Mattos tiveram na leitura de meu trabalho no exame de qualificação: suas críticas e sugestões foram importantes para o término desta Dissertação. Sou também grato pela colaboração de meus amigos Thiago Diaz e Mayra Saito. Agradeço ainda a toda secretaria do Departamento de Filosofia pela solicitude de seus funcionários na resolução de meus problemas burocráticos. E, como não poderia me esquecer de forma alguma, agradeço aos meus amigos: Aline, Tom, Denis, Lau, que não pouparam esforços em me ajudar sempre que possível, e em cujas companhias encontrei o prazer e o significado verdadeiro de uma vida auto-afirmativa.

*A meus Amigos e, em
especial, à minha
querida Aline.*

Apresentação

Neste trabalho, pretende-se abordar a filosofia de Max Stirner, assumindo a perspectiva de que o filósofo desenvolve uma análise do processo pelo qual a subjetividade moderna forma-se obedecendo a uma “dialética da auto-afirmação”. Assim, o eu na procura por se desvencilhar de tudo o que lhe é estranho, cria primeiramente para si uma subjetividade que, ao mesmo tempo em que lhe aparece como um refúgio, *livrando-o* da influência caótica do “mundo das coisas”, revela-se em seguida como uma forma sutil de entrave à expansão criativa do eu. Essa subjetividade é o espírito.

O espírito é expressão adequada dessa liberdade subjetiva que se forja no embate com a ordem natural. Henri Arvon resume nestes termos o processo dialético da constituição da subjetividade moderna:

O homem dispõe diante de si um conjunto de objetos particulares que, recolhendo primeiramente uma impressão de incoerência, experimenta em seguida pôr em ordem seu universo ao submetê-lo às idéias, isto é, às leis gerais. Enfim, ávido por escapar à causalidade cega que seu próprio espírito veio a dotar o universo, rebela-se contra todo determinismo a fim de salvaguardar sua liberdade¹.

O interessante é o modo sucinto e preciso com que o comentador sintetiza nessas linhas toda a problemática com que Stirner se ocupa. Nela é possível ver, além da evolução dialética do eu – que é comum tanto ao indivíduo quanto ao gênero –, em que sentido as análises stirnerianas da constituição da subjetividade moderna se dirigem e qual é o seu propósito. Vê-se, por exemplo, que diante de um caleidoscópio de impressões sensíveis, quem as põe em ordem primeiramente é o espírito. O espírito aparece assim como uma subjetividade absolutizada que subsume sob si todo o real. Nesse ato, o mundo é organizado em função dos interesses espirituais, suas idéias e leis gerais. Com isso o mundo perde sua supremacia e passa a ser submetido aos critérios racionalizantes do espírito. Tudo em que o espírito não possa reconhecer a sua marca perde o direito à existência.

O ponto importante está na passagem de uma fase do processo dialético à outra. Nela podemos entrever os indivíduos submetendo-se ao mesmo *meio* que, ao longo de um vasto período de tempo (a Antiguidade), criaram para si como um instrumento de supressão

1 ARVON, H. “Une Polémique Inconnue: Marx et Stirner” in: *Les Temps Modernes*, nº 71, 1951, p. 511.

de toda sorte de acaso, como um modo de pôr seu universo em ordem – para melhor dominá-lo, diga-se de passagem –, mas que logo em seguida passa a sujeitá-los como *fim em si mesmo*. Como meio, os homens encontraram no espírito um dispositivo importante no controle da natureza para a manutenção da vida; com ele, livraram-se da imprevisibilidade e fatalidade do mundo das coisas, dotando-o de sentido, mas o custo foi grande. Ele fugiu ao controle de seus produtores absolutizando-se e, a partir daí, subjugou-os como meros produtos. A “causalidade cega” com que o espírito dotou o mundo, vitimou os homens. Ou seja, para Stirner os homens na mesma medida em que empreenderam uma luta para se livrarem dos limites que a natureza oferecia a expansão de seus “eus”, negaram a natureza – tanto interior quanto exterior – produzindo com isso cultura. Com a cultura tornaram-se livres do determinismo natural, no entanto, submeteram-se a uma outra ordem de determinismo: o cultural. Acerca dessa questão vemos o filósofo escrever:

A cultura (Bildung), a religiosidade dos homens, tornou-os livres, mas livres apenas de um senhor, para logo os entregar a outro. A religião ensinou-me a dominar os meus desejos, a astúcia permite-me quebrar a resistência do mundo, e é-me dada pela ciência; nem já a um outro homem sirvo [...]. Do mesmo modo, libertei-me da determinação irracional pelos meus sentidos, mas continuei fiel à dominadora chamada... razão. Ganhei a “liberdade espiritual”, a “liberdade do espírito”. Com isso, eu tornei-me súdito do espírito. O espírito dá-me ordens, a razão orienta-me, são ambos meus guias e senhores. [...] A liberdade do espírito significa a minha servidão².

De fato, com o espírito, os indivíduos tornaram-se livres da natureza, mas com o ônus de tornarem-se um animal adestrado pela cultura. O curioso é que tal subjetividade moderna surge precisamente na forma de liberdade, mas não a individual, e sim a “liberdade do espírito”.

Como cultura, ela é tão-somente a subjetividade universal do espírito vivida na particularidade. Em outras palavras, ela é um conjunto de representações, idéias, crenças, valores, etc., nos quais os “eus” participam como meras partes evanescentes na reprodução do todo, seja em sua práxis social cotidiana ou ao se ocuparem com coisas espirituais.

2 STIRNER, M. *O Único e a sua Propriedade*, Antígona, 2004, p. 260. Doravante citado só como *O Único*.

Stirner então conclui:

Sem dúvida que a cultura me tornou *poderoso*. Deu-me poder sobre todos os *impulsos*, tanto sobre os instintos da minha natureza como sobre as exigências e as prepotências do mundo. [...] O espírito fez de mim *senhor*. Mas sobre o espírito eu não tenho poder. A religião (que é a cultura) ensina-me os meios para “vencer o mundo”, mas não me diz como é que eu posso também vencer *Deus* e ser seu senhor, porque Deus “é o espírito”.³

Só que sobre o espírito que não se tem poder, avisa-nos logo em seguida o filósofo, pode assumir os mais diversos modos de manifestação: Estado, Moral, Direito, Liberdade, Razão, Homem, etc. Na medida em que o espírito foge ao domínio dos homens, ou seja, na medida em que a cultura se aliena de seus produtores, o moderno passa a ser o passivo de seu ativo. Essa inversão constitutiva da Modernidade traz como consequência formas alienadas de o indivíduo se portar frente a si mesmo e ao mundo, fazendo-o viver sempre por um outro. Ao conceber o espírito como fundamento de sua identidade, como sua verdadeira essência, o moderno é então vitimado por um engano: ter um outro como si mesmo.

A percepção particular de sua existência por ser também mediada pelo espírito, isto é, por ser dependente de algo constituído sócio-historicamente, faz com que o seu eu não tenha dignidade própria: o que existe essencialmente para o moderno é só o espírito. Projetando sua essência num outro, o moderno apreende então sua existência apenas enquanto partícipe de uma realidade extrapessoal sobre a qual ele não tem controle. Ao fazer com que sua existência dependa de um terceiro, leva-o também a querer dar realidade prática-concreta a essa essência, pois acredita que realizá-la é o mesmo que se dar a si mesmo realidade. Eis o porquê os modernos se encontram por aí engajados em missões: na procura por fundar um Estado perfeito; ansiosos por uma Moral que corresponda a sua verdadeira natureza de homem; possuído pelo desejo de efetivar uma ordem universal da razão, etc. Pois acreditam que só assim podem realizar uma existência autêntica e livre no mundo.

Os impasses político-morais e existenciais do indivíduo na Modernidade derivariam precisamente dessa obsessão do moderno de realizar o espírito nas mais diversas situações

³ *Idem*, p. 261.

da vida como sua verdadeira essência. Stirner identifica então a perpetuação da alienação do eu moderno nas constantes tentativas de encarnação do espírito. Ainda que seja verdadeiro que o espírito represente ao eu conquistas egoísticas – pois lhe possibilitou dominar a natureza –, ele adquire formas autônomas e absolutas na Modernidade com o empenho do moderno em realizá-lo como sua verdadeira essência, passando a exigir resignação a seus modos de manifestação.

Portanto, a afirmação de qualquer coisa transindividual para além de seus proprietários, os indivíduos – os únicos capazes em sua singularidade-própria de serem fontes de realidade –, é recair na mais completa dominação, pois se inverte a relação entre proprietário e propriedade, assumindo esta última como o critério essencial do existente. O indivíduo único não pode ter suas exigências de autonomia e autenticidade então reconhecidas, já que o espírito só possibilita o reconhecimento da existência do universal, ficando, por conseguinte, excluído o particular da esfera do real – que para o moderno se equivale ao racional. Vemos assim nas reiteradas tentativas modernas de postular um todo essencial em relação às partes, bem exemplificada pelo conceito de homem, os modernos restringindo a única existência real e concreta, a do eu, a uma existência fantasmática, refazendo com isso, tanto teórica como praticamente, a lógica cristã de submissão do particular a universais transcendentais.

Escreve um comentador,

que a consciência individual não seja jamais completamente autônoma e independente, que ela seja mediatizada pela consciência social, é uma verdade corrente admitida na época, e é explicitamente por Stirner. O verdadeiro problema é saber em que medida a consciência individual é necessariamente determinada por seus laços sociais⁴.

E essa é propriamente a questão de Stirner. A resposta que ele oferece não poderia ser outra. Ele pensa a partir da força de ruptura do eu, de uma consciência refratária capaz de se opor ao determinismo cultural, de se auto-afirmar frente à alteridade das formas consagradas e reconhecidas de modos de pensar e agir próprias ao espírito. No *Único*,

4 FLEISCHMANN, E. “Le rôle de l’individu dans la société pré-révolutionnaire: Stirner, Marx, Hegel”, In: DETTMEIJER, D (org.). *Max Stirner: Études et Documents*. Lausanne, L’Age d’Homme, 1979, p. 175.

Stirner celebra a irredutibilidade do eu a seus vínculos sociais. Ademais, o único só existe verdadeiramente no “eterno agora” de uma auto-afirmação e dissolução constante da própria existência na multiplicidade infinita de suas relações naturais e culturais. É preciso ainda ter em mente que a crítica stirneriana da relação do eu com o mundo – seja espiritual ou material – faz-se da perspectiva subjetiva da relação. O indivíduo pensa o mundo de um ponto de vista que não pode se fixar e que não pode se absolutizar sem perder a característica de ser do único. Ora, para Stirner, o eu único é o indeterminado que tem sua causa fundada em nada. A crítica, assim, só pode ser situada no ponto de vista fluído do contingente, do finito e insurgente Eu egoísta.

Esse é o tema desta Dissertação. Os pontos que aqui foram levantados serão abordados com mais precisão nos capítulos e subcapítulos que compõe este trabalho.

Capítulo 1 – O processo de formação da subjetividade moderna.

1.1. A dialética da luta pela auto-afirmação.

O percurso dialético que o espírito obedecerá, de seu alvorecer até o surgimento do horizonte onde ocorrerá seu ocaso, é já sinalizado por Stirner no interior da primeira parte de o *Único e sua Propriedade* intitulada “Uma vida Humana”⁵. Neste trecho, o heterodoxo pensador estabelece os termos da oposição dialética e os põe numa dinâmica da contradição que ele denominará de “luta pela auto-afirmação” (*Kampf der Selbstbehauptung*).

Contudo, aqui o filósofo apenas se ocupa de modo mais explícito em descrever sucintamente as fases pelas quais o indivíduo passa no decorrer de uma vida. Acontece que este mesmo esquema elaborado aparecerá também aplicado à história em outros momentos do livro. Isso me força a concluir que implicitamente Stirner estabelece nesta altura o esquema conceitual geral que lhe servirá de aparato lógico em todo o seu trabalho na abordagem da realidade. Mostrarei que por esta razão a articulação dialética de certos termos permitirá a Stirner interpretar coisas diversas que vão desde o processo de formação do indivíduo no interior de um dado contexto sociológico, passando pela avaliação crítica das práticas políticas e sociais, até o desenvolvimento histórico do eu em direção à superação de sua alienação. Poder-se-ia até mesmo dizer que Stirner esboça aqui a sua “fenomenologia do egoísmo”⁶. Embora revestidos por outros nomes, os termos que serão colocados em oposição manter-se-ão fieis a tal esquema, mudando somente os seus nomes.

A oposição se estabelece em geral sempre entre o eu e a alteridade. Por exemplo, quando a alteridade é o mundo, quem se lhe opõe ou é descrito como criança ou como Antigo; quando ela é o espírito, neste caso, é descrito ou como jovem ou como Moderno⁷. Portanto, dependendo de qual seja a alteridade e do contexto onde os opostos são tratados, os termos recebem nomes diferentes.

5 *O Único*, pp. 15-19.

6 Cf. no final deste capítulo as razões de tal afirmação, p. 48 e seguintes.

7 Stirner ainda descreve, em termos um tanto eurocênicos, a fase de oposição ao “mundo das coisas” como nosso caráter inato negróide e da oposição ao espírito como nosso caráter mongol, sendo reservado ao nosso caráter caucásico a resolução final da oposição. Evitarei o quanto me for possível, isto é, sem o intuito de causar prejuízo ao entendimento, utilizar esses termos. Cf. tal abordagem histórico-fenomenológica de Stirner nas *infra* p. 45 e seguintes.

Assim, a alteridade sempre aparece na figura de potências alienantes que impedem ao eu a sua auto-afirmação. Este empreende então uma luta a fim de suplantar os limites impostos à sua plena realização por este *outro*, pois o eu quer a todo custo suprimir aquilo que se lhe opõe e isso motiva a passagem de uma figura histórica da auto-afirmação do eu a outra. Ou seja, a descrição que Stirner faz da passagem – no caso mais específico aqui da infância à juventude, e que também pode ser entendida como a passagem do objetivo ao subjetivo (já que é equivalente ao ganho de interioridade) ou, em termos ainda mais abrangentes, como a passagem do realismo ao idealismo –, realiza-se em função da auto-afirmação que é a dinamizadora da contradição entre o eu e seu outro.

Vejamos então inicialmente como se dá o primeiro embate do eu com a alteridade na figura do “mundo das coisas”. Stirner o expõe nos seguintes termos:

A partir do momento em que vê a luz do mundo, um ser humano busca encontrar-se e conquistar-se a si próprio no meio da confusão em que, com tudo o que há nesse mundo, se vê lançado sem orientação. [...] Mas, por outro lado, tudo aquilo com que a criança contata se rebela contra as suas intervenções e afirma a sua própria existência. [...] Assim sendo, e porque tudo *está centrado em si mesmo (auf sich hält)* e ao mesmo tempo entra em colisão com tudo o resto, a *luta* pela auto-afirmação é inevitável.⁸

Existir implica existir de forma determinada e individual. Na medida em que a afirmação da existência significa tão-somente a afirmação da *própria* existência, isso traz como consequência o seu contrário: a negação de todo e qualquer outro. Como uma existência que nega a si mesma seria a princípio contraditória, o autocentramento dos entes, o fato de eles estarem detidos em si mesmos, não pode deixar de trazer à tona o conflito que se encontra latente no real. Este, como arena onde os entes reivindicam sua existência, força-os a entrarem necessariamente em colisão entre si, uma vez que toda condescendência ao outro é entendida como capitulação, como automortificação⁹.

8 *O Único*, p. 15.

9 Esse ponto oferece a oportunidade para fazer-se uma diferenciação que me parece importante. Feuerbach, para quem também ser é ser determinado, e que afirma: “*quem teme ser finito, teme existir*. Toda existência real, i. é., toda existência que é realmente uma existência, é a existência qualitativa, determinada” (FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Papirus, Campinas, SP. 1988, p 58.), diferencia-se de Stirner na compreensão da existência. Este não concebe o ser de forma tão estática. Quero dizer que para Stirner, existir não é somente ser de forma determinada, qualitativa, finita etc., mas ser/estar em luta, em estado de

Assim, desde o primeiro momento em que o indivíduo se vê lançado no meio da confusão do mundo, há já presente uma dinâmica existencial imanente que o impulsiona na direção de si mesmo. Tal dinâmica, que é representada na citação pelo empenho do indivíduo na busca por “encontrar-se” e “conquistar-se”, vem relacionada com a idéia de que nesta situação originária o indivíduo se acha inserido junto com as coisas “sem orientação” num mundo caótico. Stirner parece querer indicar que o encontro consigo mesmo e a conquista de si tem a potência atributiva de sentido, pois ela é capaz de atribuir orientação à existência. Ou seja, deve-se entender que é somente ao indivíduo que tal potência é conferida, já que em si mesmo o mundo carece de sentido. É o mesmo que dizer que o mundo pré-conceitual, o mundo tal qual é dado sem a mediação prévia de um sujeito, não é capaz de por si próprio se oferecer como *critério*, em si mesmo ele carece de verdade. Do saber da inessencialidade do mundo surge a consciência-de-si¹⁰. Em suma, é no conflito com seu *outro* que a criança começa a voltar-se sobre si para dotar tanto o mundo como a sua própria existência de sentido. É, pois, da revolta contra a alteridade que nasce a consciência tanto do meio circundante como de si.

Na continuação do trecho citado vemos a tentativa do filósofo em mostrar que o mundo é rebelde às intervenções da criança: as coisas afirmam sua própria existência, o que, afinal, apenas significa que elas são resistentes às intervenções infantis. Quer dizer, as

permanente tensão com o outro. O conflito é mesmo para ele a dinâmica imanente da existência. E é mediante a luta que um ente tem seu afloramento no mundo. No entanto, o que a princípio parece um mérito é também um problema. A preocupação de Stirner com o surgimento conflituoso do eu faz com que ele negligencie, ou pelo menos não ressalte de forma apropriada, algo que não passa despercebido à Feuerbach: a função do outro eu no desenvolvimento da consciência-de-si. Para ele, a consciência que o indivíduo tem do mundo e de si mesmo é antes mediada pela consciência de um outro eu. Sem ela, o indivíduo anular-se-ia na indistinção da natureza. Ele escreve: “a primeira pedra de choque contra a qual se choca o orgulho do Eu é o Tu, o outro Eu. Primeiramente reforça o Eu a sua vista no olhar de um Tu, antes de suportar a contemplação de um ser que não lhe reflita a sua própria imagem. O outro homem é a ponte entre mim e o universo” (*Idem*, p. 126). Portanto, para Feuerbach, o mundo só aparece para mim enquanto mundo e eu enquanto eu por meio da consciência de um Tu. Sem esse elemento dialógico, sem essa mediação, não seria possível a distinção entre o eu o mundo que lhe é circundante. “Somente através do outro torna-se o homem claro para si e consciente de si mesmo; mas somente quando eu me torno claro para mim mesmo torna-se-me o universo claro” (*Idem*). O resultado, no entanto, a que se chega é o mesmo para Stirner. A consciência de um outro, que me nega e me limita, revela-me ao mesmo tempo a mim mesmo como um Eu distinto da natureza, ou seja, afirma o meu ser para mim. Mas, enquanto Feuerbach se resigna ao limite, Stirner se rebela contra todo limite, e esta é outra diferença fundamental.

10 Como mostrei em seguida, esse momento no desenvolvimento da consciência da criança encontra seu correlato histórico no ceticismo. Com a criança, o saber da fragilidade do mundo diante da supremacia do eu permite a que ela supere as forças da natureza (seus pais), tornando-se jovem. Com os cétricos não é muito diferente. Eles, de posse da “inverdade do mundo”, abalam os alicerces da Antiguidade e criam com isso a ocasião para o surgimento de uma nova era, cuja verdade não será fundamentada na natureza das coisas, mas no espírito: a Modernidade. Cf. *infra* p. 32 e seguintes.

coisas possuem uma negatividade própria a elas que as crianças não são capazes de burlar. Assim, ao se defrontarem com o mundo, as crianças tomam contato com a resistência deste. Resistência que o ponto de vista imanentista de Stirner (por não permitir nenhum critério externo ao indivíduo) impede que se decida se é mesmo das coisas ou se é apenas a impotência do sujeito frente a um objeto (a princípio a resistência diz respeito mais à impotência do indivíduo).

Com esse choque inicial, isto é, ao se defrontar com a resistência do mundo e perceber que tudo está detido em si mesmo – em linguagem hegeliana: ao fazer a experiência da “independência do objeto” –, a criança começa a tomar consciência não só de que as coisas são indiferentes a seus desejos, mas de que até mesmo são um empecilho à realização deles. A independência do objeto revela indiretamente a ela sua irredutível individualidade. Ela começa assim aos poucos a se diferenciar do meio circundante, o que equivale a dizer que ela começa a se tornar autoconsciente. A criança passa a reconhecer que não só as coisas possuem uma negatividade que lhes é própria, mas que também ela possui a sua. Sua individualidade se revela assim idêntica à *liberdade*, obrigando-a a entrar necessariamente em “colisão com todo o resto”. A luta por auto-afirmação aparece então como algo inevitável.

De um lado, o mundo objetivo resistente às investidas intencionais da criança; de outro lado, a criança em crescente tomada de consciência de sua liberdade interior – diga-se de passagem: motivada pela própria resistência oferecida pelo real. Dada esta condição conflituosa se seguem apenas duas possibilidades: *vencer* ou *sucumbir*. O vencedor se tornará senhor, o vencido, súdito¹¹:

Vencer ou *sucumbir* – entre estas duas possibilidades oscila o desfecho da luta. O vencedor será *senhor*, o vencido *súdito*: aquele exerce a *soberania* e os “direitos de soberania”, este cumpre, com respeito e reverência, os seus “deveres de súdito”. [...] Mas os dois são *inimigos*, e estão sempre alerta, atentos às *fraquezas* do outro: as crianças em relação aos pais, os pais em relação aos filhos (por exemplo ao seu

11 A palavra escolhida por Stirner é *der Untertan*, que indica aquele que foi subjugado, sujeitado, posto abaixo, em alusão ao verbo *unterliegen*: subjugar, derrotar, sujeitar etc. Portanto, diferentemente da palavra escravo que mostra antes uma sujeição sócio-econômica, a palavra escolhida por Stirner volta-se para uma temática sócio-política. Mas a escolha não é fortuita, ela assinala que o *escravo*, que pensava ter superado sua condição de *sujeitado* no Estado de Direito, apenas deixou de ser escravo para se tornar súdito.

medo)¹².

É impossível não ver aqui um paralelo com a dialética do senhor e do escravo desenvolvida na seção IV, “Consciência-de-si”, da *Fenomenologia do Espírito*¹³. Da mesma forma que esse trecho da *Fenomenologia* é capital para a constituição da consciência-de-si, aqui a mesma dialética expõe o encontro de si mesmo, porém como espírito. Em termos stirnerianos, ela assinala a transição da infância à juventude.

A dialética do senhor e do escravo, como sabemos, resulta de um reconhecimento mal sucedido. A unilateralidade do reconhecimento que se expressa por uma consciência que só reconhece e outra que só é reconhecida advém do fato de que no confronto entre os indivíduos, na “luta de vida e morte”, um põe a própria vida em risco enquanto que o outro, por medo, a ela se apega. Assim, enquanto que para um a independência é a essência, seu “ser-para-si”, para o outro a essência é o seu “ser para um outro”. Dessa dessimetria surgem as duas figuras, a do senhor e a do escravo¹⁴.

Tal desigualdade em Hegel surge anteriormente de uma situação originária de igualdade. Como Hyppolite¹⁵ nos ajuda a perceber, Hegel parece descrever o início histórico-fenomenológico da vida em sociedade, enquanto que Stirner desvela o conflito partindo de uma outra base: ele descreve a tragicidade do encontro do *eu* com seu *outro* no meio de um contexto social já constituído. Ou seja, Stirner já pressupõe um reconhecimento desigual. Como vemos, no trecho citado acima, a autoridade paterna aparece explicitamente como uma figura do mundo que impõe à criança o respeito a ela, algo bem assemelhado ao reconhecimento ou, antes, algo que ao menos o pressupõe¹⁶.

12 *O Único*, p. 15.

13 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, vol. I. Editora Vozes, Petrópolis, 2000.

14 Cf. *Idem*, pp. 126-130.

15 Cf. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Discurso Editorial, 1999, p.185. Onde ele escreve que a “luta por reconhecimento” não representa um momento particular da história da humanidade, ou mesmo, da sua pré-história. Trataria antes “de uma categoria da vida histórica, de uma condição da experiência humana que Hegel descobre pelo estudo das condições do desenvolvimento da consciência de si”. Só a partir da experiência que a consciência faz da luta por reconhecimento que surge “a experiência das relações de desigualdade no reconhecimento”. Primeiramente, acha-se a consciência apenas imersa na “positividade vital”.

16 Stirner vale-se também de outros termos tais como reverência, respeito, sentimento de dever, medo, amor, estima etc. para descrever esse estado de sujeição espiritual ao qual o indivíduo se encontra submetido. Ademais, a não tematização do reconhecimento indica que não é com ele que o filósofo está preocupado, e sim com a auto-afirmação. E isso por um motivo: a auto-afirmação representa o empenho do eu em se desvencilhar (no caso da criança) da tutela paterna, de sua autoridade. Ela significa, nesse primeiro momento, a reivindicação da liberdade de um eu que aos poucos se apercebe desprendendo-se da imediatidade das coisas. Aliás, a escolha do termo auto-afirmação oculta ainda uma crítica sutil à idéia de reconhecimento.

Se em Hegel é a “luta por vida e morte” essencial para se definir quem é senhor e quem é escravo¹⁷, em Stirner a “luta pela auto-afirmação” coloca os dois lados desiguais um diante do outro como inimigos. Mas se lá o escravo inicia seu processo de libertação por meio de uma série de mediações até tomar a completa consciência-de-si mesmo e só então alcança a condição de destituir o senhor de sua dominação, deixando se presumir que a relação entre os dois antes de então é pacífica¹⁸, aqui o súdito permanece perpetuamente inimigo do senhor, a ponto de se poder afirmar que os dois pólos do embate permanecem um atento à fraqueza do outro. Desse modo, é o próprio conflito entre os pólos presentes na dominação que gera a condição propícia à completa anulação dos papéis ao se chegar à consciência da inessencialidade ou da inverdade do senhor no ato extremo de auto-afirmação denominado por Stirner de insurreição ou revolta (*Empörung*). Notem, não é mediante o reconhecimento recíproco que o súdito pode abolir a relação de dominação, mas por meio da recusa em reconhecer.

Para evitar um possível equívoco, é bom ressaltar que a autoridade dos pais é posta ao lado do mundo objetivo, ambos exercendo o papel de senhor, o que implicaria que nesse nível do discurso eles seriam assumidos por Stirner como uma forma imperfeita da *universalidade*. Logo, o conflito representaria uma das formas não completamente desenvolvidas da oposição entre o universal e o particular, pois o universal só chega à sua completude com o espírito. Vejamos então como ocorre esta transformação. Stirner escreve:

Na infância, a libertação segue por este caminho: queremos descobrir a razão de ser das coisas, ou o que se esconde ‘por detrás delas’. Por isso, ficamos à espreita das fraquezas de todos (e as crianças têm um instinto apurado para isso); por isso gostamos de quebrar objetos, de explorar recantos escondidos, de espiar o que está oculto e afastado, e medimos força com tudo. Quando julgamos compreender as coisas, sentimo-nos seguros. Por exemplo: se descobrimos que a vergasta é fraca demais para a nossa teimosia, deixamos de a temer, “estamos acima dela”. Por

Stirner não acredita que o reconhecimento recíproco realize o que ele se propõe, pois uma liberdade mediada pelo outro é no máximo uma “liberdade moral”, ainda mais se o outro é o Homem. Cf. o que tenho ainda a dizer sobre isso, *infra*, nas pp. 48 e seguintes.

17 HEGEL, *op. cit.*, p. 130.

18 Como sabemos, não é mediante a revolta contra o senhor que o escravo se liberta, antes é pelo trabalho e formação. Cf. HEGEL, *op. cit.*, pp. 132-34.

detrás da vergasta está, mais poderosa do que ela, a nossa teimosia, a nossa coragem obstinada. A pouco e pouco desvendamos tudo o que era para nós inquietante e assustador: o tremendo poder da vergasta, o semblante severo do pai, etc., e por detrás de tudo encontramos a nossa ataraxia, ou seja, ficamos imperturbáveis e impávidos na nossa oposição, na nossa supremacia, na nossa invencibilidade. Já não recuamos, atemorizados diante daquilo que nos incutia medo e respeito, mas ganhamos *coragem*. Por detrás de tudo isso encontramos a nossa *coragem*, a nossa superioridade: por detrás da ordem rude dos superiores e dos pais está agora a nossa vontade corajosa ou a nossa esperteza astuta. E quanto mais nos sentimos a nós próprios, tanto mais ínfimo nos parece aquilo que antes tomávamos por insuperável. E o que é nossa astúcia, a nossa esperteza, a nossa coragem, a nossa teimosia? O que é tudo isso senão... *espírito*?¹⁹

Há implícitas duas pressuposições aqui. A primeira é trágica: afirma-se que a história (pessoal e humana, como veremos) começa com uma derrota. O mundo objetivo vence! E como tal exerce seus “direitos de soberania” e exige do subjugado respeito e reverência nos cumprimentos dos “deveres de súdito”. A outra é que a oposição entre vencedor e vencido não é estática, ela é antes dinamizada pela luta pela auto-afirmação de ambas as partes envolvidas no conflito.

Considerando apenas o lado do súdito, esta luta tem apenas uma intenção: assegurar ao indivíduo a unidade de seu *eu* em suas intervenções no mundo. Tal intencionalidade na ação da criança tem uma razão de ser: ela é a expressão prática de um impulso originário da consciência na qual se esforça em (re)estabelecer sua identidade tética. A razão disso é que o eu, ou, em termos hegelianos, a consciência-de-si, só é a partir desse ato, que no fundo é um ato de reflexão operado no interior mesmo da consciência, embora Stirner assinale os seus desdobramentos práticos.

O auto-reconhecimento necessário à consciência-de-si não é originário, ele é antes resultante de uma mediação prévia: é só a partir do outro que a consciência procede ao retorno sobre si. Essa mediação é essencial à auto-afirmação do eu, além disso, a identidade almejada só se alcança *na* negação do outro. Para Hyppolite é precisamente isto que caracteriza o desejo, ele escreve: “o desejo é esse movimento da consciência que não

19 *O Único*, p. 15.

respeita o ser, mas o nega, isto é, *dele se apropria concretamente e o faz seu*. Tal desejo supõe o caráter fenomênico do mundo, que só é um meio para o Si²⁰. Entretanto, Stirner, em vez de falar aqui em desejo, prefere o termo *interesse*, provavelmente por ser menos abstrato e aludir diretamente ao agente egoísta: o sempre auto-interessado Eu²¹.

Embora não esteja ainda explicitamente tematizado, o interesse egoísta é fundamental em sua argumentação no livro todo, e está claramente pressuposto neste trecho. Portanto, a auto-afirmação do eu depende desse ato originário de reflexão que se inicia ao encontrar no outro a resistência à satisfação de seus interesses. E friso aqui a idéia de ato, uma vez que é um movimento perpétuo de reconciliação consigo mesmo ou, em termos stirnerianos, um movimento de (re)apropriação de si no mundo, que indica uma relação primariamente prática, embora frustrada, com o mesmo. É somente ao não atingir a unidade do eu nessa relação que um novo encontra as condições propícias ao seu surgimento: surge a fim de atingir-se um estado onde se sinta *em segurança* após reconhecer a não substancialidade do “mundo das coisas”.

Como eu disse, a consciência só procede a um retorno sobre si mesma quando, ao buscar se afirmar *no mundo contra* o mundo, se defronta com a resistência deste. Ele se impõe como obstáculo entre o interesse e a sua realização, forçando a consciência a se voltar sobre si mesma e encontrar em si um outro caminho para escapar à resistência dele. Assim, nesse retrocesso sobre si, o eu põe como verdade a si mesmo. Ele considera o outro como um objeto que está ali só para ser negado, e com isso considera que o mundo só subsiste por meio da relação que estabelece consigo. Sem a mediação necessária da consciência, isto é, sem o reconhecimento, ele, o mundo, cairia no seu nada. Ao chegar a essa conclusão, a não-verdade da substancialidade do mundo se apresenta como condição para o surgimento da consciência-de-si, para o primeiro encontro com nós mesmos por detrás das coisas, naquilo que Stirner chama de espírito.

Na infância o caminho da libertação culmina no encontro de si mesmo como consciência-de-si, isto é, como espírito. No entanto, na citação, Stirner assinala uma forma ainda primitiva de consciência-de-si, que é mais um sentimento de si (coragem, teimosia, obstinação, etc.) obtida por um enfrentamento, resultante de uma reação diante do “mundo das coisas”, do que um saber de si mesmo como espírito. São ainda necessárias algumas

20 HYPOLITE, *op. cit.*, p. 173. Grifo meu. A noção de apropriação é fundamental para Stirner.

21 Cf. o que se tem a dizer nas “Considerações finais” deste trabalho em especial a nota 352.

mediações para chegar ao espírito no exato sentido do termo. É preciso reconhecê-lo como o essencial. O caminho já está pavimentado, basta agora conhecer os seus meandros e percorrê-lo com segurança.

Durante toda a infância ficamos apartados de uma luta que logo mais não nos dará descanso: “a luta contra a *razão*”. Quando crianças não perdemos tempo com ela, pois, como ironiza Stirner, ainda “não ganhamos ‘juízo’”. Por estarmos presos à imediatidade das coisas, somos surdos a convencimentos racionais, a motivos sensatos, a princípios etc. No entanto, “já resistimos com mais dificuldades às carícias, aos castigos e coisas semelhantes”, pois o que nos move são interesses concretos e imediatos. Por isso o medo, nessa fase, exerce um papel importante sobre nós. Mas, ao mesmo tempo em que ele nos prende, cria as condições para enfrentá-lo.

Ao medirmos nossas forças com as *da natureza* para saber até onde podemos ir, vamos aperfeiçoando a consciência de nós mesmos e do mundo que nos circunda. Nossa situação assim se clarifica: o temor às forças da natureza – é preciso lembrar que a princípio os pais se impõem a nós como forças da natureza – que antes nos incutia respeito e veneração é revelado em sua verdade: ela nada é diante da supremacia do meu eu, diante de minha teimosia. A substancialidade do Mundo desvanece diante dessa auto-afirmação. É preciso então abandonar pai e mãe. A recusa à família se manifesta como um primeiro exemplo da superação das forças do mundo.

Uma nova fase então se anuncia: se antes tínhamos a resistência das “leis do mundo” se impondo a nós como obstáculo, quando jovens esbarramos nas “objeções do espírito”. Agora o que importa é a coerência de nossos atos com a sua representação verdadeira. São os pensamentos, as idéias, as crenças que nos guiam. Tal como antes obedecíamos às ordens dos pais, nossos atos agora seguem imperativos espirituais:

“isso é irracional, anticristão, antipatriótico”: com estas e outras objeções nos chama e nos atemoriza a voz da consciência. O que agora tememos não é o poder da Euménides vingativas, não é a ira de Posídon, não é o deus, por mais longe que ele veja o que está escondido, não é a vergasta do pai – o que agora tememos é... *a consciência*.²²

22 *O Único*, p. 17.

Com isso, como se vê, opera-se uma inversão no ponto de vista: “*Espírito* é o nome do primeiro encontro conosco próprios, da primeira desdivinação (*Entgötterung*) do divino”²³. Os outrora “poderes superiores” mundanos são negados, e renascem sob uma outra forma. De agora em diante, são forças espirituais, racionais. Os antigos laços sanguíneos, naturais, são desprezados e adquirimos laços mais sutis, de matéria espiritual, contudo mais eficazes.

A partir desse novo ponto de vista, o sentimento de juventude, que nos confirma em nós, leva-nos a um desprezo pelo que é terreno. Para o jovem “o mundo cai em descrédito”. Tudo aquilo que não seja ele mesmo, ou seja, que não reconheça o estigma do espírito, cai na “categoria depreciativa” de “coisa exterior”. A partir de então se encara o mundo não mais com olhos carnis, mas com “os olhos dos espíritos”. Essa única perspectiva passa a ser a única verdadeira: “o ponto de vista agora é o celestial”²⁴. Doravante ter-se-á para com o mundo uma atitude espiritual. O que importa é apreender as idéias que se desenvolvem por detrás das coisas, pois os jovens não querem mais se apoderar delas, mas dos pensamentos que se escondem por detrás delas. Enquanto crianças, bem que nos entretíamos com as coisas. Sem um objeto que nos ocupasse, caíamos facilmente num aborrecimento, já que ainda não sabíamos ocupar-nos conosco mesmos. Mas com o jovem se passa diferente. Ele põe de lado as coisas. Delas, já conseguiu o que lhe interessa: a sua *idéia*. Os procedimentos propriamente espirituais, “teóricos e apriorísticos”, entram assim na moda. Todo o mundo deve se enquadrar nele. O conceito torna-se a alma do mundo, seu valor supremo.

Mas, uma vez reconhecido o espírito como o essencial, há uma diferença significativa entre o espírito ser pobre ou rico, e por isso se busca a todo custo a riqueza de espírito: o espírito tende a expandir-se para fundar o seu reino, um reino que não é deste mundo, o mundo que acabou de ser superado. E assim o espírito aspira a ser tudo em tudo, ou seja: ainda que eu seja espírito, não sou espírito perfeito e acabado, e por isso tenho de procurar o espírito perfeito. [...] Mas, com isso, eu, que mal tinha acabado de me encontrar como espírito, volto logo a perder-me, inclinando-me perante o espírito perfeito, que não é meu, mas de um além, e caio assim num sentimento de vacuidade.²⁵

23 *Idem*, p. 16.

24 *Idem*.

25 *Idem*, p. 17.

Dialeticamente Stirner então conclui: um encontro de si que é antes uma perda de si. Encontro-me *como* espírito e, no entanto, perco-me *no* espírito. Este não é mais o *meu*, mas um universal, absoluto, transcendente, em suma, um *Outro*. Esta perda de si sinaliza a passagem a uma nova fase, isto é, ela é o que inaugura para Stirner tanto a juventude quanto a Modernidade. Em suma, só como alienado o espírito vem a ser realmente espírito. Diante dele apercebo-me de minha vacuidade. A consciência disso só pode ser uma *consciência infeliz*.

Reconhecer num outro a verdadeira essência é o mesmo que ter a consciência do próprio nada. Tal consciência define a dramaticidade da vida do jovem: ter o sentimento que o confirma em si mesmo num outro. Que contradição! A consciência disso o atormenta: quando se afirma como espírito, afirma-se indiretamente como nada, percebe-se assim diante de sua inessencialidade. Ora, ao apreender-se de tal modo, sem notar, o jovem admite que é mais que espírito. Vê, por exemplo, que também tem um corpo, que é singularidade corpórea. Embora o despreze, no ato mesmo de desprezo pressupõe o desprezado. Vê assim sua *existência* encerrada aqui na finitude, enquanto que a sua *essência* é posta num além. Mas não se permite fixar nessa oposição, ele não a suporta. Quer a todo custo a unidade com esse além, pois só sabe reconhecer o espírito como o essencial.

Para ele, a sua singularidade é mera contingência, nulidade vazia, imperfeição que deve ser extirpada, mas o perfeito e verdadeiro é um além inatingível. Por mais que se esforce, enquanto singularidade não pode alcançá-la. Resolve-se então pela renúncia à finitude a fim de atingir a unidade com esse seu outro eu (universal) projetado distante como uma coisa, como um ser objetivo digno de ser adorado. Quer, pois, a reconciliação com ele. Com isso ele volta a se perder de novo no espírito, ficando sua consciência presa num movimento contraditório, nesta dialética entre a unicidade de sua *existência* e a universalidade de sua *essência*, que não dará descanso tão cedo: sempre se procura como um eu, mas só se encontra como um outro, e o pior: só se reconhece como esse outro! A este engano o jovem e o homem moderno estarão submetidos enquanto não tomarem consciência de que a sua auto-afirmação enquanto espírito é o mesmo que sua auto-imolação, em suma, ascetismo. Sendo preciso uma verdadeira e final auto-afirmação de si:

a insurreição contra o espírito.

* * *

Antes de adentrarmos a especificidade das análises histórico-fenomenológicas de Stirner, cujo estudo ocupará as partes seguintes deste capítulo, é preciso fazer algumas considerações preliminares. É preciso, por exemplo, chamar a atenção do leitor para o procedimento dialético empregado pelo filósofo. Importa, sobretudo, entender como a nova fase se anuncia e se engendra no seio mesmo desta que lhe será a antítese. O próprio filósofo chama nossa atenção para isso ao se perguntar pela nossa origem nos seguintes termos:

Como se desenvolveu cada um de nós? A que coisas aspirou, quais conseguiu e quais não? Que objetivos seguiu no passado, e quais são os seus planos e desejos no presente? Que mudanças sofreram os seus pontos de vista, que abalos atingiram os seus princípios? Em suma, como chegou ele a ser hoje o que não era ontem ou há anos?²⁶

A resposta a essas perguntas, Stirner irá buscar na memória²⁷. A memorização como recurso empregado, visa identificar no interior da fase a ser suplantada o princípio latente e dinamizador dessa suplantação, que será responsável por impulsionar a dialética até a etapa superior do desenvolvimento histórico-fenomenológico ao animar a contradição. Ou seja, a fase posterior deve ser entendida como o resultado de um processo que tem sua gênese na precedente.

Assim, na infância histórica ou pessoal deve-se encontrar a potencialidade geradora da nova e que dará fim a este estágio, cuja contradição entre indivíduo e alteridade encontra sua primeira resolução com o espírito. Portanto, na própria estrutura da Antiguidade (ou infância) tem de ser possível antever em gestação o espírito, pois ele deve estar de algum

²⁶ *O Único*, p. 21.

²⁷ Cf. *O Único*, p. 21, e ainda o que se tem a dizer sobre isso na última parte deste capítulo, pp. 48 e seguintes.

modo prefigurado como resultado final do trabalho daquilo que dinamiza a contradição e possibilita a sua superação. Este nada mais é que a luta por auto-afirmação que tem no engendramento do espírito a sua primeira vitória.

A resposta de como chegamos a ser o que somos hoje passa também pela compreensão de que entre o passado e o presente há uma mudança substancial nos objetivos a serem perseguidos, pontos de vista, princípios etc. Dessa forma, a compreensão de cada época se completa pela compreensão da oposta. Esse é um outro ponto a ser ressaltado: isso é resultado da influência de Feuerbach na caracterização das épocas históricas. Stirner parece tirar proveito principalmente da diferenciação feita em *A Essência do Cristianismo* entre o pagão e o cristão, e desenvolvida com maior cuidado no capítulo do mesmo livro intitulado “A diferença entre cristianismo e paganismo”²⁸. Nessas páginas, as épocas são claramente descritas uma em oposição à outra, isto é, a compreensão de uma passa também pela compreensão da oposta. Isto serve para acentuar a caracterização do moderno cristão como “homem subjetivo” e do antigo pagão como “homem objetivo”, cada qual com sua específica forma de racionalidade.

Para Feuerbach uma coisa é evidente: a nítida diferença entre o cristão e o pagão deriva do fato de que “quanto mais o homem se afasta da natureza, quanto mais subjetiva, i. é., sobre e anti-natural se torna a sua concepção, tanto maior é o seu repúdio pela natureza” e tanto mais ele “transforma os seus sentimentos num critério do que deve ser”²⁹. E isto é o que ocorre com o cristão. No cristianismo, o homem não só se concentra em si mesmo, como ele se separa da conexão com o universo e com o mundo. Transformando-se num “todo auto-suficiente, num ser absoluto extra e sobremundano”³⁰, o cristão ensimesmado sente-se como um ser ilimitado, “porque a limitação da subjetividade é exatamente o mundo, a objetividade”, e não acha “mais motivo para duvidar da verdade e validade dos seus desejos e sentimentos subjetivos”³¹. O cristão possui assim uma racionalidade que poderíamos chamar de subjetiva, já que ela não se encontra limitada pela objetividade. Enquanto que

Os pagãos, ao contrário, por não serem concentrados em si e não se escondendo da

28 FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, op cit., pp. 191- 200.

29 *Idem*, p. 176-7.

30 *Idem*, p. 191.

31 *Idem*.

natureza, limitavam a sua subjetividade pela contemplação do universo. Por mais que os antigos celebrassem a majestade da inteligência da razão, eram, entretanto, bastantes liberais e objetivos para deixarem viver [...] o oposto ao espírito, i. é., a matéria, tanto teórica quanto praticamente; os cristãos conservavam a sua intolerância, tanto prática quanto teórica [...]. Os antigos eram livres de si, mas a sua liberdade era a liberdade da indiferença para consigo; os cristãos eram livres da natureza, mas a sua liberdade não era a liberdade da razão³²

Ou seja, em contraposição à pagã, a liberdade cristã é bastante subjetivista, enquanto que a liberdade objetiva, a verdadeira liberdade, para Feuerbach, é aquela que se fia pela contemplação da natureza, pela contemplação do homem em conexão com outros homens. A racionalidade cristã é, portanto, uma forma da “liberdade da afetividade e da fantasia”, da subjetividade “transfigurada pela morte da abstração”.

Feuerbach diz ainda que, “sob o ponto de vista da relação do indivíduo com a inteligência, com a razão, com o *nous*”, a diferença entre os dois salta aos olhos porque “os cristãos individualizaram a razão”, enquanto que “os pagãos transformaram-na numa essência universal. Para os pagãos era a razão, a inteligência a essência do homem, para os cristãos somente uma parte de sua pessoa”³³. Daí resulta uma concepção de razão e de filosofia diferente para cada um e a causa da filosofia moderna do sujeito.

A racionalidade que chamo aqui de objetiva, do pagão, em clara contraposição à racionalidade cristã, subjetiva, tem a qualidade de reconhecer o outro como porta-voz do gênero, como “deputado da humanidade”. Sua universalidade se faz no diálogo entre o Eu e o Tu. Para Feuerbach, o gênero é o critério último da verdade: “verdadeiro é aquilo que está em concordância com a essência do gênero e falso é o que lhe contraria”³⁴. O outro é a “consciência objetiva”, o “escrúpulo personificado”; e ainda, segundo o filósofo, “a consciência da lei moral, do direito, da conveniência, da própria verdade só esta relacionada com a consciência do outro”³⁵. É, portanto, na diferença qualitativa e crítica que existe entre o Eu e o Tu que se insere a objetividade.

O cristianismo não possibilita a existência de tal tipo de racionalidade, pois ele

32 *Idem*, p. 191-2.

33 *Idem*, p. 195.

34 *Idem*, p. 199.

35 *Idem*.

apaga a diferença entre o indivíduo e o gênero, entre o Eu e o Tu, ao nivelar todos: o mesmo pecado original, o mesmo meio de salvação. E, quando não existe mais diferença entre mim e o outro, quando somos todos iguais, não há objetividade que restrinja os vãos do subjetivismo.

1.2 Os antigos

A análise do processo de engendramento da Modernidade, Stirner a inicia com uma citação de Feuerbach na qual se lê: “para os Antigos, o mundo era uma verdade”³⁶. No entanto, nosso filósofo não se contenta com esta afirmação. Ele se vê forçado a fazer uma ressalva, adicionando um complemento de sua lavra em que diz: “[Feuerbach] esquece-se de acrescentar o mais importante: uma verdade a cuja não-verdade tentaram chegar, e de fato chegaram”³⁷. Ou seja, não basta ao filósofo a afirmação estática feuerbachiana da verdade do mundo para os antigos. É preciso ainda indicar o princípio dinamizador da contradição responsável pelo processo (imaneente) que culminará na suplantação da Antiguidade. E ele é a *auto-afirmação*, que na Antiguidade tem o sentido de livrar-se do *destino* imposto pelo mundo.

Stirner, ainda nos passos daquela afirmação feuerbachiana, considera que “os Antigos viviam na convicção de que o mundo e as relações mundanas (por exemplo, os laços de sangue naturais) eram o verdadeiro, ante o qual o eu impotente teria de se vergar”³⁸. Porém, o eu não tolera imposições externas. A auto-afirmação que lhe é necessária e constitutiva o obriga a se despir de todos os laços, revelando-os em sua não-substancialidade diante da força de ruptura do eu. Em que direção apontou então todo o esforço de nossos ancestrais e qual o ponto de vista predominante na Antiguidade já podemos reconhecer nessas poucas palavras. Ainda mais se as relacionarmos com as teses

36 Tal afirmação se encontra em FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, op. cit, p. 144. A frase completa diz: “[...] 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”. Cf. também o que eu disse a pouco sobre a racionalidade cristã e pagã, pp. 25-7. A filosofia moderna que se elabora em função de um sujeito absoluto é mero resultado dessa mudança de perspectiva e traz consigo a marca do cristianismo que só admite um único sujeito: Deus.

37 Cf. *O Único*, p. 21.

38 *O Único*, p. 22.

então em voga, que afirmavam a vanidade e transitoriedade do mundo, a mesma renunciada na sabedoria salomônica: sob o sol tudo tem seu tempo, tudo passa, tudo é vaidade – tese que terá no cristianismo seu acabamento. Ou seja, são propriamente os antigos que, ironicamente, no apego à verdade, por considerá-la um porto seguro, vêm-se de repente diante da não-verdade. Eles assim acabam por enterrar sua época ao transformar a sua verdade em mentira. Esta *inversão* total que fundará a Modernidade se inicia com os *sofistas*.

A Modernidade começa a se anunciar na “cultura sofista” na medida em que com ela os antigos passam a ganhar o “sentimento de si”. Stirner diz que era inevitável e natural aos descendentes aprenderem com as duras e amargas experiências de seus ancestrais, uma vez que, tal como eles, estes também estiveram “submetidos ao violento domínio de uma ordem estabelecida inamovível”³⁹ do mundo, diante do qual só resplandecia a impotência de seu eu. São os sofistas que, com o aprendizado adquirido, desenvolvem uma habilidade especial ao reconhecerem “no espírito a verdadeira arma do ser humano contra o mundo”⁴⁰.

O uso do entendimento é empregado pelos sofistas com o intuito de proporcionar ao indivíduo um meio de proteção, favorecendo-lhe uma vida agradável. Tal habilidade no manejo deste *instrumento* do espírito é de pronto equiparada à astúcia e teimosia das crianças diante do semblante severo do pai. Na sofística, tal como na infância, é o ganho de sentimento de si motivados pelo medo e respeito impostos pelas forças objetivas da natureza que encontram no espírito um refúgio. Em ambos os casos, o resultado é o mesmo: as forças da natureza, outrora intimidadoras, desvanecem-se diante dessa potência espiritual recém encontrada. Fiando-se nela, o indivíduo (a criança ou o antigo, que poderia ser apelidado também de criança, não fosse a tradição tê-los consagrados como “nossos respeitáveis pais”) deixa-se de se surpreender com o mundo e com isso consegue preparar para si um destino melhor. Não é ocasional o valor atribuído pelos sofistas à “habilidade dialética, à eloquência, à arte da disputa”⁴¹. Estes espíritos ousados e agonísticos da Antiguidade são os precursores da Modernidade. Entretanto, o *uso* do espírito feito pelos sofistas está ainda longe do sentido da “santidade do espírito” da Modernidade. Aqui é ainda e tão-somente um *meio* de se garantir contra as surpresas reservadas a nós pelo

39 *Idem.*

40 *Idem.*

41 *Idem.*

mundo, enquanto que depois será considerado um *fim em si mesmo*.

A essa “cultura unilateral do entendimento” não demorariam muito se seguir aqueles que a criticariam pela dependência dos impulsos e apetites naturais a que ainda seus partidários se encontravam submetidos. Embora o “entendimento lúcido e exercitado” seja a melhor arma contra os imprevistos mundanos, seus partidários, por estarem sujeitos a uma diversidade de “conteúdos contingentes”, a um “completo domínio das coisas”, poderiam muito bem o empregar em causas injustas. Em sua “avidez sem crítica”, o entendimento não encontraria limites para não justificar, interpretar, e adaptar tudo em favor de um “mau coração”. Ou seja, para o sofista “não há coisa e nem causa para qual não se pudesse encontrar uma ‘boa razão’, para por ele lutar com unhas e dentes”⁴². Dessa forma, a liberdade que foi ganha para o entendimento, “o livre entendimento” conquistado pelos sofistas, acabaria a serviço de um “coração corrupto”. Surge então, como reação a isso: Sócrates, “o fundador da ética”⁴³.

Com Sócrates começa propriamente uma época crítica. Todos os conteúdos contingentes foram postos a prova a fim de indicar-lhes a sua inverdade, sua limitação. Não basta ao entendimento ter se livrado de algo pelo qual o coração ainda esteja aferrado, isto é, afeiçoado, pois o entendimento sem crítica poderia ser empregado em prol de qualquer causa. Mas Sócrates quer que sirvamos apenas a “boa causa” – o universalismo dá assim os primeiros sinais de seu aparecimento. Sócrates quer que sejamos *morais*. Com ele, conclui Stirner,

começa o segundo período da libertação intelectual grega, o período da *pureza do coração*. O primeiro tinha chegado ao fim devido à ação dos sofistas, quando estes proclamaram a onipotência do entendimento. Mas o coração continuou a *orientar-se pelo mundo*, continuou a ser escravo do mundo, sempre afetado pelos desejos mundanos. A partir de agora, era preciso educar este coração rude: é a época da *educação do coração*. Mas, como educar o coração? Aquilo que o entendimento, uma das faces do espírito, tinha alcançado – a capacidade de jogar livre e soberanamente com qualquer conteúdo –, será agora também tarefa para o coração: aos seus olhos, tudo o que é *do mundo* será vergonhoso, a ponto de até a família, a comunidade, a pátria, etc., serem rejeitadas pela causa do coração, ou seja, da *bem-*

42 *Idem*, p. 23.

43 *Idem*.

É preciso então saber a que causa o entendimento deve ser empregado. É preciso uma avaliação crítica para se concluir em favor de uma “boa causa” a que ele tenha de se dedicar. O coração bruto deve assim ser lapidado, mas qual critério precisa ser assumido para tal feito? Sobre esta questão os antigos se debruçarão por longos séculos: “esta guerra é declarada por Sócrates, e a paz só se fará no dia em que morre o mundo antigo”⁴⁵, diz-nos Stirner.

Não é por menos. Todo o apreço por aquilo que até então os antigos tinham é posto em xeque. O mundo começa a se apresentar em sua inverdade. Os laços mundanos pouco a pouco são substituídos por um laço mais geral. As velhas forças dominantes, já tão açoiadas pela impertinência do entendimento, começavam a ser escoraçadas de vez do coração. E pelo que o coração ainda batia? Batia pela família, pela comunidade, pela pátria, por Jeová, pelos deuses pagãos, isto é, estava ainda envolvido com as relações mundanas e naturais. Que por serem limitadas e contingentes não serviam de critério para a nova educação do coração que se anunciava. O universalismo apresenta-se assim em sua primeira configuração, em sua forma ainda negativa e imperfeita: o coração de agora em diante não devia mais se deixar *orientar pelo mundo*.

Portanto, com a cultura sofista, a libertação de uma das faces do espírito, chega a seu acabamento: diante do que quer que fosse, o entendimento não se deixava intimidar. A segunda etapa da “libertação antiga” ocupar-se-á com a outra face: o coração. Este trabalho foi iniciado por Sócrates e encontrará seu acabamento no ceticismo.

A busca pela pureza do coração, a liberdade da outra face do espírito, é levada a cabo pelos cétricos. Stirner inicia sua análise desta segunda fase com a seguinte pergunta: “Que busca então a Antiguidade?”, e conclui: “O verdadeiro gozo de viver, o gozo da vida! Vistas bem as coisas, a ‘vida verdadeira’”⁴⁶. Assinala-se aqui, já de antemão, um paradoxo que será bem explorado pelo filósofo. Esse “apego à vida” dos antigos, que se expressa dos sofistas até o ceticismo, curiosamente o mesmo que determina quem é o escravo na “Dialética do Senhor e do Escravo”, engendra no seio da Antiguidade a própria “negação

44 *Idem*.

45 *Idem*.

46 *Idem*, p. 26.

da vida mundana”.

A auto-afirmação de si começa então a ganhar conseguintemente uma coloração mais espiritualista. Esta espiritualidade se expressa no gradual desapego da vida comum pelo ideal do bem viver mundano: “O que eles buscam é a coragem de viver, a alegria, procuram viver bem neste mundo”⁴⁷, escreve Stirner. É nesta direção que se orientam todos os esforços dos Antigos: a eudemonia é o maior objetivo deles.

Assim, dos cínicos, na figura de Diógenes de Sinope, passando pelos cirenaicos com Aristipo, os estóicos, os epicuristas e chegando aos céticos, cada um a seu modo, representam um grau crescente de distanciamento do mundo e aprofundamento (ou isolamento) no espírito em nome do bem viver *neste* mundo. O “ideal do sábio”, do homem que sabe viver, adquire seus contornos: a *autarquia*, a *apatia*, a *ataraxia*, a *afasia*, apresentam-se então como condição sem a qual essa “sabedoria de vida” não resultaria prática. Notem que essas prerrogativas do bem viver só tornam possível uma felicidade em seu sentido negativo. A eudemonia tão desejada pelo antigo só se conquista às custas da supressão das necessidades sensíveis (“o mínimo de necessidades” como “o verdadeiro gozo de viver”, como diziam alguns) ou dos prazeres sensuais em proveito de outros mais sutis e espirituais (“gozar em todas situações com *serenidade*”, como diziam outros). Destes pressupostos para o bem viver, o que resulta é apenas uma atitude negativa, ascética diante da vida⁴⁸.

Stirner diz que os estóicos encontram a eudemonia numa vida isolada, sem relações com o mundo. Apartada, esta “vida enquanto vida” passa a ser uma vida meramente formal. Por conseguinte, a virtude estóica nada mais seria que um “resistir e afirmar-se contra o mundo”. Ou seja, segundo Stirner, seria uma ética, por sinal, sua “única ciência”, haja vista que a Física estóica era apenas um saber sobre o mundo para contra ele poder se afirmar. Em suma, a Física era “tão-somente uma doutrina da rejeição do mundo e da auto-afirmação contra o mundo”⁴⁹, porque, conclui o filósofo, os estóicos apenas queriam chegar a um grau extremo de “imperturbabilidade”.

Com os epicuristas não se passa muito diferente. A *hedone* é a mesma sabedoria de vida estóica, só que mais astuciosa: “a sua doutrina limita-se a ensinar uma diferente forma

47 *Idem*.

48 Cf. *Idem*.

49 *O Único*, p. 27.

de *comportamento* para com o mundo, recomendando tão-somente uma atitude inteligente para com ele: o mundo tem de ser enganado, porque é meu inimigo”⁵⁰ – para que com isso eu tire o maior proveito possível dele.

É, contudo, com os cétricos que se completa todo esse esforço de espiritualização iniciado lá atrás com os sofistas. Lê-se em *O Único* que “na época dos cétricos alcançou-se a mesma pureza do coração que os sofistas tinham conseguido por meio do entendimento”⁵¹. Se lá o entendimento não se detinha diante do que quer que fosse, lidando livremente a seu bel-prazer com as coisas mundanas, aqui o coração não se deixa afeiçoar por mais nada. Com a cultura cética chega-se finalmente à não-verdade do mundo. Os cétricos liquidaram completamente com os conteúdos do coração, ele não bate mais por coisa alguma. As velhas peias mundanas se romperam. Assim, a Antiguidade se eclipsa com a posse de uma única verdade, capital para a compreensão do que virá: “toda a minha relação com o mundo é sem valor e sem verdade”⁵². Frente ao “mundo das coisas” o que nós resta é a “ataraxia (a impassibilidade) e a afasia (o emudecimento, ou, por outras palavras: *a interioridade* no seu isolamento)”⁵³. O ceticismo levou assim os antigos o mais longe possível no interior do mundo antigo com a ruptura definitiva das relações mundanas:

não é já mais possível ‘reconhecer no mundo qualquer verdade’, as coisas contradizem-se, os pensamentos sobre as coisas não se distinguem (bom e mau são a mesma coisa, de tal modo que aquilo que um acha bom, o outro acha mau); assim sendo, o conhecimento da ‘verdade’ é uma utopia, e o que resta é o *homem sem conhecimento*, o *homem* que não encontra no mundo nada para conhecer, e este homem deixa entregue a si este mundo vazio de verdade, que lhe é totalmente indiferente.⁵⁴

Estas filosofias do homem voltado sobre si mesmo, prenúncio do que virá, é a atitude reativa do escravo diante do “mundo das coisas”, seu senhor, que recua para as profundezas da consciência-de-si (ainda em plena formação) para lá encontrar a paz – uma paz, diga-se de passagem, que é só interior. O que importa ao sábio é saber acomodar-se a toda

50 *Idem.*

51 *Idem.*

52 *Idem.*

53 *Idem.*

54 *Idem.*

circunstância e dela tirar o maior proveito – melhor seria dizer: tirar o maior proveito de sua própria interioridade –, seja como homem livre ou escravo.

Todo laço “natural” com a *pólis*, com a pátria, com a família se tornam vacuidades perante a indiferença do sábio para com as relações mundanas. O sábio agora se basta a si mesmo. Saber viver junto de si, embora vivendo em sociedade e em meio a adversidades impostas pelo inexorável destino, é isso que o sábio quer e deve procurar. Mas, com isso, a comunidade, que por sua vez é simbolizada e vivida concretamente por meio das convenções sociais, perde também todo seu valor. Uma das conseqüências do desprezo do sábio pelas relações mundanas é o cosmopolitismo muitas vezes atribuído a estas doutrinas. Porém, ele não é nada mais que um cosmopolitismo negativo. Quer dizer, um cosmopolitismo que representa um não pertencimento a *esta* comunidade e que passa a ser interpretado como o pertencimento a todas. Mas, neste sentido de desvencilhamento de toda espécie de vínculos terrenos, pertencer a todas é praticamente igual a pertencer a nenhuma, já que os laços naturais que deveriam atá-lo à terra, à pátria, à família etc. perdem sua verdade substancial. Fruto dessa espécie de “individualismo” antigo, que fez com que o homem não se visse mais aferrado a uma comunidade política natural como a *pólis*, mas a uma abstração como a humanidade, o cosmopolitismo abre caminho para o universalismo moderno. No entanto, é apenas a uma religião que não respeita as fronteiras e que afirma a unidade dos homens devido a uma paternidade comum que é reservado o poder de dar o último passo e realizar o que só estava latente nestas doutrinas do bem viver.

Devido ao ceticismo, o cristianismo encontra então as condições que propiciaram a ele se anunciar como a verdade daquilo que só se achava aludido de forma tímida naquelas doutrinas do bem viver. Afirmando que somos todos filhos do mesmo Deus, o cristianismo oferece uma outra espécie de vínculo entre os homens que viria a substituir os já desacreditados laços sanguíneos e naturais por outros que não dependem mais da origem sócio-histórica do indivíduo, de sua vida limitada pela comunidade natural.

O cético é ainda o pagão que se encontra na defensiva contra o mundo. Todo o esforço dos antigos na tentativa de superação do “mundo das coisas” é ainda realizado no interior do “mundo das coisas”. A verdadeira vida apartada da natureza, a interioridade em seu isolamento total, completo, perfeito, a vida verdadeiramente espiritual, esta a Antiguidade não poderia conhecer.

O pagão é ainda um homem preso ao mundo, um homem sensível que rejeita o mundo *no* e *do* interior do mesmo. Como diz Stirner: o Antigo,

como não se consegue libertar do mundo, nomeadamente porque todo o seu esforço se concentra em se libertar, portanto numa *rejeição do mundo* – para o que, no entanto, é necessário que aquilo que se pode rejeitar, e é rejeitado, tem de continuar a existir, porque de outro modo não haveria mais nada para rejeitar –, como assim é, ele alcança quando muito um grau extremo de libertação, e a sua diferença em relação ao menos livre é apenas uma questão de grau. Mesmo que alcançasse o grau de insensibilização terrena que apenas tolera o ciciar monótono da palavra ‘brahma’ ainda assim, no essencial, não se distinguiria do homem *sensível*.⁵⁵

Embora o espírito seja uma herança dos antigos deixada aos modernos, eles se limitaram apenas a engendr-lo. Nas palavras de Stirner, o espírito “nasceu das suas dores de parto”⁵⁶, sem, contudo, conseguirem fazer do espírito espírito efetivo. Na Antiguidade ele era espírito deste mundo, limitando-se apenas a recusá-lo, e, como vimos, tal ato de recusa apenas o prende mais ao recusado devido à necessidade da existência daquilo que é negado. Hegel chamaria esse tipo de atitude de “negação abstrata”.

Será a minha coragem inabalável perante todas as adversidades do mundo, a minha pertinácia e inflexibilidade, espírito no pleno sentido da palavra, só porque o mundo não lhes pode tocar? Sendo assim, esse espírito seria inimigo do mundo, e todo o seu agir se limitaria a escapar a sua dominação!⁵⁷

Portanto, antes de se ocupar só consigo próprio, o espírito não é ainda “espírito livre”. Para tal é preciso um outro tipo de negação, dialética, uma experiência de negação que seja espiritual, que negue ao mesmo tempo em que conserve em outro nível, isto é, é preciso uma autêntica *Aufhebung* bem ao gosto hegeliano. Só então é que o espírito se torna “espírito livre” *no* mundo. Mas isto só os modernos conseguiriam.

Embora a Antiguidade se tenha elevado até as paragens do espírito, ela não adentrou

55 *Idem*.

56 *Idem*, p. 30.

57 *Idem*, p. 31.

seu recinto celeste. Os antigos permaneceram ainda presos a este “mundo das coisas”. Decerto para eles já decadente, no limiar de seu crepúsculo, mas ainda deveras sensível para deixar de exercer influência sobre eles. Por sinal, todas essas doutrinas sucintamente analisadas acima da segunda fase da *libertação do espírito* são consideradas materialistas, o que só indica sua preocupação com as coisas mundanas. Portanto, a sabedoria antiga era antes um saber prático, acerca de como exercer o domínio sobre as coisas, ou como delas se proteger ou como delas tirar proveito. Era, pois, uma tarefa que ocupava apenas o “sentido comum [*Sinn*] ou o sentido apurado [*Scharfsinn*]”⁵⁸, e nada mais que isso. Não possuía a sutileza das preocupações teóricas dos modernos, das intrincadas relações que as idéias estabelecem entre si. Era um saber mundano para ser exercido sobre o mundo. Os antigos bem aguçaram o sentido, apuraram-no e aperfeiçoaram contra o “mundo das coisas”, mas não foram além disso. Por mais sutis e fortes que fossem no uso do entendimento, “que facilmente domina as coisas e as obriga a servi-los, não conseguem encontrar aquele *espírito* ao qual *as coisas em nada interessem*”⁵⁹: ainda se viam muito apegados a elas. Só se torna “espírito livre” aquele que se ocupa consigo próprio. Antes disso, é somente espírito deste mundo, preso à sensibilidade mediante sua inimizade para com a mundanidade. Por mais que queira exercer domínio sobre as coisas, isso só indica seu interesse por elas.

O “espírito livre” no mundo antigo não passa de um estrangeiro. Esse não o compreende, e nem o poderia fazer. Ora, e como poderiam? Os antigos não conheciam sua linguagem. Faltava-lhes algo que a Antiguidade não poderia oferecer. Faltava-lhes a linguagem do espírito. O espírito deles foi incapaz da criação de um mundo próprio, de um mundo espiritual, necessário para que se tornasse espírito efetivo. Mas onde o espírito vai buscar esse novo mundo espiritual sem o qual ele não advém espírito em pleno sentido do termo, quer dizer, não se torna “espírito livre”? Em que lugar senão em si mesmo?

Estamos então diante de um paradoxo: o espírito somente entra em cena quando cria um mundo espiritual, “um reino que não é mais deste mundo”. Sem esse, ele não pode se fazer “espírito livre”. E é somente ao ocupar-se consigo mesmo que o espírito encontra as condições em que pode criar um mundo próprio. Ora, são “as suas criações que fazem dele espírito, e nas suas criaturas se reconhece o criador: é nelas que ele vive, elas são o seu

58 *Idem*, p. 24.

59 *Idem*, p. 25.

mundo”⁶⁰. Portanto, o espírito adquire realidade quando cria e mediante sua criação e a única matéria de que dispõe para criar é ele mesmo. Mas como resolver esse contra-senso: um espírito que, embora ainda não exista, precisa para existir criar um mundo próprio a partir de si mesmo?

Stirner raciocina da seguinte maneira para resolver este mistério: “como o espírito só existe se criar algo de espiritual”, é necessário então observar qual é de fato a sua primeira criação para ver se com isso chegamos a algum lugar. Admitido que concretizada a primeira obra espiritual, o que seguirá será “a reprodução natural” de uma série de criações que constituirá o mundo espiritual – basta então apenas inferi-la. Contudo, “a primeira criação [...] tem de sair ‘do nada’, isto é, para a concretizar, o espírito dispõe apenas de si próprio; ou melhor, nem de si próprio dispõe, tem de se criar a si próprio: por isso a sua primeira criação é ele próprio, *o espírito*”⁶¹, conclui Stirner. Ou seja, o espírito só surge ao modo da autocriação. Isto quer dizer que o espírito deve primeiro pôr-se a si mesmo, pois só nesse ato ele vem a ser espírito. Mas, como se dá esta autoposição? No ato mesmo de sua *revelação*. É preciso, portanto, que o espírito *fale por si mesmo* para que ele surja. O espírito “tem de se revelar, e as palavras que pronuncia, as revelações em que se desvela, são o *seu mundo*”⁶². Stirner diz que, por mais místico que isso possa parecer, basta se apegar a exemplos triviais do cotidiano para ver o quanto isso nada tem de absurdo. Dirigindo-se ao leitor, o filósofo indaga:

serás tu um ser pensante antes de pensares? Ao criares o primeiro pensamento, crias-te a ti próprio, o pensador; [...]. Não será o teu cantar que te faz cantor, o teu falar que te faz ser falante? Então também só a produção de algo espiritual te torna espírito. ⁶³

Do mesmo modo se dá com o espírito: ele se revela no ato de sua auto-enunciação como as “boas novas”. Ou seja, em analogia com o falante, o espírito só adquire realidade quando *fala por si próprio*. Stirner diz que o espírito “nasceu das dores do parto” dos antigos, “mas eles próprios não conheciam a linguagem do espírito, apenas puderam dá-lo à luz, mas era

60 *Idem*, p. 31.

61 *Idem*, p. 33.

62 *Idem*, p. 31.

63 *Idem*, p. 33.

ele próprio que tinha de falar”⁶⁴. Mas fala a quem? Quem é capaz doravante de entender uma língua até então desconhecida? Veja bem: o espírito se fez carne e osso, mas os antigos não o entenderam, por isso o assassinaram. No seu sepulcro não entrou sozinho. Junto a seu corpo levaram envolta sob a mortalha toda a Antiguidade. E após o luto de três dias amanheceu uma nova era. E, quando falou, falou àqueles que podiam agora ouvi-lo: era espírito efetivo falando a homens renovados, ao reconhecer diante deles a nova verdade que suplantou o mundo ao vencer a morte. E será concebível um exemplo mais radical de superação da natureza que este? Logo, só o “‘Deus encarnado, o filho do homem’ *pronuncia pela primeira vez a palavra* segundo a qual o espírito, isto é, o Deus, não tem relação com as coisas e o fazer terrenos, mas apenas com o espírito e as relações espirituais”⁶⁵. O espírito de agora em diante fala para os seus, para aqueles que são capazes de entendê-lo, pois adentraram a terra pátria desta nova verdade que se (auto)anuncia: a consciência-de-si. Lê-se em *O Único* que “é este o resultado do gigantesco trabalho dos Antigos: o ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligação e sem mundo, como *espírito*”⁶⁶. Doravante são eles Modernos e é com eles que nos ocuparemos em seguida.

1.3 Os modernos

Para Max Stirner, Modernidade e cristianismo são praticamente sinônimos. Caberia a nós a pergunta se é a Modernidade cristã ou o cristianismo moderno. A resposta a essa indagação inicial pode nos conduzir a uma compreensão mais exata sobre o que Stirner entende mais precisamente por cristianismo e, conseqüentemente, por Modernidade.

É interessante notar que a parte do livro intitulada “Os Modernos”, onde o filósofo se propõe um discurso sobre a Modernidade, começa com uma citação do “Novo Testamento” em que se lê: “se alguém é em Cristo, é uma *nova criatura*, o antigo passou, vede, tudo se tornou novo”⁶⁷. Tal afirmação, tomada de empréstimo dos Evangelhos, só pode nos conduzir à conclusão de que é o cristianismo que antes de tudo é moderno. Ele

64 *Idem*, p. 30.

65 *Idem*.

66 *Idem*, p. 24.

67 *Idem*, p. 28.

representaria para o filósofo uma mudança substancial nos objetivos, planos, desejos, pontos de vista, princípios etc. outrora perseguidos⁶⁸. O cristianismo é a novidade que por meio de si tudo renova. Com relação à época superada, ele é uma oposição já prefigurada na dialética que descrevi acima. Todo o esforço da Antiguidade resultou na não-verdade do “mundo das coisas”. Por conseguinte, o cristianismo é meramente essa não-verdade herdada, mas conscientemente afirmada em verdade do espírito.

Stirner qualifica o cristão como “o inovador revolucionário” ou “o herdeiro desrespeitador”. Ao assim proceder, evidencia a diferença opositiva com relação à Antiguidade. Se anteriormente o mundo era tido por verdade, ao chegar à sua não-verdade, os antigos criaram as condições para que, de agora em diante, o espírito se afirme como verdade. No entanto, num caso como no outro, não se pode esquecer do complemento stirneriano, que aqui assume um certo tom profético: “uma verdade a cuja não-verdade eles procuraram chegar, e por fim chegaram”⁶⁹.

Na análise da Antiguidade ela é vista como portando em si mesma o princípio de sua superação. Agora não poderia ser diferente. Na Modernidade podemos identificar uma busca pela não-verdade do espírito tal como antes se notava uma busca pela não-verdade do mundo. Em ambos os casos fica patente o princípio corrosivo que as fará soçobrar em seu nada: *a auto-afirmação*. Mas se esse princípio na Antiguidade acaba por engendrar o espírito como seu nada, agora se tem como resultado de todo o processo de negação o *Eu Único*⁷⁰.

Stirner faz questão de ressaltar um paralelo entre o processo de superação da Antiguidade e este que está em pleno desenvolvimento na Modernidade. Algo semelhante àquilo que era denominado de *libertação do espírito* é visto, portanto, em franco desenvolvimento no seio desta nova era. Em analogia com àquele outro, bem poderíamos chamar este de processo de *libertação do eu*.

Da mesma forma que o *entendimento* e o *coração* tiveram o começo de sua libertação das peias mundanas, respectivamente, com os sofistas e com Sócrates, na Modernidade são evocados os humanistas renascentistas (o maquiavelismo, o Novo Mundo, a invenção da imprensa etc. exemplificam para Stirner o período em questão) e os

68 Devemos ter sempre em mente que é sobre a análise desses termos que todo o criticismo stirneriano se desenvolve. Cf. *supra* pp. 24 e seguintes.

69 *Idem*, p. 28.

70 Cf. “Considerações finais”, pp. 134 e seguintes, onde essa idéia é melhor desenvolvida.

reformadores da Igreja para tal feito – principalmente Lutero.

Com o período do humanismo é o entendimento que se liberta. Liberta-se dos *dogmas cristãos*. Um “levante *sofista*” então se configura ao se romperem os grilhões que impediram por longos séculos o aperfeiçoamento do entendimento. Mas, para os novos sofistas, “se o coração se mantiver na fé cristã, não há razão para o entendimento não desfrutar de seus prazeres”⁷¹. À Reforma coube de resto a purificação do coração de seu substrato cristão. Com ela, tal como outrora com Sócrates, o coração foi novamente levado a sério⁷². Curiosamente, dá-se assim para Stirner ao mesmo tempo o ápice do cristianismo e o início do processo de degeneração da Modernidade. Sendo por esta razão a Reforma um marco importante para o diagnóstico de época elaborado por Stirner, haja vista que com ela a Modernidade propriamente toma traços dignos de si. Poderíamos nos perguntar: por que motivo Stirner viria na decrepitude da Modernidade uma convergência com a completude do cristianismo? Para entender isso, é preciso antes ver o que realmente está em questão.

Para o filósofo, o cristianismo não é só aquilo a que chamamos trivialmente de religião, mas todo um modo de vida baseado em alguns pressupostos. O principal deles é a *liberdade do espírito*. Fiquemos só com este, pois ele nos basta. Do mesmo modo que no início do cristianismo foi preciso ter diante de nós o espírito encarnado em sua presença imediata, embora singular, para nos convenceremos de sua efetividade, os modernos também o querem materializado diante de si, porém o querem em sua universalidade.

Os modernos se aperceberam de que, enquanto tiverem mediadores entre eles e o espírito, o espírito é ainda imperfeitamente livre. Quer dizer, é apenas espírito desfrutando de uma liberdade abstrata. Ou seja, os modernos concluíram que o espírito só realiza completamente a sua liberdade – o mesmo que dizer efetivamente – ao eliminar as mediações que ainda o apartam do convívio entre os homens. Mediações estas que ainda o mantêm distanciado, recluso em seu aspecto meramente abstrato. Os mediadores representam um entrave ao anseio moderno pelo espírito em sua universalidade concreta. Eis, portanto, a razão da afirmação stirneriana de que os modernos vivem em função do desejo de concretizar o ideal, ou que vivem com a nostalgia da encarnação, pois é preciso que o espírito, para que seja realmente livre, seja livre *no mundo* e não à parte dele⁷³. Ora, e

⁷¹ *O Único*, p. 28.

⁷² Cf. *Idem*.

⁷³ *Idem*, p. 31.

como poderia ser diferente, se a encarnação ou a realização do ideal só ocorre quando o espírito ganha efetivamente uma dimensão prática imediata, isto é, só quando ele é trazido imediatamente a nós por meio da destruição de seus velhos mediadores? E é isso o que faz a Reforma, depois a Revolução Francesa e, por último, a filosofia alemã – bem representada pela figura de Feuerbach, seu desaguadouro.

Para Stirner, o cristianismo se realiza contraditoriamente mediante uma libertação total do espírito conquistada ao libertar tanto o entendimento quanto o coração de seus laços cristãos. Digo que o cristianismo se completa porque se conquista para ele a plena liberdade do espírito, tão intencionada desde seus primórdios, com o *coração* sendo purificado ao se desprender de todo conteúdo determinado oferecido pelo cristianismo católico, exterior e materialista.

O coração, de dia para dia cada vez menos cristão, perde o conteúdo que o mantinha ocupado, até que por fim mais não lhe resta do que uma cordialidade vazia, todo o amor ao próximo na sua forma mais geral, o amor dos homens, a consciência da liberdade, ‘a consciência de si’.⁷⁴

O que resta então desse processo todo de purificação do coração é apenas uma cordialidade desinteressada que Stirner não se atrasa em equiparar ao “interesse teórico”. Uma espécie de “participação teórica, interesse no humano enquanto humano, e não na pessoa”⁷⁵. Com este formalismo, equivalente ao *desinteresse*, bem presente em todas as esferas sociais da Modernidade como um valor a ser mantido e perseguido, criam-se as condições para a plena institucionalização do cristianismo. Acontece então que o singular, a pessoa individual, com seus preconceitos, sua privacidade, sua opinião, em suma, com sua propriedade-própria (*Eigenheit*), aos olhos do cristão reformado torna-se apenas um *egoísta*: nada há em sua particularidade concreta para ser amado ou reconhecido. A consequência disto são as mais desastrosas possíveis para o indivíduo.

A cordialidade pura, esse forma geral do amor ao próximo, ganhando gradualmente mais espaço, força os homens somente a se ocuparem com aquilo que a ela seja aparentado: o absoluto, a idéia, o amor genérico do homem pelo homem etc. Como só existe interesse

⁷⁴ *Idem*, p. 29.

⁷⁵ *Idem*.

teórico com relação a *idéias*, Stirner então conclui que “o cristão ama apenas o espírito – mas onde é que está o indivíduo que realmente seja espírito e nada mais”⁷⁶, ninguém o sabe...

Com o que já foi exposto, fica fácil entender porque a Modernidade segue a mesma dialética já explorada antes. Do mesmo modo que Antiguidade ao radicalizar o desejo de se libertar dos limites objetivos do mundo por apego à vida engendrou a negação da própria vida ao dar a luz ao espírito, a Modernidade, também a fim de alcançar a verdadeira liberdade espiritual, ao espiritualizar todo o real, põe os modernos diante do limiar da dissolução do espírito, isto é, ao saber de sua vacuidade. Stirner diz que “levados até este ponto extremo da cordialidade desinteressada, teremos finalmente de nos dar conta de que o espírito, a única coisa que o cristão ama, não é nada, ou então que o espírito é... uma mentira”⁷⁷.

A liberdade espiritual é meramente uma liberdade em seu sentido negativo, isto é, uma liberdade *de* e não, como gostariam os modernos, uma liberdade *para*. O pressuposto desse tipo de liberdade, e a sua conseqüência necessária, só podem ser o desprezo por tudo aquilo que é mundano. Mas não só: o espírito, este “escravo liberto do além”, nutre apenas um interesse por si mesmo. Quer por isso a todo custo “fundar um reino próprio”, no qual possa ser realmente livre. Vê então como necessário impingir a marca de sua presença em tudo para ser “tudo em tudo” e com isso só reconhecer a si mesmo nas coisas. O espírito, raciocina nosso filósofo,

como se limitou a *afastar-se* do mundo para se transformar num ser *dele liberto*, sem verdadeiramente o destruir, o mundo continua a ser para ele um obstáculo inamovível, um ser de descrédito; e como, por outro lado, não conhece nem reconhece nada que não seja espírito e espiritualidade, está condenado a viver eternamente com a nostalgia da espiritualização do mundo, ou seja, com o desejo de o libertar da ‘ignomínia’. É por isso que ele, como um jovem, anda por aí possuído de planos de salvação ou melhoramento do mundo ⁷⁸.

Ou seja, a liberdade espiritual, por consistir numa relação com o mundo de outra ordem,

76 *Idem*.

77 *Idem*.

78 *Idem*, p. 30.

resume-se no empenho do espírito em dele se tornar liberto. No entanto, uma atitude negativa de afastamento não é o suficiente. O mundo continua lá, inamovível. Ora, o espírito quer ser livre *no* mundo. É preciso então que ele seja espiritualizado – o mesmo que dizer: racionalizado – para não representar mais perigo à tão ansiada liberdade espiritual. Uma relação de domínio decorre de forma lógica: o mundo é apenas um *nome* para a totalidade de entes individuais, logo são eles que devem ser enquadrados sob uma rubrica geral para melhor ser dominados, algo que a racionalidade metafísico-cristã moderna bem sabe fazer.

Esse processo de racionalização tem sua forma sublimada na idéia de Deus. Quem é Deus? Responderia Stirner: “Deus é Espírito, Deus é a Verdade”. Ou melhor, nada mais do que a velha herança dos antigos. Eles, no afã de se libertarem do destino imposto pelo mundo, mostraram que seu agir era uma “sabedoria do mundo”, uma tentativa de se chegar ao que estava por detrás das coisas para lá encontrar proteção. Pois bem, ao chegarem aí, nasce desse esforço de séculos “Deus, o dominador do mundo” (*Weltüberwinder*)⁷⁹, aquele que se mostrou acima da natureza – o mito da criação a partir do nada é uma forma concisa da crença na nulidade da natureza diante de plenipotência do espírito.

Um esforço aparentado com o dos antigos podemos encontrar aqui entre os modernos. Mas se lá era a sabedoria do mundo, conquistada a duras penas, aqui é a sabedoria divina, a teologia, que se ocupa com o conhecimento do espírito. Em analogia com aquela sabedoria antiga, a teologia quer também saber o que está por detrás da herança legada a nós pela Antiguidade.

A teologia é descrita por Stirner como uma “atividade espiritual” que explora as “profundezas da divindade”. Apoiando-se na etimologia da palavra correspondente em alemão (*Gottesgelehrtheit*) para teologia, de origem latina, induz a que vejamos em todo o empenho filosófico-científico moderno apenas uma *sapiência* acerca da *divindade*, para se concluir no final em favor de uma única tese: tudo não representaria mais do que o espírito em sua plena tomada de consciência-de-si.

Stirner, para quem a filosofia alemã não passa de teologia, ou mesmo de uma mera conseqüência desta, vê que as “mais recentes investidas contra Deus” da filosofia contemporânea alemã (representada por Feuerbach, Bruno Bauer e seus consortes) não

⁷⁹ *Idem.*

passariam de um “estrebuchar da ‘sapiência divina’, ou seja, insurreições teológicas”⁸⁰, uma vez que os filósofos alemães, ao negarem Deus, ainda o fazem dentro dos paradigmas da cristandade, não passando, por conseguinte, de uma negação teológica do cristianismo, tal como outrora a negação céptica do mundo fora feita em nome do bem viver mundano⁸¹.

Poderíamos aqui fazer uma indagação impertinente a Stirner: se a sua filosofia não se enquadraria também nisso que ele critica. Certamente ele responderia que não. Até diria que toda essa *via dolorosa* percorrida pelos Modernos, melhor seria dizer: pelo espírito moderno, foi necessária. Mas não é mais preciso continuar por esse caminho de dor. O cristianismo ao negar a si mesmo se completa. A filosofia alemã, por ser a negação cristã do cristianismo, é por isso também sua realização e a plena tomada de consciência-de-si por parte do espírito, só faltando a ele sua auto-realização prática – não é fortuita toda a preocupação dos jovens hegelianos com a *práxis*... No entanto, tudo isso, para Max Stirner, abre caminho para uma real negação do cristianismo.

Por ser a filosofia jovem hegeliana ainda porta voz do espírito absoluto, ela cria, sem se aperceber, as condições propícias e ideais para a negação real do cristianismo, mediante, conseqüentemente, a sua própria negação. Somente uma filosofia autenticamente anticristã e antiteológica, tão radical a ponto de recusar o próprio pensar, pode completar a tarefa de dissolução do cristianismo. Qual seria esta? Obviamente a de Stirner! Por quê? Pois é ela a única que toma consciência da nulidade do espírito ao enxergar, sem ser teológica, que por detrás dessa herança dos antigos, tão trabalhada e aperfeiçoada pelos modernos, encontra-se o *eu*, único e egoísta, em sua plena concretude; um ser no mundo e não fora ou acima dele; um ser imbricado totalmente entre as coisas, que por certo é também dotado de espírito, mas de um de que é o proprietário ao reconhecer sua corporeidade e unicidade existencial. Mas o caminho até esse saber de si é repleto de sofrimento. O eu deve antes passar por um longo processo de aprendizado histórico, de espoliação e expropriação, para só então ter a oportunidade de afirmar: “*Eu* já não sou mais um miserável, mas fui-o”⁸².

Stirner aborda a Modernidade ainda por um outro ângulo. Um novo e complementar esquema triádico é elaborado para dar conta com mais precisão da marcha histórico-

80 *Idem*.

81 Cf. *supra*, p. 34.

82 *O Único*, p. 114.

fenomenológica da humanidade. Embora respeite a mesma lógica dialética e seja uma mera substituição de termos, Stirner se vale dessa nova trama conceitual para caracterizar as supressões no interior de uma mesma fase⁸³. Como nesse momento do livro o interesse do filósofo está voltado para produzir um diagnóstico crítico e filosófico da Modernidade, Stirner quer indicar as razões do conservadorismo do homem moderno. Recorre para isso às origens do que denomina de nosso “caráter mongol” e o encontra no processo civilizatório, quando os homens criam para si uma segunda natureza a fim de se protegerem dos imprevistos da primeira. Por influência de Feuerbach, que diz que “a cultura não tem outro objetivo que criar um céu terreno”⁸⁴, Stirner afirma que os homens no momento de seu acultramento produziram para si um *céu*.

O “caráter mongol” seria então o resquício do medo da natureza e designaria a sujeição à razão por desejo de amparo. Além do mais seria também o responsável por toda reformulação da dominação (lembramos da Reforma e da Revolução Francesa, Stirner parece ter estes dois fatos em mente), e não a sua real destruição. O filósofo escreve: “a reflexão histórica de nosso mongolismo, que trago aqui de forma episódica, não é apresentada com pretensões de muito rigor e solidez, mas porque acho que pode contribuir para esclarecer o resto”⁸⁵. Então, sem muito rigor e solidez e de forma episódica, Stirner diz que a “história universal” deve-se exclusivamente ao nosso egoísmo (a auto-afirmação) e parece ter percorrido duas fases. Na primeira foi preciso esgotar nosso caráter inato que é representado pela Antiguidade, “o tempo da dependência das coisas”. Na segunda é necessário “pôr fim de forma terrível” a nosso caráter mongol, que “corresponde ao tempo da dependência dos pensamentos, a era *crístã*”⁸⁶. Nestas duas fases há em comum um fato: o estático e o substancial são privilegiados em detrimento do eu. Seja o *não-eu* o mundo ou o espírito, não importa, a dura objetividade e positividade deles são preservadas. Embora o eu sempre progrida em direção a si mesmo motivado pela auto-afirmação, o que há no eu

83 Segundo Arvon, Stirner elabora aqui um novo “esquema histórico” justificado pela forma pouco disciplinada com que *O Único* é composto, já que é formado por notas variadas tomadas independentemente uma das outras. Ainda, de acordo com o comentador, no primeiro esquema evidencia-se a influência de Feuerbach, neste a de Hegel. Cf. ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Presses Universitaires de France, Paris, 1954, p. 63. Em minha opinião, o que se vê neste novo esquema triádico empregado por Stirner é apenas uma tentativa de descrever com mais precisão a progressão dialética, principalmente aquele em desenvolvimento no interior da Modernidade, portanto nada de muito diferente do que já tinha sido feito é aqui realizado.

84 FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, op. cit., p. 258.

85 *O Único*, p. 59.

86 Cf. *Idem*.

moderno ainda de resquício do mongolismo falseia as incursões negativas da eguidade e retarda a derrubada final do Tien, o céu mongol da cultura.

Stirner nos diz que, “na sua primeira e mais incompreensível forma, a moralidade (*Sittlichkeit*) apresenta-se como *hábito*. Agir de acordo com os usos e costumes do país – é isso que se chama agir moralmente”⁸⁷. Disso se depreende o porquê de toda e qualquer forma de inovação correr o risco de ser considerada um crime, um “delito merecedor de pena de morte”, pois se deve tão-somente permanecer fiel aos velhos hábitos e costumes, sem os contrariar para não trazer sobre si o ódio de seus concidadãos. Há uma razão bastante empírica para isto. “O hábito corresponde a uma ‘outra natureza’, que separa e liberta o homem da sua natureza primeira e original ao protegê-lo da arbitrariedade desta”⁸⁸. Ou seja, para Stirner, esta segunda natureza é uma espécie de morada que o homem constrói para se proteger da “pressão das coisas e do mundo”. Corrompê-la é equivalente a destituir os homens da proteção de seu lar e submetê-los todos ao acaso e arbitrariedade do mundo exterior. É o mesmo que destituí-los de seu *céu*:

Afinal “o céu” não tem outro sentido que não seja o de ser a verdadeira pátria do homem, onde nada de estranho o poderá determinar e dominar, onde nenhuma influência das coisas terrenas o aliena, em suma, onde as escórias deste mundo são deitadas fora e tem fim a luta contra o mundo [...]. Na escada da cultura ou da civilização a humanidade sobe, assim, o primeiro degrau apoiando-se no hábito; e como imagina que, ao fazer a escalada da cultura, está também a subir ao céu, ao reino da cultura ou da segunda natureza, acaba por subir realmente o primeiro degrau da... escada para o céu.⁸⁹

Daí tanta importância atribuída à tradição. Ora, os velhos hábitos e costumes são cultuados e defendidos porque servem aos indivíduos de critério normativo pelo qual eles se guiam na vida. Sem tais regulamentos estariam desorientados e poderiam facilmente ser pegos por algum imprevisto. Os usos tradicionais favorecem assim que os indivíduos não sejam abalados em seu ânimo, pois ao viver segundo a moralidade, sabem sempre como se comportar e não serão pegos desprevenidamente e incomodados na sua paz celestial. Sem

87 *Idem*, p. 60.

88 *Idem*.

89 *Idem*.

este apego aos usos e costumes, eles teriam de correr os riscos de uma ação que se orienta somente pelas circunstâncias, mas, como temem a angústia da escolha livre e sem sentido pré-definido, preferem se submeter a uma ordem inamovível de mandamentos espirituais certos e seguros.

Num nível mais avançado da cultura, esta atividade que se forja sobre e a partir de um “pressuposto estático”, de “uma *hipótese* intocável”, “merece o nome de científica”⁹⁰. Modernamente, comportamentos que se guiam por critérios positivos, sejam eles derivados “cientificamente” e com precisão cirúrgica da razão, da essência humana ou de Deus, recebem curiosamente o nome de comportamento moral. Até há uma disciplina que se ocupa disso: a Ética. Como diz Stirner, “a era cristã não saiu do positivo, ou seja, da ‘liberdade limitada’, da liberdade ‘adentro de certos limites’”. Os modernos estão, devido a seu traço oriental, ainda afundados em regulamentos. O conservadorismo segue-se como conseqüência.

Os antigos empreenderam uma laboriosa luta contra o mundo das coisas, e desse esforço de séculos construíram para si um céu. Os modernos se propuseram uma tarefa oposta. Durante muito tempo procuraram o fundamento daquele reino espiritual. Ora, o que indica este esforço moderno senão o desejo secreto de tempestear o céu da moral? Tal titanismo próprio do egoísmo, devido ao que há ainda no homem moderno de mongol, apenas faz com que sua ação se limite a

revolver desde o fundo as instituições humanas, para criar outras, melhores, sobre o terreno limpo, corromper toda a moral, para pôr em seu lugar uma outra, nova e melhor. [...] Só assalta o céu para criar outro céu, ataca um velho poder para legitimar outro: a única coisa que faz é... *melhorar*. Apesar disso, a meta final, ainda que se perca de vista a cada nova tentativa, é a da queda real e definitiva do céu, da moralidade, etc., em suma, do homem que se sente seguro apenas contra o mundo, do isolamento ou da interioridade do homem. [...] Mas também este isolamento celeste tem de ser quebrado, e o verdadeiro objetivo do titanismo, do ataque ao seu é... a queda do céu, a sua destruição.⁹¹

Ou seja, o desejo reformista e de melhoramento do mundo são manifestação do

90 Cf. *Idem*.

91 *Idem*, p. 61.

conservadorismo do homem moderno. Deste modo, ele se limita apenas a reafirmar o que queria negar, “um *postulado*, um princípio universal, um céu. É inimigo jurado do céu, mas constrói diariamente novos céus: sobrepondo céus a outros céus, acaba apenas por esmagar uns com os outros”⁹². Portanto, enquanto estiver preso ao poderio da objetividade estática da substância, seja ela entendida como sujeito ou não, toda sua ação negadora resultará sempre numa afirmação de positivities de outra ordem.

1.4 Considerações gerais sobre o capítulo.

Como podemos notar, encontramos presentes nestes trechos iniciais de *O Único* muitos dos momentos da consciência-de-si descritos por Hegel na *Fenomenologia*. Embora traduzidos em linguagem stirneriana, os momentos realizam funções, senão idênticas, pelo menos bem próximas àquelas atribuídas pelo filósofo. E esse é o caso, por exemplo, da auto-afirmação, cujo lugar no texto e a função que exerce na passagem da infância à juventude, ou da consciência aferrada às imediatidade das coisas à consciência-de-si, faz lembrar o momento do reconhecimento. Porém, como já aludi em nota, a escolha do conceito de auto-afirmação esconde uma tomada crítica de posição de Stirner quanto às implicações do reconhecimento.

De forma sumária, eu poderia dizer que tal posicionamento crítico stirneriano acerca do reconhecimento está intimamente ligado ao repúdio do filósofo ao Estado. Stirner não compartilha do entusiasmo hegeliano que via emergir do fim da dialética do senhor e do escravo “‘o reino da liberdade’, que se caracteriza no Estado de Direito”. “Para Stirner, a servidão não desaparece com a criação do cidadão moderno”⁹³. Ela apenas mudou de figura, ficando legitimada e escamoteada pelo Direito. Ora, o Direito é a institucionalização do poder de um certo agrupamento de indivíduos: os proprietários, que com a Revolução Francesa se universalizou, submetendo todos os demais a si⁹⁴. Esses “consideravam-se

92 *Idem*.

93 MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”. Posfácio de *O único e a sua propriedade*. Antígona, 2004, p. 303.

94 Cf. *O Único* p. 87.

‘homens’, e como tal quiseram ser vistos”⁹⁵, como escreve Stirner. Com essa afirmação, o filósofo assinala que a luta que foi travada pelos liberais a fim de serem estimados e reconhecidos como *homens* teve como resultado a instauração revolucionária do Estado Moderno de Direito, com o que acreditavam adquirir a *liberdade* e serem finalmente considerados como *iguais*. Crença que a seu modo impulsionou todo o desenvolvimento posterior do liberalismo em suas diferentes feições (político, social e humano)⁹⁶.

Para Stirner, a postulação do homem como conceito normativo foi o que condicionou o ímpeto revolucionário e reformador dos liberais. Para eles, o descompasso que existia entre o modo como os indivíduos eram tratados sob o Antigo Regime e aquilo pelo qual gostariam de ser vistos, isto é, reconhecidos, ou, em outras palavras, a inadequação entre o conceito que eles formaram de si mesmos e a realidade social em que viviam deveria ser superada. Foi essa idéia a força motriz da institucionalização violenta do conceito de homem na forma de Estado. Stirner, parafraseando os liberais, escreve: “quem nos reconhecer como homens e nos proteger do perigo de sermos tratados de forma desumana, a esse veneramo-lo como nosso protetor e patrono”. A alusão feita aqui é clara. Ela se refere àquilo que garante a humanidade daqueles que se reconhecem reciprocamente como homens: o Estado. Isso fica bastante evidente na continuação do texto, onde lemos:

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* ⁹⁷.

Assim, para Stirner, o Estado aparece como o resultante de uma luta que foi travada pelos liberais para que fossem cabalmente reconhecidos como homens⁹⁸. Ou seja, o reconhecimento mútuo dos burgueses como homens teve no Estado a sua materialização.

95 *Idem*, p. 82.

96 Quanto a isso cf. “Os Livres”, onde Stirner discorre sobre a função do conceito de homem na elaboração do discurso dos liberais.

97 *O Único*, p. 83.

98 Segundo Kojève, na opinião de Hegel, “o homem nada mais é que o desejo de reconhecimento e a história é o processo da satisfação progressiva desse desejo, que está plenamente satisfeito com e pelo Estado universal e homogêneo (que, para Hegel, era o império napoleônico)”. KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, EDUERJ, Contraponto, 2002. p. 439.

Ele é, pois, a institucionalização do desejo liberal de serem estimados pelo valor que eles se atribuíam na crença de que no e pelo Estado a realização de sua pretensão de igualdade e de liberdade encontraria vez. Fica evidente que a burguesia, por meio da Revolução, procurou institucionalizar um padrão de medida e valoração que pertencesse claramente a sua essência, e isso ela fez ao universalizar-se em *nação*⁹⁹. Para os liberais, “o homem autêntico é a nação”, por isso proclamam:

dedicai-vos totalmente ao homem autêntico, à nação ou ao Estado. Assim, sereis reconhecidos como homem e tereis tudo o que ao homem é dado; o Estado, o homem autêntico, dar-vos-á o direito a participar no que é seu, conceder-vos-á os “direitos humanos”: o homem concede-vos os seus direitos¹⁰⁰.

Portanto, ao se reconhecer o Estado (ou a nação) como o “homem autêntico” o indivíduo imediatamente se torna também digno de sua graça: o Direito. Com isso, o indivíduo passa também a ser reconhecido como um cidadão, desfrutando conseqüentemente de todos os antigos privilégios do terceiro estado – tornado agora Direito – e que lhe cabe enquanto homem. Notem, no ato de reconhecimento o indivíduo adentra o reino da totalidade humana, da universalidade da essência institucionalizada, e adquire com isso reconhecimento na forma de cidadania.

É preciso dizer que a crítica stirneriana aponta aqui em duas direções. Uma delas vê no reconhecimento uma ocasião para o espírito (o homem) se autodescobrir no *outro*. Ou seja, a crítica vê o espírito reduzir o outro a si mesmo. Esse é o elemento narcísico do reconhecimento. A outra, identifica na exigência de reconhecimento implícita a idéia de que se deve antes reconhecer para só então ser reconhecido de forma válida. Quanto a isso, em certo sentido, é significativo o exemplo dado pelo senhor na dialética da servidão. (Como se sabe, o senhor tem a instabilidade de sua posição fundada no reconhecimento daquele que ele não reconhece.) Esse é o elemento servil.

Portanto, reconhecer é atribuir valor, é valorar algo, legitimá-lo, aceitá-lo etc.; ser reconhecido é, no essencial, ser aprovado, valorado por esse algo. É ainda, e

99 Stirner escreve que a burguesia, o terceiro estado, “decidiu que não queria continuar a ser e a ser visto como um *estado social* entre outros, preferindo transfigurar-se e universalizar-se sob a forma de ‘nação’”. *O Único*, p. 87.

100 *O Único*, p. 83.

principalmente, ser reduzido a ele. Assim, o indivíduo na luta por reconhecimento, ao querer ser valorado por aquilo que antes julga de valor, quer ser reconhecido pelo que primeiro reconhece, e só o consegue naquilo que possui de reconhecível: sua humanidade. Eis a explicitação do mecanismo da dominação: se eu reconheço, por exemplo, Deus como o único capaz de me reconhecer, valoro o seu modo de valorar, com isso me subordino a seus mandamentos, pois quero a sua aprovação, tornando-me então num devoto. O mesmo vale para o homem, ou para toda e qualquer entidade estranha e acima de mim, inclusive e principalmente o Estado, do qual passo a ser seu leal cidadão.

Essa minha opinião de que para Stirner o reconhecimento é constitutivo do poder do Estado é de certo modo compartilhada por David Leopold. Segundo o que escreve em sua introdução ao *Único*, a caracterização stirneriana da relação entre o indivíduo e o Estado alude, quanto à escolha do vocabulário – para mim também quanto à forma –, à “Dialética do Senhor e do Escravo”. Diz ainda que Stirner ao promover “o momento hegeliano do ‘reconhecimento’” como fundamento “das origens do poder do Estado resulta no que poderia ser chamado de uma sociologia idealista”¹⁰¹. Algo de que não posso discordar, embora eu não discorde com ressalvas¹⁰². Entretanto, Stirner não elabora essa sua teoria do

101 Cf. LEOPOLD, D. “Introduction” in: Max Stirner *The Ego and Its Own*. Cambridge university press, 1995, p. XXVII.

102 Stirner, por exemplo, após argumentar que o Estado só subsiste enquanto houver uma “vontade dominante”, uma “vontade geral”, que recalca a “vontade própria”, isto é, depois de concluir que “o Estado não é imaginável sem dominação (*Herrschaft*) e opressão (*Knechtschaft*) (sujeição) (*Untertanenschaft*)” de seus cidadãos, escreve: “Quem tem que contar com a ausência de vontades dos outros [Stirner bem poderia ter dito aqui: quem tem que contar com o *reconhecimento* de outro] para subsistir é apenas um produto imperfeito deles, tal como o senhor é um produto imperfeito do escravo (*Diener*)” (*O Único*, p. 156). No entanto, é preciso dizer que Stirner não vê o Estado fundado somente na ausência de vontade de seus cidadãos ou no reconhecimento que se tem deles, o filósofo identifica a propriedade também como fundamento de seu poder. A relação entre *poder e propriedade* é cara a Stirner. Isso indica, a seu modo, que ele não é tão idealista quanto parece à primeira leitura. Ao revelar que existe uma relação necessária entre poder e propriedade e que tal poder é o que tem sua expressão alienada no Direito, ele demonstra qual é a verdade da relação entre proprietário e não-proprietário dentro do Estado Moderno: ela é uma relação de dominação legitimada juridicamente. Ademais, o exemplo da Revolução Francesa, para ele, é bastante eloquente quanto à importância da propriedade. Sobre o papel da propriedade na deflagração da Revolução cf., por exemplo, *O Único*, p. 84, onde Stirner escreve que na Revolução os burgueses perceberam que, ao serem convocados pelo governo a concederem o que estava em suas mãos (a propriedade), tomaram consciência que eram eles os verdadeiros proprietários. Ora, como um governo que precisa que alguma coisa lhe seja concedida (seja essa coisa vontade, propriedade ou *reconhecimento*) pode ainda ser considerado absolutista? Assim a *ilusão* de um governo absoluto se desfez. Aqueles que até aí haviam sido meros súditos se viram então como *senhores proprietários*. Eis como consequência a Revolução de 1789. Assim, o sistema jurídico que se seguiu teve apenas uma finalidade: ele visou legitimar as próprias consequências da Revolução, sendo, por isso, tão-somente a expressão generalizada do poder daquele grupo social que com ela universalizou-se, e que ao fazer isso, alienou de si o poder de ser o proprietário, convertendo esse mesmo poder em Direito contra os privilégios feudais. O interessante é que razões semelhantes serão apontadas também como possíveis causa da derrubada do Estado Moderno. Stirner, em certa altura de seu livro, argumenta que basta aos trabalhadores

fundamento subjetivo do poder do Estado ao acaso. Ela é consequência da leitura que faz do próprio Hegel. Este, por exemplo, em um certo momento de sua *Enciclopédia* diz que “a luta do reconhecimento, e a submissão a um senhor, é o *fenômeno* do qual surgiu a vida em comum dos homens, como um começar dos *Estados*”¹⁰³. Mesmo que para Hegel isso apenas denote sua origem fenomênica – já que o Estado dará conta da desigualdade e da falta de liberdade mediante o reconhecimento recíproco de seus cidadãos sublimado no Direito –, não deixa de oferecer subsídios teóricos para a crítica stirneriana ao reconhecimento, principalmente pelo fato de mostrá-lo como constitutivo da vida social. Ora, como eu disse logo acima, Stirner não vê a sujeição sendo superada mediante o Estado de Direito, ela apenas mudou de rosto, uma vez que o social é constituído pela alienação de seus membros, algo por si suficiente para que o filósofo não aceite as premissas implícitas no reconhecimento.

De acordo com Robert R. Willians,

o reconhecimento para Hegel é a ação e o processo pelos quais o social em si mesmo é constituído, seja como desigualdade na relação senhor/escravo, seja como igualdade no reconhecimento recíproco e na vida ética. [...] O reconhecimento só pode vir à tona através de uma ação interligada e bilateral que renuncia à coerção e supera a relação senhor/escravo. Para Hegel, o reconhecimento implica a mediação intersubjetiva da consciência da liberdade, e o espírito é o resultado da autonomia mediada¹⁰⁴.

Mas é exatamente com isso que Stirner não pode concordar. O espírito, fruto do

aperceberem-se como reais proprietários daquilo que produzem para então superar o atual *estado de coisas*, derrubando a burguesia e o seu Estado (*status*). Logo, como “o material inflamável da *propriedade* fez deflagrar a revolução”, ela ainda poderia deflagrar a derrocada de todo sistema político moderno. Sobre a consequência da apropriação dos produtos do trabalho por parte dos trabalhadores cf. *O Único*, p. 96. Isso não é casual. Stirner procura atacar a *propriedade* em sua concepção burguesa, porque também em Hegel a propriedade é colocada na base do Estado. Como se sabe, ela é a primeira seção do “Direito” que, no conjunto geral do “Espírito Objetivo”, é o primeiro momento do desenvolvimento dialético que culminará na “Eticidade”, esta constituída por “Família”, “Sociedade Civil” e, a suprassunção final dos seus momentos anteriores, o Estado. Portanto, ao atacar a propriedade, ele pretende minar o fundamento sobre o qual o Estado Moderno de Direito se constitui. Cf. HEGEL, “Espírito Objetivo”, in: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, vol. III (Filosofia do Espírito). São Paulo, Loyola, 1995.

103 HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, vol. III, *op. cit.*, p. 204.

104 WILLIAMS, R. R. “Hegel e Nietzsche: reconhecimento e relação senhor/escravo” in: ROSENFELD, D. (ed.) *Estado e Política: a filosofia política de Hegel*. (Revista filosofia política. Serie III). nº 5. Jorge Zahar editor, 2003, p. 90.

reconhecimento recíproco, expressão da vida ética e da liberdade mediada, e que tem sua forma secularizada como homem, revela que o reconhecimento é a ocasião em que o espírito tem de se encontrar a si mesmo no *outro*. Mero pretexto para a dissolução do particular no universal. Assim, o reconhecimento nessa perspectiva crítica aberta por Stirner viria apenas sancionar o reconhecível. E o que é o reconhecível senão os valores estabelecidos: a igualdade e a liberdade burguês-cristã que tem no conceito de homem sua sublimação teórica e no Estado sua realização prática? Portanto, se a “luta por reconhecimento” é executada nesse quadro, ela se institui como uma nova forma de controle que visa administrar o descontentamento individual em vez de realizar as suas reivindicações. Ademais, o interesse de Stirner está voltado para diagnosticar o modo como a dominação moderna se efetiva subjetivamente, e, para ele, o reconhecimento se revela uma peça importante no mecanismo todo.

Isso é o que se tinha a dizer sobre o papel que a auto-afirmação desempenha na obra de Stirner em contraponto àquele desempenhado pelo reconhecimento no interior da seção “Consciência-de-si” da *Fenomenologia*. Mas a despeito das semelhanças com a seção “Consciência-de-si” da *Fenomenologia* que podemos identificar na primeira metade de *O Único* – principalmente nas seções que foram objetos de estudo neste capítulo – não se pode perder de vista que as diferenças também são enormes. Isso porque Stirner opera torções nos conceitos que recebeu da tradição filosófica que os fazem falar, às vezes, contra suas próprias intenções originais. É isso que se pode perceber na sua teoria da auto-afirmação. Ela é um bom exemplo de uma apropriação crítica e criativa dos esquemas e conceitos da filosofia de Hegel e da de seus contemporâneos jovens hegelianismos ou, em termos que será determinado logo abaixo, um bom exemplo de uma “tradução transformativa”.

Ao proceder a essa apropriação da posição filosófica de seus contemporâneos, Stirner dissolve os pensamentos de seus predecessores, radicalizando-os e tirando deles suas últimas conseqüências e, num momento seguinte, volta-os contra aqueles de quem os pensamentos foram tomados. Pode-se, portanto, concordar com Gary Browning quando este afirma em seu artigo que uma verdadeira apreensão do pensamento stirneriano e de seu real significado somente pode ser atingido confrontando-o com Hegel e com os jovens hegelianos, uma vez que, 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 idéias será promovida pela comparação delas com as de Hegel e de outros hegelianos”¹⁰⁵.

As mudanças que os termos e esquemas hegelianos sofreram nas mãos de seus sucessores e críticos, dentre eles o próprio Stirner, podem bem ser descritas como o faz John Toews em seu artigo “Transformations of Hegelianism, 1805-1846”¹⁰⁶. Nesse texto, o comentador denomina de “tradução transformativa” a “apropriação criativa, reprodução e transformação da posição filosófica” original de Hegel, que procurou dar conta, seja a favor ou contra o mestre, de uma interpretação mais precisa da realidade. Para ele, as torções e apropriações que o hegelianismo sofreu na primeira metade do século XIX vão desde uma primeira tradução que a linguagem do “espírito absoluto” teve nas mãos dos humanistas de ainda forte inspiração hegeliana, principalmente Strauss e Bauer (de 1835 a 1843), até chegarem a “um paradoxal anti-hegelianismo hegeliano”, entre os anos de 1843 a 1846, no qual a preocupação se volta para uma “analítica da existência”, cujo intuito é dar expressão à existência finita, concreta e contingente. Dentre eles (Feuerbach, Marx, Kierkegaard) se encontra Stirner que, a seu modo, procurou levar a cabo a tarefa de ruptura definitiva com o hegelianismo – mediante uma “apropriação crítica e criativa” do próprio hegelianismo – para dar voz àquilo que até então estava recalcado pelo modo de pensar precedente.

Toews diz que, embora o niilismo que encontramos nas críticas contundentes que Stirner faz da objetividade e universalidade das verdades e valores estabelecidos, ele não deixa de se enquadrar na evolução do hegelianismo. Ora, sua descrição da existência individual, única e contingente, é tão-somente “a apropriação positiva final do verdadeiro conteúdo de sua herança cultural e filosófica”, segundo a opinião do comentador. Ou seja, para Toews,

a linguagem de Stirner ainda permanece no modo da tradução transformativa dos termos hegelianos. A narrativa histórico-cultural da auto-atualização do espírito é reescrita em termos existenciais, com o liberado, o auto-expressivo, o contingente ente individual como o “herdeiro desrespeitoso” de um desenvolvimento dialético que vai da imediatidade, passando pela autodivisão, até à liberdade e transparência

105 BROWNING, G. “Stirner’s Egoism and the Ghost of Hegel”, Oxford Brookes University, p. 10.

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

autoconsciente¹⁰⁷.

Portanto, não é mero acaso ou falta de criatividade reencontrar nos textos stirnerianos reminiscências hegelianas. Elas apenas indicam o esforço filosófico de Stirner em rearticular e resolver os problemas que foram colocados pela tradição da qual ele, de certa maneira, ainda faz parte. Como seu pressuposto sócio-cultural necessário, sua “herança filosófica” é o lugar de onde ele fala, mas de onde fala *contra*, pois quer a todo custo superá-la. Ou seja, o empenho em se opor à sua tradição filosófica e aos projetos ligados a ela se realiza, em última instância, encerrada nela mesma; faz-se com os meios que dela se herdou, o que não deixa de acarretar paradoxos e levar a equívocos interpretativos de seus textos. Pensar a tradição contra ela, mas com os elementos oferecidos por ela, e sem querer tomar partido da tradição, é esse o significado do difícil empreendimento filosófico de Max Stirner. E isso é o que podemos também encontrar na sua forma peculiar de (re)escrever uma fenomenologia.

Abordemos então essa questão para ver o que significa dentro desse quadro de “tradução transformativa” reelaborar uma fenomenologia. O importante nas considerações que se seguirão é ter em vista que o problema é o de se saber se a primeira parte do livro de Stirner pode afinal ser considerada uma fenomenologia, e, caso a resposta seja afirmativa, saber de que tipo de fenomenologia se trata?

A bem conhecida definição hegeliana de fenomenologia: “ciência da experiência da consciência”, que pretende ser – ao contrário de uma “numenologia” ou de uma “ontologia”¹⁰⁸ – uma descrição do itinerário da consciência natural (o saber fenomênico) rumo ao saber absoluto, pode bem ser *apropriada* para pensar qual é o propósito filosófico de nosso excêntrico pensador nessa sua primeira parte de *O Único*.

Em termos bastante semelhantes a esses, poder-se-ia dizer que aquilo que Stirner realiza é também uma descrição de uma *experiência*¹⁰⁹, mas de uma que se faz do Eu em seus respectivos momentos não-verdadeiros, quando ele ainda se acha alienado de si, até o momento em que se realiza plenamente enquanto Eu único.

107 *Idem*, p. 405.

108 Cf. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 20.

109 A noção larga de experiência que aqui se usa será mais bem aclarada em seguida no texto. Ela se reporta a todo um leque de modos de agir e pensar próprio a um determinado período do desenvolvimento histórico, e não só à relação da consciência com seu objeto de conhecimento.

Tal como a fenomenologia de Hegel, Stirner também procura dar conta de uma *reconciliação*. Se em Hegel vemos no “saber absoluto” o momento da conquista da identidade entre a “certeza do sujeito” e a “verdade do objeto”, momento em que a alienação da consciência em seus modos de pensar e agir é superada¹¹⁰, em Stirner identificamos o progredir dialético do Eu em direção a si mesmo, momento em que se vislumbra a superação da alienação do Eu por meio de uma reconciliação desse consigo mesmo. Ela é entendida como a ocasião em que o Eu toma consciência de que toda a forma de auto-afirmação até então era um modo pervertido de ele se pôr a si mesmo. Em terminologia hegeliana isso quer dizer que o Eu é em-si o que deve se tornar para-si, e só no final de seu percurso fenomenológico-dialético de formação é que ele se torna em-si-e-para-si, superando enfim sua alienação¹¹¹.

110 De acordo com Souza, é o modo como Hegel entende essa *reconciliação* que está na base da idéia de apropriação do Eu por si mesmo de Stirner. Em suma, ela subjaz sua compreensão de como é possível a superação da alienação constitutiva do eu moderno. “Em Hegel, a alienação está na objetividade, e apropriação, correlatamente, na superação dessa objetividade pela consciência”, escreve Souza. Segundo a opinião do comentarista, na *Fenomenologia*, “o saber absoluto, com que culmina o desenvolvimento da consciência, iniciado com a certeza sensível”, representa a ocasião em que se apreende que o “objeto da consciência” nada mais é que “a própria autoconsciência objetivada”. Disso se segue que “a alienação é a objetivação e a re(a)propriação é a superação da objetividade como um relação alienada” da consciência consigo mesma na forma de um objeto alheio. Assim, o mundo e a consciência apareceriam aí como um e mesmo ato de autoposição da consciência-de-si. Portanto, “o ‘pôr’ o mundo e a si mesmo que é o homem, estaria aí compreendido de modo idealista-especulativo, como um ‘pôr’ da autoconsciência. Mas não é só isso, ele estaria compreendido como um ‘pôr’ e um ‘pôr-se’ a partir de si mesmo”, sem pressuposto sócio-histórico, separando a objetividade de sua base material. Dessa forma, a resolução da alienação passa a ser encarada como um ato abstrato e idealista que se realiza só na esfera do pensamento. Essa compreensão abstrata do modo de superação da alienação será criticada duramente por Marx em seu texto: “Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral”, presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e depois ela ressurgirá contra Stirner na *Ideologia Alemã*. Cf. SOUZA, J. C., *A questão da individualidade: A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx*, pp. 136-7.

111 Isso significa que o egoísmo, o caráter auto-afirmativo do eu, está presente desde sempre de modo imanente. Ele não resulta do exterior e nem é uma missão a se cumprir. Nesse sentido, é possível afirmar que o Eu está para além dele mesmo e só é aquilo que é ao se transcender. Por isso não é de todo incorreto afirmar que a descrição stirneriana do itinerário do Eu rumo a si mesmo como único é enquadrada numa certa perspectiva teleológica, embora seja uma teleologia em sentido negativo, pois a unicidade conquistada do Eu no final do percurso dialético não é um lugar, uma totalidade acabada, um ser-aí determinado e fixo, e sim um eterno vir-a-ser definível como um projeto sempre em aberto de auto-realização afirmativa. Portanto, o Eu percorre uma série de modos alienados de ser até chegar o momento em que se torna um Eu autêntico e efetivo ao tomar posse de sua *Eigenheit* (propriedade). Todo esse percurso é descrito num modo fenomenológico. Como vemos, Stirner correlaciona a supressão da alienação com a idéia de apropriação. Por isso que a noção de propriedade defendida por ele é central em seu pensamento. Eis uma oportunidade para se esclarecer alguns pontos: o filósofo joga com o significado de três termos alemães que possuem em comum a raiz semântica *Eigen* (próprio). Esses termos podem ser vertidos em português por uma única palavra: “propriedade”. No entanto, eles possuem pequenas nuances de significação que são exploradas por Stirner a fim de gerar um efeito semântico próprio. Esses termos são: *Eigentum* (“propriedade” com o sentido de bens, posses); *Eigenschaft* (“propriedade” com o sentido de atributo); *Eigenheit* (“propriedade” com o sentido daquilo que nos dá singularidade). Esses sentidos se confundem no texto stirneriano. Neste trabalho também não se leva em conta as diferentes nuances de acepção dessa palavra. Mas cabe salientar que o *único* é

Lawrence Stepelevich é um dos comentadores que defende a idéia segundo a qual “a *Fenomenologia do Espírito* está dissimuladamente servindo como tese do trabalho de Stirner”, cuja principal articulação entre os dois livros podemos encontrar no capítulo final “o Saber Absoluto”. Para ele, a obra de Stirner seria mais bem compreendida se vislumbrássemos que nela se tem a resposta à questão: “qual é o papel que a consciência deve desempenhar depois de ter atravessado as séries de figuras de conhecimento não-verdadeiro e alcançado o saber absoluto?”, questão essa que só poderia ser formulada por aquele que tomou real consciência do espírito de seu tempo, e que por isso poderia apontar-lhe as suas limitações e propor novos rumos¹¹². Opinião que parece fazer mais sentido se levarmos em conta o que Hyppolite tem a dizer sobre a relação entre filogênese e ontogênese no livro de Hegel que aí é abordada do ponto de vista do “saber absoluto”.

De acordo com este comentador, a *Fenomenologia do Espírito* tem um caráter pedagógico. Ressalta quanto a isso a influência que o *Emílio* de Rousseau teve sobre Hegel. Hyppolite diz que na obra de Rousseau podemos encontrar “uma primeira história da consciência natural a elevar-se por si mesma até a liberdade, por meio das experiências que lhe são próprias e que são particularmente formadoras”¹¹³ e a formulação da relação entre a “evolução do indivíduo e a evolução da espécie”, dois temas que estão também presentes na *Fenomenologia*. Tal como fará Stirner em *O Único*, Hegel aborda a relação entre as fases de desenvolvimento da espécie e do indivíduo recorrendo à rememoração.

Para Hegel, se o indivíduo é filho de seu tempo, ele deve trazer consigo “toda a substância do espírito desse tempo”. Por isso o procedimento rememorativo tem a capacidade de tornar presente toda a história do espírito, da cultura universal, a esse indivíduo. É nessa perspectiva que, segundo as palavras de Hyppolite, “o problema que a *Fenomenologia* se põe não é, portanto, o problema da história do mundo, mas o da educação do indivíduo singular”¹¹⁴. Ao ver a repetição da história da humanidade na

resultado de um amálgama desses três sentidos discretos, indo, por isso, muito além do que poderíamos esperar do mero sentido econômico atribuído à palavra “propriedade”. Segundo Paulo Arantes, “na quadra ideológica” em que Stirner se encontrava, era difícil não correlacionar esses dois conceitos. Cf. ARANTES, P., *Entre o Nome e a Frase*, in: *Ressentimentos da Dialética*. São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 396, onde se lê: “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’”.

112 Cf. STEPELEVICH, “Max Stirner as Hegelian”, *Journal of History of Ideas*, v. 46, nº4, 1985, p. 605.

113 HYPOLITE, *op. cit.*, p. 27.

114 *Idem*, p. 56.

evolução do indivíduo, Hegel reconhece a imanência da evolução do gênero na consciência empírica. Assim, o indivíduo pode reencontrar em si mesmo os momentos da formação do espírito do tempo, e pode fazer disso, isto é, do ato de percorrer em si mesmo a história do espírito, um verdadeiro ato de tomada de consciência de sua real natureza substancial. Dessa forma, ele pode superar dialeticamente seu eu finito, empírico e individual, em direção ao eu *humano*, ao “Nós”, formando-se conseqüentemente na compreensão de sua época.

O problema que assim se revela como pedagógico, isto é, o da passagem do eu individual ao eu humano, segundo Hyppolite, só poderia ser formulado por Hegel, uma vez que ele amplia consideravelmente a noção de experiência da consciência. Hegel não se ocupou em sua *Fenomenologia* só da experiência teórica, da relação de uma consciência com seu objeto de conhecimento, ele considerou todo um modo de vida, as visões morais, estéticas e religiosas de mundo (*Weltanschauungen*), que constituem a experiência que a consciência faz do mundo num sentido bastante amplo do termo. Portanto,

ao se por assim o problema de toda a experiência, de tudo que é suscetível de ser vivido pela consciência, Hegel fora necessariamente conduzido à relação entre o eu individual e o eu da humanidade. A consciência empírica considerada era a consciência singular que deve ir progressivamente retomando consciência da experiência da espécie e, ao se formar no saber, deve também formar-se em uma sabedoria humana, deve aprender sua relação com as outras consciências, apreender a necessidade de uma mediação da história universal para que ela própria possa ser consciência espiritual¹¹⁵.

Chegado a isso depois de progredir até a “sabedoria humana” mediante uma via de acesso ao Absoluto pela reminiscência, o indivíduo se eleva à humanidade, eleva-se ao “saber absoluto”, tornando-se assim consciência de si do espírito do tempo.

Se a formação do indivíduo no “saber absoluto”, mediante a reminiscência do percurso histórico-dialético do espírito, até o momento em questão, capacita o indivíduo a ter uma consciência clara de sua época, então a interpretação oferecida da filosofia stirneriana por Stepelevich não é de toda equivocada. No entanto, ela deve ser matizada um

115 *Idem*, p. 58.

pouco. Algumas coisas passaram despercebidas ao comentador. A explicação delas servirá para mostrar até que ponto Stirner elabora uma fenomenologia *própria* (termo bem ao gosto de nosso filósofo) e o quanto ele se afasta daquela elaborada originalmente por Hegel.

De início, diria que a diferença entre os dois empreendimentos filosóficos aparece já no modo como Stirner aborda a relação entre “evolução da espécie” e “evolução do indivíduo”. O paralelo traçado entre as duas coisas enfatiza que é a história da humanidade que se repete na evolução do indivíduo, e não o contrário. Isso fica patente na própria disposição dos temas em seu livro. Aí, a descrição da evolução do indivíduo antecede a da constituição da Modernidade, ou seja, a biografia stirneriana precede a história do espírito. Fica patente que o indivíduo que rememora não é o jovem-moderno (parecer até fazer com isso uma alusão irônica aos jovens hegelianos que também pretendiam ter uma consciência clara de sua época), mas o adulto-egoísta, cuja perspectiva única será sua plataforma crítica em todo o livro. Dessa forma, o ponto de vista da descrição dialética da gênese do espírito moderno será feita como se situando fora da Modernidade. Ao fazer com que o indivíduo reconheça primeiramente em si os momentos cuja reprodução será reencontrada na história, ele força sutilmente, diria dialeticamente, o indivíduo a olhar a evolução não como um ato de tomada de consciência do espírito por si mesmo, mas como um ato de tomada de consciência da consciência que o espírito tem de si mesmo. E isso só pode ser feito por quem superou o ponto de vista espiritual.

Assim, Stirner, de certa maneira, compartilha da tese segundo a qual a história do espírito encontra-se inscrita de forma imanente na consciência individual, mas a descreve de um ponto de vista exterior. Não é mais o moderno que pensa sobre si, mas aquele que pensa a Modernidade se colocando para além dela. E é isso que lhe garante a validade crítica do método. O ponto de vista que o filósofo adota não é apenas a do “saber absoluto” no segundo sentido definido por Hyppolite¹¹⁶, mas também a perspectiva daquele que se saciou em tal saber e viu por meio dele a necessidade de superar a sua época.

Em certo sentido a crítica de Gary Browning à interpretação de Stepelevich, embora proceda a uma simplificação da posição do último, tem o mérito de nos lembrar que “para

116 Hyppolite identifica duas tarefas pedagógicas que se misturam na *Fenomenologia*: de um lado Hegel quer introduzir a consciência empírica no saber absoluto entendido como ciência filosófica ou “idealismo absoluto, sistema no qual a consciência de si e a consciência do ser se identificam”; por outro, quer “a elevação do indivíduo singular à consciência do espírito de seu tempo”. Cf. HYPPOLITE, *op. cit.*, pp. 58 e 59.

Stirner, a verdadeira identificação do ego com noções trans-individuais é se sujeitar a alienação; o ego único tem de romper com toda forma de dependência prática e conceitual”¹¹⁷. Com efeito, de posse do “saber absoluto” o indivíduo passa a ser partícipe da totalidade do espírito, como momento de sua auto-reflexão. Hyppolite interpreta a passagem do eu individual ao eu humano como um momento essencial do Absoluto. Se o Absoluto é não somente substância, mas também deve ser considerado sujeito, o ato de passagem precisa ser compreendido como um ato reflexivo do espírito, no qual por meio do indivíduo, ele se torna consciente de si mesmo, ou, em termos humanistas, a humanidade se torna autoconsciente. Portanto, sem se aperceber, Browning ao criticar Stepelevich, reconhece a necessidade de uma certa transgressão de limites que passou desapercibida, caso contrário, o indivíduo não superaria sua alienação.

Mas, ao atribuir a Stirner essa transgressão, não forçaria o filósofo contradizer o interdito hegeliano que encerra o indivíduo no seu presente?¹¹⁸. Ora, e não é também o próprio Hegel que afirma que o saber do limite é um saber que se coloca além desse limite?¹¹⁹. Portanto, Stirner não só realiza um salto, mas o realiza para dentro do *nada criativo* que é a sua egoidade única, de onde avalia implacavelmente sua época. A frase com que inicia e encerra *O Único*: “Eu fundei minha causa em nada” (*Ich hab’ mein Sach’ auf nichts gestellt*), quer indicar o não comprometimento com nada de substancial, a gratuidade e o não engajamento do filósofo a não ser consigo mesmo. Se o alçar do eu empírico em direção ao “saber absoluto” é apenas o momento em que o indivíduo ao reconhecer sua substancialidade espiritual faz dessa também sujeito, então Stirner não poderia se limitar a ser um mero momento evanescente do auto-saber do Absoluto. Logo, ele é de uma só vez a consciência acabada do seu tempo e das suas limitações, limitações que só aparecem para quem de alguma forma já as superou.

Portanto, tal como a fenomenologia hegeliana, *O Único* assume também uma

117 BROWNING, G. “Stirner’s Egoism and the Ghost of Hegel”, *op. cit.*, p. 12. Browning, diz também que claramente a filosofia stirneriana é desenvolvida via uma “compreensão crítica” da *Fenomenologia* de Hegel, mas prefere reconhecer apenas a influência da “luta por reconhecimento” em *O Único*. Cf. Esse assunto também nas pp. 11-13.

118 Hegel escreve: “no que concerne ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; do mesmo modo também, a filosofia resume sua época no pensamento. É tão insano imaginar que uma filosofia qualquer superará o mundo contemporâneo quanto crer que o indivíduo possa saltar acima de seu tempo”. HEGEL, *Filosofia do Direito*, citado de HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 63.

119 Nós lemos em Hegel: “uma coisa só é conhecida, ou mesmo sentida, como *limite*, deficiência, quando ao mesmo tempo se está *além* dela”. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, vol. I (Ciência da Lógica). São Paulo, Loyola, 1995, § 60.

função pedagógica. A decidida opção pelo recurso à rememoração – que faz lembrar a de Hegel¹²⁰ –, no momento em que passa de uma análise da formação da individualidade para a análise da formação do espírito moderno, tem também um caráter formativo. Parece inclusive querer indicar que só aquele que se torna consciente do espírito de seu tempo pode proceder a esse retrocesso para reconhecer as formas ilusórias de manifestação do Eu até então, inclusive e principalmente a do Eu moderno. O ponto de vista que ele adota é assim a de um indivíduo que, consciente do seu próprio tempo e do próprio papel filosófico, elabora um itinerário crítico de autodesvelamento do Eu e de seu potencial emancipatório. Daí seu caráter, por vezes, demasiado panfletário, repleto de passagens onde se encontra uma retórica grande-eloqüente que bem faz sugerir um moralismo imoralizante. Mas, diferentemente de outros jovens hegeliano, Stirner não faz de seu texto um chamado direto para a *práxis*, pois ele tem apenas um caráter formativo. É uma filosofia que reflete sobre os pressupostos da ação, principalmente a do homem moderno. Ela é uma filosofia do indivíduo direcionada ao indivíduo, que intenciona fazer com que ele se revolte contra a sua situação existencial na Modernidade, e, por isso, não é direcionada às massas. Portanto, é uma filosofia que se preocupa com a formação do indivíduo no intuito de dar-lhe a compreensão da real dimensão do potencial emancipatório de seu Eu para uma ação realmente crítica (seja ela a “crítica das armas” ou não, pouco importa) de superação de uma época e não da realização de suas pretensões (cristã) – que em linhas gerais significa: identificar o real com o racional. A *insurreição* – ato pelo qual o único se realiza enquanto tal – visa apenas a total mudança dos conteúdos da consciência a partir de uma “revolução” nos padrões da representação que dariam, não somente as condições psicológicas da ação, mas também o paradigma de um juízo valorativo com relação a ela: o *eu* corpóreo, único e egoísta¹²¹.

120 É curioso o fato de que Stirner recorre à memória tal como Hegel, porém invertendo sua função. Antes de começar a traçar o desenvolvimento histórico-dialético do espírito moderno, Stirner escreve que as respostas de como se chegou a ser o que se é hoje, o indivíduo “vai buscar, com maior ou menor facilidade, à sua memória, e sente de forma particularmente viva as transformações por que passou quando tem diante dos olhos o desenrolar de outra vida” (*O Único*, p.21), e essa outra vida é claramente a do espírito moderno em seus diversos momentos de formação.

121 Sobre isso é interessante ver o filósofo escrever que: “uma revolução não levará certamente ao seu fim, se antes não for levada a cabo uma rebelião (*Empörung*)” (*O Único*, p. 249). Não é, portanto, com a revolução que Stirner se ocupa. Essa sempre está à procura de instalar um novo poder, um novo arranjo social e político. Mas sim, uma total mudança das circunstâncias na qual os indivíduos se organizarão a si mesmos, que só pode ser realizada por um ato espontâneo, ausente de pressupostos e inteiramente individual. Esse ato é a insurreição, que não tem a intenção de realizar nada em sentido positivo, mas somente o objetivo de destruir o estabelecido e o existente. “Tal insurreição não se funda sobre uma teoria, nem sobre uma *práxis*. Não se

Portanto, do que ficou dito, não é fortuito o fato de que muitos comentadores viram nas páginas de *O Único e Sua Propriedade* um paralelo com a *Fenomenologia do Espírito*. Sabina Maura Silva, por exemplo, cujo trabalho traz até por título *Fenomenologia do Egoísmo*, escreve que

encontramos uma similitude entre o caminho percorrido pelo eu stirneriano em direção a si próprio e o caminho que Hegel estabelece à consciência, na *Fenomenologia do Espírito*, em direção à razão. A diferença fundamental entre o que consideramos poder nomear fenomenologia stirneriana do eu reside precisamente no ponto final deste percurso [...], se na filosofia hegeliana a consciência trilha um caminho que culmina no saber de si enquanto categoria, momento do Absoluto, em Stirner a consciência individual também chega a um saber, que vem a ser o conhecimento de que somente ela é o fundamento de toda realidade, de toda existência ou, em outros termos, ao reconhecimento de si como o absoluto¹²².

Essa interpretação não diverge da de outras oferecidas pelos comentadores de Stirner. E diria que ela encampa a interpretação que ficou celebre nas mãos de Henri Arvon.

Esse diz que a mesma progressão triádica que encontramos na *Fenomenologia* onde se apreende que “a consciência se ocupa de objetos, a consciência de si só reconhece idéias, a razão põe fim a este conflito entre o objeto e a idéia ao dar à consciência a certeza de ser toda a realidade”, repete-se em *O Único*, porém sob a rubrica de realismo, idealismo e egoísmo¹²³. A propósito do mesmo assunto, Arvon em um artigo posterior destinado a analisar a polêmica entre Marx e Stirner, reafirma sua opinião de maneira mais incisiva. Aí ele escreve que é na *Fenomenologia do Espírito* que Stirner se inspira para descrever “o drama humano” numa progressão triádica. A diferença da concepção stirneriana em relação à hegeliana se encontra no fato de que “o último termo da marcha ascendente da Consciência” não constitui o momento em que “o real e o racional acabam por se

funda sobre NADA. Ela é conduzida em nome da única realidade que existe: o EU, o único” (BONNOUR, W. in: 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, p. 247.). Atitude de absoluta negação, coerente com a concepção de um eu de natureza negativa.

122 SILVA, S. M. *Fenomenologia do Egoísmo*, dissertação de mestrado, FAFICH – UFMG, 1999, p.12.

123 ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme, op. cit*, p. 55.

adequarem”, ou quando ocorre “a reconciliação definitiva” e a “constante interpenetração” entre sujeito e objeto, tal como temos em Hegel. Em *O Único*, o percurso se encerra com o Eu único, uma consciência criativa e auto-afirmativa que joga livremente com as idéias e os objetos e que se encontra acima do real e do racional¹²⁴. Contudo, Arvon não denomina tal esquema triádico e dialético de fenomenologia. Para ele, o que se realiza é uma interpretação medíocre da história, cujo caráter artificial se deve ao apriorismo com que se pretende sujeitar a realidade histórica ao um esquema conceitual previamente elaborado. “Discípulo de Hegel em sua concepção filosófica da história, Stirner não é senão um aluno medíocre quando tenta encerrar a realidade histórica num quadro especulativo”¹²⁵, conclui.

De alguma maneira, esses comentadores continuam presos à interpretação oferecida por Marx que reduz a filosofia de Stirner a uma História idealista. No entanto, vemos Marx em alguns momentos da *Ideologia Alemã* dizer, embora com desdém, que Stirner realiza uma fenomenologia, porém, para ele inutilmente, uma vez que tal empreitada filosófica já havia sido realizada por Hegel. Ademais, todo esforço de Stirner em nos agraciar com “uma fenomenologia do espírito cristão” acaba por não nos oferecer nada, porque não procedeu em suas análises históricas de modo apropriado, quer dizer, de modo materialista, formulando suas explicações a partir das condições materiais da sociedade¹²⁶. Com efeito,

124 ARVON, H. “Une polémique inconnue: Marx e Stirner”, *op.cit*, p. 510-1.

125 ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme*, *op. cit.* p. 58.

126 MARX & ENGELS, *La Ideologia Alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Argentina, Buenos Aires, 1973, cf. 172-173. Marx intitula ainda uma de suas seções de “Fenomenologia do egoísta consigo mesmo”, p. 281. Sem o intuito de querer entrar em toda problemática da justeza ou não das análises que Marx faz de *O Único*, há aqui uma ocasião para mostrar, de maneira sucinta, um claro exemplo de equívocos exegéticos com os quais nos deparamos inúmeras vezes ao longo da parte “São Max” da *Ideologia Alemã*. Na passagem a que acabei de me referir, Marx incorre em pelo menos dois erros. Primeiramente, diz que Stirner procede de modo unilateral ao tratar da passagem da Antiguidade à Modernidade. De acordo com Marx, Stirner ao descrever esta passagem negligencia que, “ante os cristãos, o mundo não somente se espiritualizou, como também, na mesma medida, desespiritualizou”. Ora, é exatamente isso que Stirner faz, como mostrei neste capítulo. Para ele, a desdivinização do mundo na consciência cristã não só sucedeu como também foi acompanhada de uma crescente espiritualização do mesmo, cujo ponto culminante encontramos na Reforma e em seus desdobramentos filosóficos (idealismo) e políticos (liberalismo). Um outro erro interpretativo é dizer que Stirner não tem razão em afirmar que os antigos não espiritualizavam seu mundo depois de afirmado que “os antigos viam deuses em tudo”. Segundo Marx, tal contradição ocorre porque Stirner só reconhece como espírito o Espírito Santo, procurando escapar da contradição em que se enreda com uma simples afirmação:

Stirner não faz suas análises das condições materiais da sociedade tal como estabelece o materialismo histórico. No entanto, acusá-lo de dar uma interpretação idealista da história é desprezar a diferença existente entre filosofia da História e fenomenologia.

Tal problema da relação entre história e fenomenologia em Hegel foi tratado por Hyppolite no primeiro capítulo de seu celebre trabalho sobre a *Fenomenologia do Espírito*. Aí ele diz de forma cabal: “a fenomenologia não é a história do mundo, embora de certo modo seja história e tenha uma relação com a história do mundo”¹²⁷. A fenomenologia, portanto, é algo distinto da história e de uma filosofia desta, mas uma certa relação com a história deve sempre ser considerada. Essa perspectiva pode ser adotada para entender o texto stirneriano contra as pretensões marxianas de reduzi-lo a uma História idealista. Assim, no contexto de uma fenomenologia, quando se invoca eventos históricos, deve-se ter em conta que tal recurso tem uma função diminuída no interior do processo argumentativo, é um simples exemplo usado num sentido bem pouco preciso para ilustrar aquilo que se afirma especulativamente, caso contrário seria necessário dar razão a seus críticos. E não é sabido o quanto os exemplos nos textos filosóficos se prestam a mal-entendidos?

Um outro comentador que tratou da relação entre a *Fenomenologia do Espírito* e *O Único e a Sua Propriedade* foi José Crisóstomo de Souza. Sua interpretação procura desvencilhar-se do peso que a de Marx teve na recepção do pensamento stirneriano por parte dos historiadores da filosofia. Referindo-se ao mesmo trecho da *Ideologia Alemã* comentado logo acima em nota, Souza diz que, mesmo sendo a intenção de Marx criticar a fenomenologia que Stirner elabora na primeira metade de seu livro, ele “dissimula o assunto sob o título de História”¹²⁸. Para ele, o motivo marxiano é claro: fixar a imagem de

“Deuses, caros modernos, não são espíritos”. Porém, Marx não cita o trecho todo onde se lê: “os deuses não reduzem o mundo a mera aparência, não o espiritualizam” (*O Único*, p. 36). Para Stirner, os deuses não são espíritos porque eles não são universais, estão ainda relacionados ao mundo material, às forças da natureza, a uma determinada comunidade, etc. Eles não são reconhecidos como a essência que habita e dá significado e valor às coisas, reduzindo-as a meros fenômenos. Com esse comentário, eu tive a ocasião para dar um exemplo de como Marx vai muitas vezes contra a letra e a intenção do autor para fazer prevalecer suas próprias opiniões. Vale aqui a recomendação feita por um estudioso do movimento jovem hegeliano, David McLellan, que escreve: “Marx é um guia notavelmente mau para o ponto de vista de seus adversários” (Mc LELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, p. 65, nota 3).

127 HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 51.

128 SOUZA, J. C., *A questão da individualidade*, *op. cit.*, p.52, nota 18.

O Único como um “Livro” em que se elabora uma filosofia da história idealista. Souza diz que isso é bastante diferente do próprio empreendimento filosófico de Stirner. Para o comentador, o que encontramos na primeira metade de *O Único* é uma espécie de fenomenologia em sentido hegeliano e “que aponta mais para uma temática psicológico-moral, do que histórico-social”. Em seguida conclui: “com efeito, Stirner apresenta aí principalmente uma crítica da moral – tanto religiosa e tradicional, como também ‘moderna’ e supostamente liberta da religião”¹²⁹. Mas qual seria então o estatuto do histórico que aparece em *O Único*?

Diria que as pretensões de análises realmente historiográficas de Stirner são bastante modestas, senão nulas. Se essa era sua intenção primeira, ele fracassou. A hipótese que o comentador levanta é que tendo em vista que a história é abordada em função do egoísta, que na biografia aparece como o sucessor dialético do jovem (moderno), surge a questão se ela não seria uma espécie de teoria antiteoria. Ora, devido seu caráter pessoal e o claro repúdio por parte do filósofo de toda verdade absoluta¹³⁰, é possível que o empreendimento filosófico stirneriano seja “intencionalmente a própria negação de toda ‘teoria da história’, e ao mesmo tempo de toda teoria, enquanto olhar ‘divino’ e impessoal”¹³¹. Dito isso, Souza então conclui, penso que com um pouco de exagero, que a “antiteoria” de Stirner seria uma espécie de “paródia da filosofia hegeliana da história, a mais pretensiosa ‘teoria’ de todos os tempos”¹³². Se aceitarmos que Stirner escreve uma “paródia”, temos de arcar com a consequência de perder dos textos stirneriano seu caráter filosófico e, portanto, crítico, transformando-os em uma mera curiosidade literária do século XIX. Um outro ponto é que, como “paródia”, a tese de que Stirner reelabora uma fenomenologia dentro do contexto de uma “tradução transformativa” da filosofia hegeliana e jovem hegeliana fica insustentável. Há, portanto, na primeira parte de *O Único*, semelhanças com a *Fenomenologia*, porém as dificuldades que surgem e as diferenças que se evidenciam no cotejo das duas obras são enormes, a ponto de se duvidar se poderíamos mesmo continuar a chamar o que Stirner

129 *Idem*, p. 34.

130 Não é segredo toda a cautela de Stirner com relação à racionalidade moderna e suas pretensões totalizantes. Ademais, para ele “as verdades estão mortas”, como escreve em certa ocasião: “A verdade em si está morta, é um cadáver [...]. Todas as verdades *abaixo* de mim me são caras, mas não conheço uma verdade *acima* de mim, uma verdade que eu deva *seguir*”, estas diante do egoísta perdem sua substancialidade (*O Único*, p. 277). Ora, e não se vincula a toda verdade uma forma de moralidade? Não há verdade sem moral, e o inverso também é verdadeiro.

131 SOUZA, J. C., *A questão da individualidade*, *op. cit.*, p. 35.

132 *Idem*.

realiza de fenomenologia, e se não seria o caso de dar-lhe um outro nome, um que seja mais adequado a seus próprios propósitos filosóficos.

Capítulo 2 – A alienação constitutiva da subjetividade moderna.

A relação entre indivíduo e sociedade tem um subproduto: a relação entre corpo e espírito. Por ser este último tipo de relação da mesma ordem daquele, ou melhor, por ter sua origem no antagonismo entre indivíduo e o meio que o circunda, ele pode ser descrito em termos de uma dialética entre o universal e o particular, na qual o particular só tem a função de reproduzir o todo, sendo, portanto um mero momento evanescente do universal. Vistas as coisas por este ângulo, vislumbra-se que a distinção moderna que pressupõe a primazia do espírito sobre o corpo, a mesma que por sinal, filosoficamente, polariza sujeito e objeto, descreve na verdade uma relação de dominação.

É, pois, o espírito, por sua própria natureza, a universalidade no eu. Uma entidade por excelência transubjetiva, e isso a tal ponto que são comuns expressões do tipo: espírito de um povo, do mundo, de época, etc.; expressões todas usadas a fim de se invocar uma certa comunidade de convicções, modos de vida etc; mas que sobretudo invocam a vivência compartilhada que os indivíduos fazem do espírito como universalidade. Ter nesse sentido espírito é o mesmo que ter a sociedade dentro de si: eu não só vivo em sociedade, mas é a sociedade que vive em mim. O resultado é que o eu acaba por se opor a si mesmo do seu próprio interior.

Uma dialética incansável atormenta assim o homem civilizado, mais ainda o moderno: ele quer a paz da unidade de seu eu, mas, ao fazer o que está tão em voga na Modernidade – reconhecer o espírito como verdade – o eu toda vez é expulso de si mesmo. Ao invés de se conseguir o repouso da unidade, um dos lados é sempre reproduzido como *outro*. Ora é a singularidade do corpo ora a universalidade do espírito se afirmando como efetividade. Por exemplo, Stirner afirma que, obviamente, se disséssemos a quem quer que fosse que ele é só espírito, este de pronto tocaria no seu corpo e incrédulo diria: “é claro que *tenho* espírito, mas não existo apenas como espírito, sou um ser humano de carne e osso”¹³³. Contudo, ao dar esta resposta, o apressado incrédulo nem se apercebe de que, ao não hesitar em distinguir o seu corpo do espírito, está prestes a reforçar a crença na primazia do último, o que é o mesmo que afirmar a supremacia da sociedade em detrimento da individualidade.

133 *O Único*, p. 31.

De tão arraigada que está, mesmo os longos anos de dúvidas levantadas contra a fé cristã e na imortalidade pessoal da alma não foram o suficiente para extirpar das consciências a convicção de que o que há de mais verdadeiro e eterno no eu é o espírito. Diante desta crença, os modernos não recuaram nem sequer um milímetro. Nem mesmo os nossos ilustres ateus ousaram tocar no princípio segundo o qual “o espírito é a melhor parte” de nós “e que o espiritual tem mais direito sobre” nós “do que qualquer outra coisa”¹³⁴. Todos nutrem uma fé inabalável nesta representação ideológica do poderio da sociedade sobre a individualidade. É claro que este exacerbado desdém pelo corpo próprio (mais individual do que o espírito), não pode ocultar os motivos éticos e políticos implícitos já esboçados acima.

Embora muitos modernos considerem-se ateus, no zelo que nutrem contra o egoísmo, decorrente do apego deles ao espírito, não deixam de compartilhar convicções com os cristãos, cuja crença na imortalidade leva-os a desprezar aqueles pecaminosos materialistas. Isso fica ainda mais evidente quando é reconduzida a imortalidade a sua significação originária, isto é, quando desvelado o seu significado latente: a afirmação da continuidade do gênero. Logo, o ateu de forma indireta compartilha a convicção da imortalidade, só que não mais da pessoal, tal como o crente, mas a da humanidade: e quando se fala em humanidade, nem ousa duvidar de seu valor absoluto.

Para Stirner, a diferença entre o egoísta e o idealista (o homem moderno que é um crente na verdade da idéia) consiste basicamente numa única coisa: enquanto que o último divide o eu ao meio e, elevando o espírito a seu verdadeiro eu, o torna senhor de todo o resto por subjugar-lo ao despotismo espiritual, o egoísta, pelo contrário, “não quer saber de tais divisões e segue a *seu bel-prazer* interesses espirituais e materiais”¹³⁵. O eu, para Stirner, é tanto carne quanto espírito, ele só existe autenticamente na “unidade absoluta” de ambos. A divisão que se faz é totalmente artificial, ainda que a princípio se deixe explicar pela propriedade reflexiva do sujeito. É, pois, uma divisão analítica que o indivíduo faz, ao se por como objeto de si mesmo. Stirner escreve:

Ora, tal como tu *te* distingues do pensador, do cantor, do falante, não menos te distingues do espírito, e sentes claramente que és mais qualquer coisa do que apenas

134 *Idem*, p. 32.

135 *Idem*.

espírito. Acontece, porém, que, tal como o eu pensante, no entusiasmo do pensar, se esquece de que é capaz de ver e ouvir, assim também o entusiasmo do espírito se apoderou de ti e tu aspiras agora com todas as forças a ser apenas espírito, anulares-te no espírito. O espírito é o teu *ideal*, o não alcançado, a transcendência: o espírito é o nome do teu... deus, e ‘Deus é espírito’¹³⁶.

Já o antagonismo estabelecido entre as duas partes é um produto sócio-histórico, deixando-se explicar somente com referência à forma de alienação em questão. Como aqui Stirner se ocupa com o cristianismo, ele passa a analisar o efeito do “entusiasmo do espírito” (*Enthusiasmus*) sobre a individualidade – palavra sugestiva a ser usada nesse contexto se levarmos em conta seu significado originário, que indica o estado de alguém que é tomado por *inspiração* divina, isto é, que é transformado num veículo da divindade. Com o cristianismo o antagonismo é levado até às suas últimas conseqüências: no entusiasmo do espírito, não é apenas o mundo que cai em descrédito, mas o corpo também. Assim, um dos lados do eu é eleito como o verdadeiro. Diante de tal postura, o ascetismo se apresenta como uma conseqüência inevitável.

Dirigindo-se ao homem moderno, Stirner diz: “Tu és um fanático contra tudo o que não é espírito, e por isso te insurges contra ti próprio por não conseguires livrar-te de um resto de matéria não espiritual”¹³⁷. Para o filósofo, é trivial o fato de que ao ser absolutizado e posto como o essencial, o espírito adquire a forma de um condicionante alheio que expropria o indivíduo de si mesmo, levando-o conseqüentemente a um estado permanente de automortificação. Ainda mais se considerarmos a limitação que o corpo oferece ao anseio do homem moderno de ser espírito puro, o que acaba por deslocar esse ideal para um futuro remoto, transformando-o em um “dever ser” que fica só na promessa, que não se cumpre aqui, mas no além, num fantástico “reino dos fins”. Como transcendência, ele indica a tarefa infinita a que o homem moderno está aprisionado e que o martiriza tal como o “incansável trabalho das Danaides”. Assim, ao invés de o indivíduo se considerar como algo mais que espírito, num ato de contrição ele prefere dizer: “eu sou menos do que espírito, e só posso imaginar o espírito, o espírito puro ou o espírito que é apenas espírito; mas não sou esse espírito, e como não o sou, um outro o será, e a esse

136 *Idem*, p. 33.

137 *Idem*.

chamo ‘Deus’”¹³⁸.

A exigência do espírito de ser puro acarreta sua inevitável projeção para *fora* do eu. Sua transcendência se baseia sobretudo na incapacidade do indivíduo de se subsumir completamente sob seu conceito, ou seja, numa diferença qualitativa e opositiva existente entre corpo e espírito que o impede de ser plenamente espírito. Ora, “precisamente por não sermos o espírito que vive em nós é que temos de o fazer sair para fora de nós”¹³⁹, escreve Stirner. O espírito não pode formar uma unidade estável conosco, por isso não podemos conceber a sua existência em nós mesmos, mas só para além de nós, isto é, no além. Portanto,

só com base nesse neste dualismo em que eu e o espírito estamos envolvido, só porque eu e o espírito não são nomes para a mesma coisa, mas nomes diferentes para coisas muito diversas, só porque o eu não é espírito e o espírito não é o eu, só por estas razões se explica, de forma totalmente tautológica, a necessidade de o espírito ter a sua morada no além, ou seja, de ser Deus.¹⁴⁰

Chega-se com isso à conclusão de que para toda forma de alienação existe uma forma correspondente de religião; ou até mesmo, poder-se-ia dizer que toda forma de alienação é uma forma de religião num sentido lato. No cristianismo é o espírito a fonte alienante. Logo, a religião cristã consiste meramente na positividade que o lado assumido como verdadeiro do eu adquire ao ser objetivado e absolutizado. Ao ser projetada acima e contra a individualidade contingente, devido a incompatibilidade da unidade, essa subjetividade universalizada ocasiona a resignação do indivíduo frente a ela: ela é posta como meu verdadeiro Eu. O espírito assim se constitui como objeto privilegiado pelo processo reflexivo do sujeito moderno, exigindo-lhe toda atenção.

Stirner tem, além dessa, uma explicação complementar das causas da alienação. Num texto escrito antes de *O Único*, denominado sugestivamente de *Arte e Religião*¹⁴¹, ele aborda a formação da alienação analisando o papel da arte na configuração do ideal. Lá, como aqui, as causas individuais são idênticas: o sentimento de incompletude que o

138 *Idem*.

139 *Idem*, p. 34.

140 *Idem*, p. 33.

141 STIRNER, *Arte e Religião*. Revista *Verve*, nº 4, p. 67-78, 2003. Extraído de *Textos Dispersos*, Via Editora, Lisboa, 1979. Doravante citado só como *Arte e Religião*.

indivíduo nutre diante a consciência de sua finitude e que o força a projetar sua completude no além. Para Stirner,

desde o momento em que o homem pressente que possui um além, que não tem sua completude no estado animal e natural, mas que deverá tornar-se outro [...]; desde o momento em que o homem desperta para esse pressentimento que o leva a dividir-se, a partilhar-se entre aquilo que é e o outro em que deverá tornar-se, ele imediatamente aspira com todos os seus desejos por ser esse segundo ser, esse Outro, não descansando enquanto não vê a estatura de seu além configurada diante de si.¹⁴²

Só ao gênio é resguardada esta habilidade de conduzir os homens ao apaziguamento, por disponibilizar diante deles aquilo que durante muito tempo fora apenas “o sentimento de uma forma luminosa que quer elevar-se das trevas de seu interior”¹⁴³. Recluso como estava em sua obscuridade, esse pressentimento só é trazido à luz pela ação criativa do gênio. “Finalmente o artista descobriu a verdadeira palavra, a verdadeira configuração, a visão verdadeira que melhor convém às aspirações de cada um, e ao propô-las criou o ideal”¹⁴⁴, escreve Stirner. Ou seja, somente o homem de arte lhe consegue a expressão adequada, enquanto que “o povo”, na incerteza de sua posse, apenas o tateava e, balbuciando, não pôde encontrar a configuração que melhor lhe convinha.

A “confusão interior” que atormentava o homem é então resolvida ao tomar a forma da exterioridade. Agora exterior, o que era antes apenas um pressentimento confuso é plasmado como algo que convém às aspirações de cada um: o artista dá voz e imagem àquilo que todos gostariam de ver e ouvir. O gênio cria assim o ideal. Ora, o que é isso que cada um tende a oferecer a si próprio como o destino mais autêntico, a expressão da mais nobre aspiração, a figura da perfeição “senão o homem ideal, o Ideal do Homem?”¹⁴⁵ O povo cai então em adoração diante da plenitude do seu si mesmo tornado Outro e venerado como tal. O outrora ainda obscuro sentimento de incompletude chega a seu acabamento mediante a intervenção do gênio. A cisão entre mim mesmo e aquilo a que aspiro ser ganha

142 *Arte e Religião*, p. 67.

143 *Idem*, p. 68.

144 *Idem*.

145 *Idem*.

a forma de uma coisa. O homem realizado, completo, é assim apresentado pela obra de arte. Ela, por sua vez, é o resultado de uma procura, de uma carência sentida profundamente: “a necessidade que o homem tem de não ficar só”. A incapacidade de se encontrar satisfeito consigo obriga-o a procurar por um “segundo homem espiritual”¹⁴⁶. À procura por este Outro, o gênio põe fim. Só que este ser outro, como o seu maior objeto de desejo, é o próprio eu abstraído de seus limites, no entanto projetado como ideal.

Impedido por sua própria natureza de ser alcançado, o ideal que é configurado na obra de arte revela apenas que “o homem enfrenta-se consigo mesmo. Esse enfrentamento é ele e não é ele: é o além para onde todos os seus sentimentos se escoam sem nunca o alcançarem e é o seu além envolvido no aquém do seu presente e neste inseparavelmente entrelaçado”¹⁴⁷. Mantido na exterioridade e no futuro, o homem permanece refém do seu outrora conflito interior, mas que agora foi projetado sob a forma de uma representação material. A cisão entre aquilo que é e aquilo que deseja ser ganha o modo de existência de um objeto. O dever ser, o imperativo do coração que vive dessa divisão, tem um nome: religião.

A arte cria a divisão opondo o homem ao seu ideal, mas a visão do ideal que perdura até ser reabsorvido e reassimilado pelo olhar que mantém firmemente o seu desejo, chama-se religião. Como esta é contemplação, precisa portanto de uma forma ou de um objeto para se opor, e o homem como ser religioso vai relacionar-se com o ideal manifestado pela criação artística; ele considera como um objeto o seu segundo eu exteriorizado. Esta é a fonte milenar de todas as torturas, de todas as lutas, porque é medonho estar fora de si mesmo, e cada um o está quando é para si mesmo o seu próprio objeto e é impotente para uni-lo inteiramente em si, aniquilando-o enquanto objeto, enquanto enfrentamento que resiste ¹⁴⁸.

Frente à perfeição da obra, torno-me plenamente cômico de minha vacuidade. Ao outro foi transferido tudo o que é meu e nele me adoro como outro. Prostrado de joelhos, o homem se encontra doravante diante de seu próprio calvário. A religião subsiste em função desse objeto que monopoliza os afetos dos indivíduos. Ou seja, é dependente da divisão que fora

146 *Idem*.

147 *Idem*, p. 69.

148 *Idem*, p. 69.

operada no homem e que projetou o lado de sua essencialidade num outro. A dialética entre ser e dever ser define-se em seu contorno. Antes de ser, sou antes um desejo de ser; devo ser, mas não posso. O desejo só se cumpre com a aniquilação do objeto desejado. No entanto, o desejo de ser o si mesmo apresentado na religião como objeto só fica na promessa. É própria da religião esta frustração. Ora, como se manteria a divisão do homem com relação a si mesmo, como se conservaria o enfrentamento, se a promessa fosse realizada? O enfrentamento resiste, ele é inacessível ao crente. Caso contrário, a religião seria aniquilada junto com seu objeto. É só na rígida separação do entendimento entre sujeito e objeto que a religião se conserva.

Para Stirner “a religião é uma questão de entendimento”¹⁴⁹. Mas não seria ela definida melhor como uma questão de sentimento, um assunto do coração? Não seria a sua essência amor? Sem titubear, Stirner responde: “na realidade, o amor não é mais que uma questão de entendimento e isso em nada menospreza o seu título de assunto do coração”¹⁵⁰. Isso porque encontramos na dependência do sujeito em face de um objeto uma propriedade comum tanto ao entendimento quanto ao coração. Ambos necessitam de um objeto no qual se engajar. Sem este “algo ‘em frente’”, sem algo a que se opor, nem ao entendimento nem ao coração seria possível surgir como uma atividade espiritual do crente. O crente nesse caso representa o sujeito moderno, que por sua natureza, padece da incapacidade de submeter a sua existência toda à razão, vendo-se então obrigado a se *sujeitar* a um objeto que não pode aniquilar.

A preocupação de Stirner com a intransigência dessa oposição – por sinal tipicamente moderna – explica-se na medida em que ela se mostra como limitadora da liberdade. Dependente como é do objeto, o sujeito encontra-se circunscrito ao raio de sua influência, fazendo que toda sua atividade espiritual seja empregada em “explicar, perscrutar, sentir, amar” aquele objeto. É interessante notar que, para nosso filósofo, as atividades do entendimento não são concebidas como separadas das do coração. A fim de reivindicar a influência recíproca de ambos na dependência do objeto, Stirner recorre ao desenvolvimento das habilidades espirituais nas crianças.

O amor infantil, embora pareça a princípio desprovido de inteligência, na verdade só é “sem discernimento consciente”: em si mesmo possui entendimento, e um que está em

149 *Idem*.

150 *Idem*, p. 71.

franco desenvolvimento, crescendo proporcionalmente com o amor da criança. Mas enquanto ela não manifestar nenhum traço de entendimento, igualmente não manifestará nenhum de amor. Num estágio ainda bruto, a criança se comporta com um “ser simplesmente sensível”, sem nada saber acerca do amor.

É só à medida que distingue os objetos – de que os homens fazem parte – que ela transfere de preferência a sua afeição para uma pessoa a uma outra. Com o temor ou, se preferir assim, com o respeito começa o seu amor. A criança ama porque uma forma exterior ou objeto, uma presença humana, exerce sobre ela o seu império – ela consegue distinguir perfeitamente dos outros seres a significação maternal da sua mãe, mesmo que não saiba exprimi-la de forma inteligente¹⁵¹.

Decerto, o amor não é um assunto de razão, e nem poderia sê-lo, pois ela não se preocupa com objetos, antes os aniquila¹⁵². Mas do entendimento pode-se dizer que é. E “é o mistério que faz de uma questão do entendimento um assunto do coração”¹⁵³. Ora, se é verdadeiro que o amor é proporcional à inteligência que se possui de um objeto, uma outra verdade se depreende desta: tão logo o entendimento exaure todo conteúdo do objeto, a ponto de não achar mais nada nele para exercer sua atividade, o entendimento perde o interesse pelo objeto e o amor dissolve-se na indiferença e no aborrecimento. Stirner escreve: “o entendimento só existe enquanto continuar ativo e logo que já não possa seguir exercendo suas forças na compreensão de um mistério, visto a obscuridade ter desaparecido, abandona então o objeto tornado inteligível e sem sabor”¹⁵⁴. Portanto, quem quiser ainda todo o empenho do entendimento em sua causa, isto é, quem quiser ser amado, “deve evitar, à boa maneira da mulher sábia, ofertar-lhe de uma só vez todos os seus atrativos”¹⁵⁵, caso contrário, só lhe restará do sujeito a indiferença. Mas a religião é uma mulher sábia, sabe

151 *Idem*, p.72

152 Há aqui, como se pode ver, uma crítica à Feuerbach, para quem o amor é a lei que une o indivíduo ao gênero. O amor tem assim uma qualidade racional, própria do gênero, de sua vida comunicativa: “Somente onde existe a razão impera o amor geral; a razão não é ela mesma nada mais que o amor universal”, escreve o hegeliano. FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 296. Dizer que o amor não compartilha nada com a razão, mas só com o entendimento, é apontar nele a necessidade de um objeto fixo (o homem) que pode ser descrita na forma de deveres. Para Stirner, “o amor do homem pelo homem” é só uma nova figura da *piedade* que obriga os indivíduos a uma nova classe de deveres, não mais os divinos, mas os humanos.

153 *Arte e Religião*, p. 73.

154 *Idem*.

155 *Idem*.

como castrar as tendências à infidelidade do entendimento. E isso ela faz tendo uma amante: a arte.

A arte é o começo, o Alfa da religião, e também seu fim, o Omega. Ela é mesmo sua companheira. Sem a arte e o artista, criador do ideal, a religião não poderia nascer; ela passa através da arte devido a esta retomar incessantemente a sua obra e é também através da arte que ela se conserva, pelo fato desta a renovar constantemente. [...] A Arte é também a companheira da religião pelo fato da interioridade humana, enriquecida pelo combate com o seu objeto, desembocar repentinamente, pela mediação de um gênio, numa nova criação que embeleza e transfigura o objeto anterior, remodelando a sua forma.¹⁵⁶

Ou seja, a arte é responsável pela criação e manutenção da religião. Mas não só: ela também é responsável por sua destruição. Todo o ciclo de nascimento, morte e ressurreição a que a religião está inevitavelmente submetida tem uma razão de ser. É que a arte não se contenta em apenas embelezá-la. Como criadora, há momentos em que reivindica sua criação. Momentos estes em que, ao reafirmar suas pretensões sobre a religião, retira-lhe a objetividade, libertando-a do além onde havia ficado reclusa durante tanto tempo. Mas não demora muito para que a arte logo restaure de forma mais inexorável aquilo que a princípio tinha a intenção de destruir. “A arte não pode evitar refazer uma nova religião”¹⁵⁷, diz-nos Stirner: ela cria imagens e, ao criá-las, não pode evitar dar aos homens um objeto com o qual eles se ocuparão até o enfado.

Para Feuerbach, os homens têm a necessidade de um objeto. Ele exprime isso ao dizer que “o homem nada é sem objeto”. Afirmção que neste contexto é equivalente a afirmar que o homem nada é sem religião. Contudo, Feuerbach procura justificar essa necessidade dizendo que “o objeto com o qual um sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva deste sujeito”¹⁵⁸. Mais adiante, na mesma linha de raciocínio, ainda escreve:

toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto

156 *Idem*, pp. 74-5.

157 *Idem*, p. 77.

158 FEUERBACH, L. *Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 46.

é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro, objetivo¹⁵⁹ .

Vê-se aqui o porquê de tanta preocupação por parte do filósofo com a análise – como ele mesmo denomina – “histórico-filosófica” da religião. Perscrutar-lhe seu significado latente é tomar consciência da real natureza do homem, ou melhor, do sujeito desse objeto. É oferecer ao homem nada mais do que a “autoconsciência” da religião, que é o mesmo que sua “autodesilusão”.

Para Feuerbach, o objeto religioso é o mais excelente, pois pressupõe um juízo crítico entre o divino e o não-divino, entre aquilo que é digno de ser adorado e aquilo que é digno de ser desprezado¹⁶⁰. Ora, o que tem mais valor para o homem que ele mesmo? Só que na religião o homem tem consciência de si mesmo de forma indireta. É preciso então sanar este mal-entendido constitutivo: ele é a raiz de todo o mal. A razão é que “o homem transporta primeiramente a sua essência *para fora de si* antes de encontrá-la *dentro* de si. A sua própria essência é para ele objeto como uma outra essência”. Eis porque “a religião precede a filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo”¹⁶¹. Mas é próprio do progresso histórico das religiões reconhecer que o que foi antes adorado como algo objetivo era apenas o que agora é considerado subjetivo, humano – Feuerbach mesmo se inscreve nesse progresso.

Aos poucos o homem toma consciência de que nada mais fez do que adorar sua própria essência. Segundo Feuerbach, “o homem objetivou-se, mas não reconheceu o objeto como sua essência; a religião posterior dá esse passo; todo progresso da religião é por isso um mais profundo conhecimento de si mesmo”¹⁶². Desvelado o homem como conteúdo latente da religião, resta ainda ao filósofo restituir-lhe a essência objetivada. Como fazê-lo? Para Feuerbach, a causa da alienação se encontra no fato de que na forma de religião a relação de sujeito e objeto não é imanente e nem imediata. Ora, o conteúdo da

159 *Idem*, p. 46.

160 Cf. *Idem*, p. 55.

161 FEUERBACH, L. *Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 56. Esta afirmação de Feuerbach mostra que a análise da alienação feita por Stirner ocupa-se antes com a lacuna deixada por esta. Stirner procura assim a seu modo investigar o que torna possível a alienação, o que criou as condições favoráveis a que ela vitimasse os homens e encontra na Arte um fator importe. Para ele, não é por acaso que no sistema de Hegel a Arte ocupe um lugar antes da religião e da filosofia. Cf. *Arte e Religião*, pp. 67 e 74.

162 FEUERBACH, L. *Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 56.

religião é o homem, porém a forma como o homem se relaciona com sua própria essência não condiz com seu conteúdo, antes está em flagrante contradição com ele. O homem se relaciona consigo mesmo mediante um outro que, embora seja ele mesmo, não é reconhecido enquanto tal. A contradição entre forma e conteúdo a ser superada surge no momento em que, na religião, o homem, pela incapacidade de “voltar para si mesmo”, faz das imagens que recebe coisas. Coisificada, sua própria essência aparece-lhe como algo transcendente, absoluto e abstrato. Projetada em oposição a si, sua essência surge então como um condicionante externo. E é precisamente isto que para Feuerbach constitui a “patologia psíquica” do religioso:

o homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser.¹⁶³

Como objeto de seu objeto, o homem perde a capacidade de se relacionar consigo mesmo de forma imediata. Curiosamente, a relação de sujeito e objeto também se inverte por causa disto. O homem passa a ser o passivo de seu próprio ativo. Quer dizer, na religião o homem apreende as suas autodeterminações como se fossem determinações vindas de fora. É, pois, determinado por si mesmo, mas como se fosse por uma outra coisa. Em suma, a religião faz das atividades humanas atividades divinas, faz de Deus, outrora objeto, sujeito. Com isso esquece-se também que o verdadeiro sujeito daqueles predicados que se atribuem a Deus é do próprio homem. Para trazer à consciência dos homens este fato, Feuerbach vale-se então do antropomorfismo evidente dos predicados divinos e elabora um novo tipo de prova ontológica, porém antropomorfizada. Tudo a fim de embasar a sua tão propagandeada inversão sujeito-predicado. A identidade entre sujeito e predicado lhe vem também em auxílio.

Em sua opinião, por não serem os predicados divinos meros acidentes, eles devem expressar a essência do sujeito a que se aplicam. Além do mais, devem eles também ter mais dignidade ontológica do que o sujeito, haja vista que

o que é sujeito está apenas no predicado; o predicado é a verdade do sujeito; o

163 *Idem*, p. 71.

sujeito apenas o predicado personificado, existente. Sujeito e predicado distinguem-se apenas como existência e essência. A negação dos predicados é por isso a negação do sujeito.¹⁶⁴

Posto isso, a distinção entre sujeito e predicado pode ser abolida, podendo este último assumir o lugar reservado àquele sem nenhum empecilho. Mas um segundo passo ainda é necessário para se concluir a prova. É preciso correlacionar existência e verdade.

Originariamente, o homem faz a verdade depender da existência. Ora, e não são os predicados divinos contemplados como a mais elevada verdade? Logo, esse fato exige que o seu sujeito exista necessariamente. Como Feuerbach mesmo diz: “a verdade do predicado é unicamente o penhor da existência”¹⁶⁵. Mas com isso ocorre que a certeza da existência do sujeito, no caso Deus, dependa antes da verdade do predicado, não podendo ser tomada como imediata. Porém, como os predicados nada mais são que antropomorfismos (imagens humanas) e expressam tão-somente a essência do sujeito, é claro que o seu sujeito real não deve ser Deus, mas sim o homem. Deus aparece assim dependente da consciência que o homem tem de si mesmo. Essa dependência cria as condições para que Deus seja considerado existente e real pelos homens, a tal ponto que a sua negação equivalha à negação da minha própria essencialidade: “como poderia eu duvidar de Deus que é minha essência? Duvidar do meu Deus significa duvidar de mim mesmo”¹⁶⁶, escreve Feuerbach. Esse fato antropológico, que é constituinte do fenômeno religioso, possibilita que Feuerbach realize com sucesso a inversão sujeito-predicado, destituindo assim o substrato transcendente dos predicados de realidade e, sem os destruir, devolvendo-os a sua fonte originária: o homem. Portanto, pelo simples fato de os predicados nada mais manifestarem que a qualidade essencial do homem, ou seja, por serem a consciência que o homem tem de si mesmo, a inversão sujeito-predicado manifesta o segredo oculto da religião e restaura a consciência-de-si do homem, colocando-o em relação imediata e de forma imanente com seu objeto privilegiado: sua própria essência.

Stirner considera que todo o esforço de Feuerbach para superar a alienação apenas acaba por reforçá-la, já que ela não destrói o objeto, antes o restaura sob uma nova roupagem. Nada mais dialético: uma negação que conserva em outro nível... Isso faz com

164 *Idem*, p. 61.

165 *Idem*.

166 *Idem*, p. 62.

que Feuerbach se insira naquilo que ele mesmo denomina de “diástole religiosa”¹⁶⁷, colocando-se, para Stirner, ao lado do artista em seu papel de restaurador de um objeto.

Para ele, Feuerbach apenas nos oferece uma “liberdade teológica”, uma outra figura da liberdade do espírito. Ao pressupor que estávamos tão-somente “enganados” quanto ao conhecimento de nossa essência e que por isso a procurávamos no além, conclui que basta a nós, homens, “tomar consciência” de que Deus é apenas a nossa essência objetivada, e que por isso temos que reconduzi-la de novo a nós, reconhecendo-a como coisa nossa. “O ponto de vista teológico de Feuerbach” faz então com que ele raciocine nos seguintes termos para Stirner:

A essência do homem é o ser supremo do homem; o ser supremo, é certo, é designado pela religião como *Deus* e visto com um ser *objetivo*, mas na verdade ele é apenas a essência do próprio homem; por isso, o ponto de viragem da história universal é aquele que, a partir de agora, nos permite afirmar que *Deus* deixará de aparecer ao homem como Deus, para lhe aparecer como homem.¹⁶⁸

Ora, mas o que ganhamos com isso? Não continuamos cindidos em um eu essencial (que deve ser sempre almejado) e um inessencial (que deve ser sufocado)? “Não regressamos assim àquela triste situação de nos vermos banidos de nós próprios?”¹⁶⁹. Que diferença há em vermos a oposição da essência a nosso ser atual na figura de um objeto transcendente ou imanente? Somos tampouco aquilo que estava *fora de nós* como o somos agora, que devemos reconhecê-lo *em nós*. É, pois, completamente indiferente se penso a minha essência em mim ou fora de mim, conclui Stirner. Ademais, isso o cristianismo já fazia ao projetar o “ser supremo” num duplo além: um exterior e um interior. E não está o espírito de Deus também “no meio de nós”? Não somos nós também sua morada? Despejar Deus de sua morada celeste apenas o obriga a mudar-se para este mundo: faz descer o céu à terra, sobrecarregando ainda mais o sujeito com os encargos morais do cristianismo. Stirner então arremata:

167 Cf. *Idem*, p. 72. Onde se lê: “Na sístole religiosa expulsa o homem a sua própria essência para fora de si, ele expulsa, repreenhe a si mesmo; na diástole religiosa acolhe ele novamente em seu coração a essência expulsa”.

168 Feuerbach citado por Stirner em *O Único*, p. 34.

169 *O Único*, p. 34.

Feuerbach apropria-se com a força do *desespero* de todo o conteúdo do cristianismo, não para o deitar fora, mas para o trazer a si, para, num último esforço, retirar do céu aquilo por que tanto ansiara e que sempre esteve tão longe, guardando-o para sempre em si.¹⁷⁰

Estas considerações sobre a natureza da relação sujeito-objeto nos serve para o esclarecimento mais adequado do papel da criação artística na constituição da alienação e, conseqüentemente, para uma compreensão mais precisa da natureza da religião. É a arte que oferece primeiramente aos homens “si mesmo” como objeto.

O artista não apenas produz “o que de mais puro e melhor existe no espírito”, ele antes “produz mesmo o próprio espírito”¹⁷¹. No ato de criação, o artista arranca o Espírito da obscuridade em que se encontrava envolvido no interior do homem. Ao dar-lhe uma forma, o artista faz dele um objeto diante do qual os homens caem de joelho. Pois, frente ao ideal configurado, passam a se encarar como num espelho. Aquilo que os encanta é ele mesmo, mas como outro. O delírio báquico provocado pelo ideal não deixa de ser uma espécie de narcisismo indireto, um autocontentamento com a própria imagem tornada coisa. Disso para a religião nem é preciso esforço algum. O empurrão inicial já fora dado. Ela se segue como que por inércia, uma conseqüência natural diante da estupefação provocada pelo objeto ofertado ao povo pelo gênio. Porém, devido ao tipo de engajamento e envolvimento com o objeto, a religião segue um caminho diferente do da arte.

Esse objeto que o artista, concentrando toda a força e riqueza da sua interioridade para o fazer aceder ao esplendor de uma figura em harmonia com a necessidade e o desejo de cada um, esse objeto, a religião tenta remetê-lo de novo à interioridade a que ele pertence, tenta torná-lo novamente subjetivo. Ela se esforça por reconciliar o ideal, ou Deus, com o homem, o sujeito, despojando-o de sua dura objetividade.¹⁷²

A religião pode assim ser definida como uma espécie de esforço para manter-se a unidade na separação. De um lado, reconhecemos todo o empenho dos homens que, separados de seu ideal, esforçam-se por vê-lo identificado com o seu *eu*. Já, por sua vez, vemos do lado

170 *Idem*, p. 34.

171 *Arte e Religião*, p. 74.

172 *Idem*, p. 75.

do ideal uma procura de sempre novos modos de ganhar os homens para si – bem exemplificada pela aclamação do padre a seus fiéis do alto do púlpito: Deus os quer junto de si no “reino dos céus”. Assim, “um e outro procuram-se e completam-se sem se tornarem um”¹⁷³.

Embora, descrita dessa forma a questão, tendamos a concluir em favor de uma propensão consciente, tanto por parte dos homens quanto por parte do ideal, a suprimir a divisão, na verdade isso nada mais descreve do que a natureza íntima da religião. Seu anseio mais secreto é devolver o ideal ao interior do homem. (Os vinte séculos de cristianismo representam bem isso, ainda mais se levarmos em conta o que significam a encarnação e a Reforma nisso tudo – sem ainda nos esquecermos de Feuerbach). No entanto, a religião só quer suprimir a divisão na aparência. Ora, e como poderia querer realmente isso se com o fim da divisão ela própria se aniquilaria? Religião é propriamente “um estado de divisão”, como diz Stirner, e só subsiste em função dela. A esperança do crente de ver um dia Deus “face a face” só pode ser cumprida se mantida uma condição de possibilidade *a priori*, a saber: a disjunção entre sujeito e objeto, sem a qual a religião não subsistiria.

Stirner nos lembra que continuamos a empregar a palavra de origem latina *religio* que “exprime o conceito de ‘*estar preso a*’”¹⁷⁴. Mas, *quem* está preso? Está preso a *que* e *como* está preso? A resposta, Stirner oferece-a nos seguintes termos:

presos estaremos, de fato, enquanto a religião se apoderar de nossa interioridade; mas estará também o espírito preso? Pelo contrário, o espírito está livre, é o único senhor, não é o nosso espírito, é absoluto. [...] *Religio* no sentido de ‘*estar preso a*’ é então a religião na sua relação comigo (eu estou preso), e é também liberdade em relação ao espírito (o espírito é livre ou tem liberdade de espírito).¹⁷⁵

Portanto, é o *eu* que está preso e está preso a uma relação viciada entre sujeito e objeto. Na religião aquilo que o idealismo assume como verdade e necessidade adquire um significado moral. Assim, se no idealismo não há objeto sem seu correlato necessário, o sujeito, o mesmo pode ser dito da religião: há sempre um determinado objeto que exige sempre um

173 *Idem*.

174 *O Único*, p. 46.

175 *Idem*

determinado tipo de sujeito. Ou seja, na religião configura-se um objeto que os sacerdotes exigem que nele nos engajemos de corpo e alma, ou melhor, coração e entendimento, de tal modo que sejamos um certo tipo de sujeito: o devoto.

A tão propagada doutrina da “liberdade do espírito” significa apenas que o sujeito religioso é livre, e não que *eu* sou livre. Em outros termos, a religião se esquece que de fato nós temos uma relação diferenciada, própria com objetos. Ao exigir de todos a mesma relação com ele, sustentando que essa é a única relação verdadeira, ela destrói a *propriedade (Eigenheit)* do comportamento. “Instituindo-se de forma fixa um sentido, um ponto de vista, como o ‘verdadeiro’, o ‘único verdadeiro’”¹⁷⁶, a religião limita a liberdade ao raio de influência do objeto; ou seja, ela apenas nos oferece escolhas dentro dos limites fixados para um certo tipo de sujeito, que equivale a dizer: ela apenas nos oferece a “liberdade do espírito”.

Entretanto, ao empregar o entendimento de um modo tão infatigável, num ciclo fervoroso de adoração, os homens mergulham no objeto com paixão. E, ao perscrutá-lo sem hesitação, o sujeito nele se perde. Atento a suas revelações e inspirações, vê no ideal um mistério que só pode despertar a religiosidade. Mas, à medida que o sujeito adquire uma consciência mais íntima e profunda do objeto, seus antigos laços vão se afrouxando e, junto com o esfacelamento do mistério, o objeto, antes resplandecente e encantador, assume cores monocromáticas. O tédio é então inevitável. Assim,

logo que o mistério se esclareça, logo que a objetividade e estranheza são quebradas e, dessa maneira é destruída a essência de uma determinada religião, a comédia deve realizar o seu dever e libertar o homem através da prestação da prova evidente do esvaziamento, ou melhor, do despojamento do seu objeto, da sua antiga crença que o encadeava àquilo que agora esta devastado (...) mas a própria comédia precede a religião, tal como a arte o faz no seu conjunto: ela limita-se a esvaziar o lugar para receber o novo cuja arte tem a intenção de dar forma¹⁷⁷

À comédia cabe o papel de trazer à cena a “forma vazia” do que antes fora preche de “conteúdo sagrado”, mostrando aos homens, indiretamente e “num tom jocoso”, que não se

176 *Idem*, p. 263.

177 *Arte e Religião*, p. 77.

deve mais estar vinculado àquele antigo objeto de adoração. Ao ressaltar a forma em detrimento do conteúdo, a comédia ironiza a religião e, ridicularizando-a, rebaixa-a a mero assunto de comadres carolas. Assim, junto a toda gravidade da crença, vai a seriedade do conteúdo.

Mas a total destruição da religião, a superação real da alienação, só é reservada à Filosofia. Esta não produz objetos com os quais o entendimento possa se ocupar. Às suas idéias, por serem gerais e fluídas, não correspondem imagens. Elas não se deixam fixar num culto religioso, e nem poderiam: o conceito filosófico produzido pela razão, “espírito da filosofia”, não é do mesmo tipo das representações criadas pela arte e que servem de subsídio à constituição de uma religião. Enquanto que a religião só vive da vinculação ao objeto ofertado pelo artista, a filosofia, que não se elabora no modo do entendimento e sim no da razão, “não se opõe a um objeto à maneira da religião, nem constitui um à maneira da arte. Respirando liberdade, pelo contrário, ela estende sua mão destruidora tanto contra a constituição do objeto, como contra a própria objetividade”¹⁷⁸. Isso porque a razão só se ocupa consigo mesma. Não se opondo a objetos tal como o entendimento, e nem constituindo algum como a arte, a ela não cabe amar. Como diz Stirner: “no reino da razão há tanto amor como esponsais haverá no céu”¹⁷⁹. Por relacionar-se só consigo mesma, não há objeto capaz de lhe conquistar respeito. Mas quando se ocupa com objetos só o faz para perscrutar neles uma centelha de razão oculta, para logo em seguida os destruir. Ou seja, a razão procura no objeto apenas a si mesma e, ao encontrar-se nele, o que resta é destruído para não se configurar um novo objeto¹⁸⁰. Por isso, só cabe ao filósofo ser “o mais decidido dos ateus”¹⁸¹, pois Deus, como um objeto, deve ser-lhe tão indiferente quanto uma pedra. Para ele, então, vale o conselho do “*pereat*”: faça filosofia mesmo que Deus pereça!

178 *Idem*, p. 78.

179 *Idem*, p. 71.

180 Stirner neste texto ainda não tinha desenvolvido seu conceito de egoísmo. Sua linguagem está muito próxima à de outros jovens hegelianos e até mesmo de Hegel. No entanto, não há como não ver nessa sua noção de destruição do objeto pela razão a prefiguração do que ele entenderá pela potência negativa que é própria à egoidade. Correlacionando com o que já se disse (*supra*, pp. 48 e seguintes) sobre o paralelo entre *O Único* e a *Fenomenologia*, não é por acaso que Henri Arvon, por exemplo, veja no fim do desenvolvimento fenomenológico do eu um paralelo com a seção “Razão” de Hegel, onde, para ele, a razão poria um fim ao conflito milenar entre sujeito e objeto, ao chegar à consciência à “certeza de ser toda a realidade”. Cf. ARVON, H. *Aux sources de l’existentialisme*, op. cit. p. 55.

181 *Arte e Religião*, p. 78.

Capítulo 3 – A correlação entre a subjetividade moderna e a dominação.

A história humana é a história da alienação a qual os indivíduos estão submetidos. É, portanto, a história dos modos assumidos pelo universal – representação ideológica da primazia da totalidade social – como estrutura de dominação e determinação alheia sobre a individualidade. A crítica à alienação é o núcleo da crítica stirneriana à Modernidade, pois ela apresenta-se como o seu princípio constitutivo e, de certa maneira, também corrosivo. Pode-se até mesmo dizer que a alienação é a única questão com a qual Stirner realmente se ocupa, o resto não passando de seus meros desdobramentos.

O que Stirner entende por alienação pode bem ser descrito como a dominação vista *por dentro*. Sendo a base sobre a qual a alienação se funda a individualidade, nada melhor para entendê-la do que reconhecer no processo mesmo de formação do indivíduo enquanto indivíduo (moderno) o momento de sua instauração. Assim, a alienação pode ser compreendida como um estado em que os indivíduos, no momento de sua formação, se vêem lançados numa relação estranhada consigo mesmo, algo que acaba por acarretar uma relação estranhada também com o mundo.

Toda a elucubração histórico-fenomenológica de Stirner teria por isso apenas a finalidade de expor os equívocos (necessários por sinal) em que se enredou (por motivos múltiplos já aludidos acima) a *auto-afirmação* ao longo de sua história. Isso a fim de ressaltar que o indivíduo real ainda não se apresentou. Seu aparecimento efetivo no mundo é deixado para o futuro. Ora, e não seria – poderia me perguntar apressadamente o crítico – o individualismo cristão-burguês do liberalismo uma das características fundamentais da Modernidade? Entretanto, o individualismo moderno não passa para o filósofo de um engodo, haja vista que a afirmação-de-si que ele se arroga só se realiza de forma abstrata e não concretamente, de forma autoconsciente, no campo da ação. Como já mostrei, o indivíduo se perde no momento mesmo em que achava ter se encontrado ao se afirmar como espírito. E essa perda, que é constitutiva, inaugura a Modernidade.

A abordagem do real é, assim, norteadada por uma dialética fenomenológica que descreve o itinerário de busca pela conquista da autenticidade do eu, que foi, por sua vez, duramente expropriado de sua propriedade-própria (a *Eigenheit*) por potências a ele estranhas ao longo do tempo. Toda filosofia de Stirner é então elaborada em função disso,

isto é, de uma *reconciliação do indivíduo consigo mesmo* realizada mediante uma decisão radical, enraizada na própria condição existencial do indivíduo, denominada de insurreição.

O desenvolvimento histórico-fenomenológico é por esta razão interpretado teleologicamente¹⁸². Quer dizer, a constituição e superação do estágio atual da alienação já estariam pressupostas pela própria lógica em que se enquadra a evolução dialética do eu. Acreditava Stirner que a superação da Modernidade já estava a raiar no horizonte, sendo a sua completa dissolução um fato previamente anunciado.

Como mostrei, o caminho da formação da individualidade é impulsionado pela busca da auto-afirmação. Só que tal busca, que percorre tanto na história humana quanto na pessoal uma forma dialética, sofre uma inversão no momento mesmo em que se pensava ter alcançado seu objetivo. Isso ocorre tanto na passagem da infância à juventude, quanto na passagem da Antiguidade à Modernidade: ambas obedecem a mesma estrutura dialética. A primeira vitória sobre o mundo – alardeada por Stirner como a primeira magnificência do egoísmo¹⁸³ – é antes a instauração de uma nova forma de dominação. A subjetividade que se forjou no esforço de superar o mundo objetivo e os laços por ele impostos apresentam-se em sua verdade como um novo tipo de entrave à liberdade individual.

A liberdade conquistada até então foi meramente a efetivação da consciência de que se é dotado de uma interioridade que pode elaborar-se independentemente das influências alheias, pois não se encontra submetida às mesmas leis causais que regem as conexões materiais e objetivas do mundo exterior. O que é bem representado pela filosofia prática kantiana. Em suma, é liberdade espiritual, moral. Mas a liberdade do espírito não é ainda minha liberdade: a primeira é apenas liberdade *de*, enquanto que a última é também liberdade *para* – nomeada por Stirner sintomaticamente de *Eigenheit*.

Há assim um fracasso inscrito na descoberta do espírito como uma forma de liberdade. Este primeiro encontro conosco como subjetividade que inaugura a Modernidade, que fora conquistado em um duro combate contra o “mundo das coisas”, gera um fruto indesejável, um filho bastardo e inconveniente, a saber: o espírito como um absoluto. Ora, como *meio* (negativo) utilizado para subjugar a objetividade, ele deveria permanecer como tal, só que não é isso que ocorre. Na Modernidade, devido a um processo de hipóstase originado no próprio esforço empreendido na superação do mundo objetivo,

182 Cf. o que se quer dizer com isso *supra* nota 111, p. 56.

183 Cf. *O Único*, p. 79.

ocorreu que o outrora apenas instrumento tornou-se *fim em si mesmo*. Assim, um terceiro elemento emerge vitimando toda a Modernidade. Ao se perpetuar, recriando-se de forma circular por ser ao mesmo tempo meio e fim de si mesmo, o espírito passa a dominar hegemonicamente. E interpolando-se sempre nas relações que o indivíduo estabelece, ele revela-se em sua verdade: o espírito é sistema! Neste sentido o espírito bem pode ser entendido como o “universo de todas as mediações”¹⁸⁴, porém com um importante acréscimo: das mediações absolutizadas e tomadas como fins em si mesmas. Hipostasiado e configurado como sistema, o espírito apresenta-se então como algo que é ao mesmo tempo distinto e comum às individualidades dispersas e que vive às custas delas.

Ora, este espírito como subjetividade é na verdade o contrário do que poderia parecer à primeira vista: é uma subjetividade universal de que todos participam como predicados de uma *substância* – que, por sinal, também é *sujeito*. Assim, quando muito é uma subjetividade aparente, uma que penso ser a minha, mas que na verdade é uma outra. Um verdadeiro “Eu que é Nós e um Nós que Eu”¹⁸⁵, em termos hegelianos, mas que *propriamente meu eu* não é. Na Modernidade ocorre um fato inédito até então: o indivíduo torna-se prisioneiro de sua própria subjetividade, já que por sua natureza o espírito não pode se afirmar no mundo sem negar aquilo pelo qual ele se afirma e que lhe insufla vida: o indivíduo. Este motivo já é o bastante para que a pergunta pela formação da subjetividade moderna tenha relevância.

Não é casual que, para um filósofo como Stirner, uma indagação histórico-fenomenológica sobre as origens da Modernidade se equivalha a uma sobre a constituição do eu moderno. Assim, ao realizar uma descrição do processo de formação da Modernidade, principalmente sublinhando seus mecanismos de controle subjetivo, tal como a moral e a razão (o espírito), ele nos conduz inevitavelmente a uma genealogia de nosso eu. Neste sentido, ousar descrever todo o processo de formação da Modernidade, prescindindo do fato de que junto a ele se constitui uma subjetividade que é solidária com a dominação, significa desprezar um dado importante: a correlação entre a subjetividade moderna e a dominação.

Sabina Maura Silva, por exemplo, considera que “o fenômeno da alienação, tal qual

184 Esta definição de espírito foi-me sugerida por Flamarion Caldeira Ramos em discussão travada no Grupo de Filosofia Alemã.

185 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 125.

tratado por Stirner, se põe no interior do desenvolvimento próprio da individualidade”. Esta afirmação converge com a tese defendida aqui de que há uma correlação necessária entre individuação e dominação na Modernidade. Ora, a maneira pela qual a subjetividade moderna, já no processo mesmo de sua formação, se constitui como pólo preferencial da dominação implica que individuação e dominação não são fenômenos independentes, mas sim concomitantes, correlatos e co-originários. A alienação é um fenômeno que aflige o indivíduo de seu próprio interior. Silva diz que “quando o indivíduo é dominado pelos pensamentos, ele é dominado por *seus* pensamentos que, por não serem reconhecidos como seus, são projetados e corporificados como transcendentais ao eu que os criou”. É exatamente isso que define as *idéias fixas*¹⁸⁶. “Logo, o indivíduo é, ele próprio, não só a fonte do que é, mas também de sua negação, de sua perda, ou seja, de sua alienação”¹⁸⁷. Ora, sem a conclusão de que a positivação dos pensamentos tem como fonte o próprio indivíduo, não seria possível conceber uma maneira de superação do estado atual de alienação nos modos como faz Stirner com a idéia de insurreição contra o espírito. O filósofo quer, portanto, conceber novas formas de individuação que não estejam comprometidas com a dominação. Ele quer, em suma, pensar a liberdade fora do paradigma kantiano¹⁸⁸.

A relação entre a forma de subjetividade desenvolvida na Modernidade e a dominação espiritual nela imbricada pode ainda ser compreendida em outros termos: por Stirner circunscrever as etapas histórico-fenomenológicas do eu às relações que ele estabelece consigo mesmo, o filósofo não pode deixar de conceber essas etapas como figuras da auto-afirmação, isto é, como uma relação do indivíduo consigo mesmo compreendida a partir das experiências que o eu faz, seja com o que lhe é exterior, o mundo (a Antiguidade ou infância), seja com sua subjetividade como espírito (a Modernidade ou

186 Ao chamar tais conceitos de idéias fixas, Stirner quer mostrar o seu valor como dependente de um conjunto fixo de princípios gerais aos quais os indivíduos devem se submeter resignadamente. Ou seja, as idéias fixas são produtos do espírito, instrumentos de sua dominação efetiva, que exigem do eu servilismo em detrimento de qualquer interesse particular que se possa ter, isto é, cabe ao eu apenas ser o meio da realização delas no mundo. Ao serem denominadas de idéias fixas, o filósofo ressalta ainda dois aspectos importantes de sua natureza: o primeiro, o seu caráter puramente psicológico de dominação; o segundo, a constatação de que é algo estanque, fixo, que não se desenvolve, contradizendo a mobilidade própria ao eu. Vê-se, com isso, que Stirner tem como alvo de suas críticas não qualquer classe de idéias, mas somente aquelas que se impõem aos homens como fins ou deveres que eles devem servir mais que a si mesmos, normas fixas de conduta que se opõem à criatividade e transitoriedade naturais ao *único*.

187 SILVA, S. M., *Fenomenologia do Egoísmo*, op. cit., p. 16.

188 Cf. *infra* o subcapítulo: “Alienação Moral”, pp. 100 e seguintes, onde se tratará dessa questão.

juventude). Na experiência de sua subjetividade como espírito, o indivíduo se depara com uma ordem nova de verdades. Essas verdades são suas *idéias fixas*. Ou seja, depois de superado o primeiro entrave para a reconciliação do eu consigo mesmo, Stirner assinala a entrada numa nova ordem de contradição entre o eu e a alteridade, neste nível não mais na figura do mundo, mas da do espírito. Portanto, na Modernidade o eu se contrapõe a si mesmo de seu próprio interior, o que gera um estado permanente de tensão entre o que se é e o que se deve ser, configurado sob o nome de *sagrado*.

Em suma, Stirner não pôde deixar de identificar no fundamento da dominação moderna o primado da representação coisificada¹⁸⁹. Para ele, a subjetividade na Modernidade é constituída de tal forma que ela se torna o *locus* privilegiado da dominação. Nesse momento histórico, o indivíduo é subsumido sob uma objetividade abstrata substancializada e ossificada sob a forma de *sujeito*, isto é, de uma potência estranha projetada acima e contra a singularidade do indivíduo corpóreo e único – contra a qual ele nada pode, uma vez que ela é *sagrada* – e de onde se derivam leis e normas positivas às quais o indivíduo deve se acomodar, já que são derivadas de sua própria essência. Essa ilusão toma a forma de *idéia fixa* e exige do indivíduo que ele seja o instrumento de sua realização na efetividade. Como tal, o indivíduo só pode agir como um *possesso* ou como um *obcecado* em dar corpo ao ideal. É esse o silogismo stirneriano do despotismo do pensamento, conjuntamente com um diagnóstico de psicose coletiva que perpassa a Modernidade e que se expressa, sobretudo, em sistemas filosóficos, obras de arte, etc.¹⁹⁰ Em outros termos, pode-se dizer aqui que o despotismo do espírito começa na *assunção* por parte dos indivíduos de que quem é de fato sujeito na Modernidade é apenas o espírito – no caso de Feuerbach, por exemplo, o gênero humano –, restando a eles a função de mantenedores e executores na vida concreta de tal verdade ideal.

189 Que significa no essencial o primado de um certo tipo de representação que se hipostasiou e que nesse processo adquiriu a qualidade de uma *coisa alheia*, tal como: a passividade, a positividade, a ausência de criatividade e *propriedade* e a fixidez.

190 Stirner diz isto de forma explícita em *O Único* p. 42. Aí ele escreve: “Não penses que estou a brincar ou a falar por metáforas quando considero os homens presos a esta idéia do superior como verdadeiros loucos, loucos de manicômio.” Mais adiante: “É preciso ler os jornais deste tempo e ouvir falar o filisteu para nos convenceremos de uma verdade terrível, a de que estamos metidos num manicômio cheio de loucos”.

3.1 Racionalidade e Dominação

O sentimento de impotência diante do incontrolável que tanto angustiava os antigos encontra no “desprezo cristão pelo mundo” seu remédio. Ora, e não foi todo o empenho pré-cristão despendido “no sentido de se libertar do desmoronar dos destinos, de não se deixar abalar por eles”, bem exemplificado pela pluralidade de doutrinas que ansiavam por uma maneira de se precaver da alheidade das leis imutáveis do mundo e que modelavam os destinos das pessoas? Stirner escreve que com o cristianismo

O espírito *imperturbável* do “sábio”, com o qual o mundo antigo foi ao encontro do seu fim, sofreu agora um *abalo interior* do qual nenhuma ataraxia, nenhuma coragem estóica o podia proteger. 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. [...] O mundo deixou de ser, para mim, todo poderoso, inacessível, sagrado, divino, etc., “desdivinizou-se” e agora eu trato-o de tal modo a meu bel-prazer que, se quisesse, poderia retirar-lhe todo o poder mágico, isto é o poder do espírito [...], e concretizar tudo o que é possível, ou seja *pensável*. [...] O mundo tornou-se *prosaico*, porque dele desapareceu o divino. ¹⁹¹

Protegido das influências da sensualidade, o espírito encontra a condição ideal para seu autodesenvolvimento, para a ampliação de seu reino. Com a dessacralização do mundo, o cristianismo oferece assim ao *eu* em sua forma como espírito a primeira conquista egoística. Stirner diz que, ao se elevar à posição de “*eu-proprietário do mundo*”, o espírito propicia ao egoísmo “a sua primeira e plena vitória” ¹⁹². No entanto, tal vitória, que se expressa negativamente como o “desprezo cristão pelo mundo”, também tem sua faceta correlata, seu lado positivo como dominação. Ou seja, com o cristianismo o mundo material

191 *O Único*, p. 79.

192 *Idem*.

desdivinizado passa a ser submetido a um completo controle espiritual, passa a ser a *propriedade* do espírito. A primeira conquista do *eu*, nesse sentido, é a exterioridade que cai sob a autoridade de uma subjetividade absolutizada. É dessa forma que o mundo é superado. Ele passa a ser submetido à instrumentalidade de uma razão subjetiva¹⁹³ que subsume sob si todo o real e que, no ato mesmo de desprezo, domina-o ao disponibilizar todos os entes individuais em função de si mesma, isto é, em função de seu próprio interesse de ser “tudo em tudo”.

Esse domínio espiritual realizado se define pela procura de uma total “centralização nos procedimentos analíticos e matemáticos de programação geral do mundo”¹⁹⁴, o que é uma peculiaridade fundamental da Modernidade. E não seria a ciência moderna um bom exemplo disso? É, portanto, esse o significado da primeira conquista do *eu*. Uma conquista que implica dizer que na Modernidade o real é revestido por uma película espectral que o enforma, criando uma nova forma de objetividade, mais opressiva e aliciante que a de antes.

Essa primeira vitória egoística revela-se em sua verdade: ela é uma presunçosa conquista que aparece como uma nova forma de dominação e sujeição. Não só o mundo sucumbe ao domínio do espírito, o indivíduo tem de arcar com o custo de cair também na alçada de seu poder. Pois como escreve Stirner, “o senhor do mundo ainda não é senhor dos seus pensamentos, de seus sentimentos, da sua vontade: não é senhor e proprietário do espírito”¹⁹⁵. Se for certo que “a luta dos Antigos era a luta contra o *mundo*”, a da era cristã não passará por isso de uma luta contra *si*, ou seja, de uma luta contra o espírito. A primeira se faz contra o mundo exterior, a segunda contra o mundo interior. Por isso vemos o homem medieval voltado “para seu interior”, tão absorto em si mesmo, debatendo-se com sua interioridade. Ele é, pois, “o homem do pensamento e da meditação”, procurando (inconscientemente, é claro) tornar-se senhor do espírito. Ora, e não é a consciência a forma mais primitiva de auto-afirmação?¹⁹⁶

193 Sobre o uso desse termo, veja o que foi dito, no primeiro capítulo dessa dissertação, acerca da influência de Feuerbach na caracterização da forma de racionalidade moderna, pp. 25-7.

194 MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”, *op. cit.*, p. 320.

195 *O Único*, p. 80.

196 Feuerbach reconheceu cedo isto, porém ele não foi capaz de ir além dessa afirmação-de-si ainda abstrata, quer dizer, na forma de consciência: “Consciência é autoconfirmação, auto-afirmação, amor próprio, contentamento com a própria perfeição. [...] Tudo que é tem valor, é um ser de distinção; por isso ele se afirma. Mas a mais elevada forma de afirmação de si mesmo, a forma que é ela mesma uma distinção, uma perfeição, uma felicidade, um bem, é a consciência” (*Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 48). Stirner bem

Na idade Média viveu-se por muito tempo na ilusão de estar-se de posse da verdade. Acreditava-se que era possível acolher em si o supra-sensível mediante uma infinidade de modos de mortificação do corpo. Não se pensava que era preciso ser também verdadeiro para se alcançar a verdade. Nas palavras de Stirner, durante a Idade Média “imaginava-se que se podia chegar a realidades não-materiais e não sensíveis por meio da consciência comum, ou seja a consciência ‘material’, aquela forma de consciência que só é receptiva a coisas materiais ou sensíveis e sensoriais”¹⁹⁷. Sem se perguntar pela pertinência ou não da mortificação, os medievais se debatiam sem resultado com seu próprio interior no esforço de apreender a verdade na forma de uma coisa. Presos como ainda se encontravam ao “pensamento finito ou material”, não poderiam apreendê-la com sucesso. A verdade, que é espírito, ficava reclusa em si mesma, inacessível para a consciência comum do homem ainda deveras sensível para conhecê-la. Mas com Lutero as coisas começam a tomar outro rumo.

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, imaginará também a verdade de forma sensível, como coisa. Mas a verdade é espírito, está totalmente fora da esfera do sensível, e por isso é qualquer coisa apenas para a consciência superior, e não para aquela que se rege pelas “coisas terrenas”¹⁹⁸.

Lutero representa para Stirner a primeira investida eficaz contra o espírito. A alheidade que a Idade Média lhe reservava é duramente abalada de seu próprio interior quando é quebrada a hierarquia medieval. Contudo, o desejo luterano de torná-lo mais próximo, levado a cabo pela Reforma, “os esforços para tornar *mais humano* o espírito santo, para o aproximar mais dos homens, *ou os homens dele*”¹⁹⁹, certamente o tornou apreensível também para o leigo. Porém, a Reforma, e isto não se pode jamais esquecer, foi realmente uma reforma.

A estranheza do espírito continuou inquebrantável apesar de todo o empenho dos reformistas. O que ocorreu foi que o espírito se fez adorar sob outras formas e modos e

poderia concordar com a linha mestra do raciocínio feuerbachiano, contudo ele não pode pactuar com a limitação dessa noção de auto-afirmação: ele quer dar um passo além.

197 *O Único*, p. 71.

198 *Idem*, p. 71.

199 *Idem*, p. 80. Grifo meu.

assim passou a ser visto ou “como ‘espírito da humanidade’ e, com diversos nomes – ‘idéia da humanidade, gênero humano, humanitarismo, amor humano universal’ –, tornou-se mais próximo, mais familiar, mais acessível”²⁰⁰. Mas o espírito não pôde aparecer sem, no entanto, absorver aquilo que insiste em negá-lo. Toda investida contra o espírito até agora sempre foi por isso um modo de o reformular em vez de o aniquilar, foi – como o próprio termo que a História nos legou indica – mera *reforma*. “Aquele gigantesco adversário volta sempre a erguer-se sob outras formas e nomes”, previne Stirner, e continua dizendo que “tais mudanças fizeram do Espírito Santo, no decorrer do tempo, a ‘idéia absoluta’, que se desdobrou por sua vez em várias outras idéias”²⁰¹. Ou seja, vistas as coisas por este ângulo, pode bem se dizer que a suposta *acessibilidade* conquistada do espírito não passou de astúcia. Ora, para que o espírito se deixasse captar indiscriminadamente pelos leigos, foi necessária uma mudança substancial. No entanto, tal mudança não ocorreu no próprio espírito. Este continuou ali, impávido em sua superioridade tal como antes. Foi preciso que seus devotos mudassem. Eles tiveram de se tornar outros, tiveram que operar uma mudança em seu próprio interior para que com isso se transfigurassem em verdadeiros sacerdotes. E isso é o principal. Para que o espírito viesse a ser mais familiar a nós, foi necessário tornarmos iguais a ele.

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!²⁰²

O novo homem começa a tomar suas feições definitivas. Se o católico se satisfazia em obedecer às rígidas *ordens* da Igreja, o reformado só obedece à sua “melhor ciência e consciência”. “O católico é simplesmente *leigo*, o protestante é em si mesmo *homem espiritual*”²⁰³. Ou seja, após a Reforma, as bases da subjetividade moderna começam a se

200 *Idem*.

201 *Idem*.

202 *Idem*, p. 72.

203 *Idem*, p. 76.

delinear de forma mais firme e definida. Quebrada a hierarquia católica, o clericalismo tornou-se interior.

Devido à intervenção oferecida, primeiramente por Lutero e logo depois por Descartes, não levaria muito tempo para se chegar à concepção de que o ser humano em sua totalidade, com todas as suas faculdades, fosse reconhecido como um instrumento de religiosidade. Coração e entendimento mostrar-se-iam ambos eficazes na apreensão das verdades espirituais, em suma, mostrar-se-iam logo como faculdades religiosas.

Com Lutero e Descartes a primazia do homem interior e de seu poder de reflexão foram finalmente conquistados, pois o homem tinha sido liberto de vez da influência da sensibilidade. Agora, o Espírito não se deixa limitar apenas ao sentimento, à fé, à imaginação, “mas pertence a si próprio”. Isto é, não só o crente tem acesso ao espírito mediante aquelas faculdades por muito tempo consideradas as únicas dignas de religiosidade. Ao entendimento comum também foi dado este privilégio. Curiosamente, com isso é ampliada a liberdade do espírito. Porque também se o espírito, “sob a forma de entendimento, razão e pensamento em geral, [...] participa das verdades espirituais e celestiais [...], então todo o espírito só se ocupa de matéria espiritual, ou seja, de si próprio, e assim é livre”²⁰⁴. Com o espiritual alargando suas fronteiras, meu ser sensível é recalçado e de pronto minha existência concreta é equiparada à do espírito. E assim o meu ser (o *sum*) passa a ser considerado

uma vida no céu do pensamento, do espírito, um *cogitare*. Mas eu próprio não sou mais do que espírito, espírito que pensa (segundo Descartes), espírito que crê (segundo Lutero). Eu não sou meu corpo; a minha carne pode *sofrer* de apetites e sofrimento. Eu não sou a minha carne, *eu sou espírito*, apenas espírito.²⁰⁵

Só a existência espiritual é verdadeira: um *ser* que na verdade é um *pensar*. Desde que a dúvida metódica cartesiana (o *dubitare*) entrou em cena, o espiritual não hesitou em adentrar todos os domínios do real. “Ao elevar a ‘consciência científica’ ao estatuto de única forma de consciência verdadeira e válida”, o cartesianismo promove de vez o esmagamento da consciência material, comum. Como consequência, tudo aquilo que não

204 *Idem*, p. 47.

205 *Idem*, p. 72.

pode ser legitimado pelo pensamento, que não pode ser reconhecido pelo espírito, fica fora do que passou a ser designado de existente. “Só o racional é, só o espírito é! Este é o princípio da nova filosofia, o princípio autenticamente cristão”²⁰⁶. A razão deve por isso ser encontrada em tudo. Tanto na natureza quanto nas mais errôneas opiniões dos homens, a verdade precisa ser reconhecida. Tudo deve ser passível de contribuir para a vitória e plena ratificação da racionalidade no real.

Portanto, para Stirner, com a filosofia desde Descartes, a pressuposta “tarefa de conduzir o cristianismo a uma eficácia completa”, o esforço de levá-lo a sua plenitude, fez com que todas as esferas da realidade fossem ocupadas por princípios espirituais. Para o filósofo “o *dubitare* de Descartes contém a afirmação decidida de que só o *cogitare* [...] *é*”²⁰⁷. Assim, o *cogitare* cartesiano invade e usurpa o direito à existência daquilo que escapa à conceitualização obsessiva e totalizante do pensamento moderno, tal como a singularidade efetiva do indivíduo único. A representação adquire um novo *status*. Ao retirar-se do chamado irracional (o *isto* sensível) a dignidade ontológica, a existência passa a ser apenas a existência do que pode ser concebido no pensamento, ou seja, daquilo que somente existe e é reconhecido enquanto algo universal. A Modernidade então se apresenta como o domínio do representado, do conceito. É o surgimento de um novo tipo de despotismo: o do pensamento, da universalidade abstrata que hostiliza por meio do conceito a diferença. Por esta razão, “o que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os *conceitos*; são eles que regulamentam a vida, são eles que *dominam*”. Para Stirner é exatamente este “o mundo religioso, que Hegel sistematizou, ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabados e solidamente fundados”. De agora em diante, nesse momento histórico, “tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu, é obrigado a viver segundo essas leis conceptuais. Poderá haver mais dura tirania da lei?”²⁰⁸. Essa é a questão que Stirner nos impõe, já que o conceito é como o “leito de Procastes”²⁰⁹, seu domínio implica violência contra aquilo que lhe impõe resistência.

Mediante a primazia do universal, o real se torna uma produção do espírito, isto é,

206 *Idem*, p. 73.

207 *Idem*.

208 *Idem*, p. 81.

209 Stirner faz alusão a isso na página 229 de *O Único* ao argumentar que “o sentimento da justiça, da virtude, etc., torna as pessoas duras e intolerantes”.

um simulacro produzido pelas teorias que sufocam a vida e vivem a suas expensas. Segundo João Bragança de Miranda, a religião nada mais é do que “o nome geral para a cristalização da imagem originária num simulacro que enforma o mundo”²¹⁰, tal como encontramos na filosofia metafísica moderna. O conceito fixa uma imagem do real fazendo “descoincidir a existência consigo mesma”. E como efeito de uma imagem que se rigidificou e se automatizou, ou seja, como efeito de uma certa fetichização do pensamento conceitual, surgem os fantasmas ou espectros que surgem em profusão na Modernidade e procuram a todo custo tomar corpo. É precisamente este processo de constituição de uma imagem decalcada do real que é a fundamentação do Direito, do Estado, da Moral etc. Para nosso filósofo, isso porta um potencial opressivo porque o conceito domina o presente e o paralisa: como visa capturar o devir, o singular, ele só pode assim proceder ao negá-lo. Ora, o devir, a diferença, a singularidade, são, enquanto fatos da existência real e concreta, hostis à ingerência totalitária do conceito.

Na nossa era cristã o real torna-se tudo aquilo que existe somente enquanto coisa pensável, como representação. Até o conceito de vida adquire, mediante a morte da abstração, um sentido outro que o de vida real, concreta. A famosa divisa da filosofia do direito de Hegel, que afirma “o real é racional e só o racional é real”²¹¹, demonstra como a realidade já se encontra colonizada pelo pensamento que reduz o outro ao mesmo e que plasma o racional sobre as coisas, determinando-as. Conseqüentemente, o que nos aparece já nos aparece dominado pelo espírito que absorve a diferença em sua identidade absoluta. O repúdio dos filósofos modernos ao puramente subjetivo, fantasioso e arbitrário, nada mais seria senão o desejo velado de se reconhecer em tudo a presença do espírito, de Deus. Só o espírito vive. Só o que é universal (ou universalizável) é real.

O conhecimento tem na vida seu objeto. O pensamento alemão procura, mais do que o dos outros, chegar aos começos e às fontes da vida, e vê apenas no próprio conhecimento a verdadeira vida. O *cogito, ergo sum* cartesiano tem o sentido de “só se vive quando se pensa”. Vida pensante significa “vida do espírito”! Só o espírito vive, a sua vida é a verdadeira vida. E do mesmo modo, na natureza, apenas as “leis eternas”, o espírito ou a razão da natureza, são a sua verdadeira vida. No homem,

210 MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”, *op. cit.*, p. 325.

211 Citação retirada de *O Único*, p. 73.

tal como na natureza, só o pensamento vive, tudo o resto está morto! A vida do espírito tinha de levar a esta abstração, à vida dos conceitos gerais ou daquilo que *não tem vida*. Só Deus, que é espírito, vive.²¹²

Ou seja, tudo está morto a não ser a objetividade que se forjou no empenho de subjugar o mundo. Será correta, então, a afirmação enviesada de que a Modernidade nos presenteou com a liberdade se ela não nos libertou do poder de uma objetividade muito mais opressora do que a anterior? Opressora porque impede de maneira mais eficiente a resistência.

Os modernos, para Stirner, “limitaram-se a transformar os objetos *existentes* – o detentor real do poder, etc. – em *imaginários*, isto é, em *conceitos* perante os quais, não só o antigo respeito não se perdeu, como até se intensificou”. Com o surgimento da Modernidade “nada mais tinha acontecido senão a transformação das *coisas* em *representação* das coisas, em idéias e conceitos, tornando a *dependência* ainda mais íntima e indissolúvel”. A objetividade continua, ainda mais do que antes, sujeitando o indivíduo, tornando-o dependente de sua influência, embora todo o empenho moderno tenha se dirigido no sentido de eliminá-la por completo. Mas, segundo o filósofo, na Modernidade “apenas os objetos tinham sofrido uma transformação, mas mantiveram a sua supremacia e soberania. Em resumo: continuava-se imerso 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”²¹³. Ou seja, a reflexividade própria do sujeito moderno apenas criou um novo tipo de sujeição que se realiza na forma de representação, aprisionando a consciência a uma relação fetichizada²¹⁴ com uma imagem, que decalcada do real, fora

212 *Idem*, p.74.

213 *Idem*.

214 Na sua crítica ao conceito, Stirner mostra que as raízes ideológicas da dominação moderna se encontram fundamentadas num certo tipo de “fetichismo da representação”. Este tipo de fetichismo, que o filósofo demonstra como a relação de um “possesso” com sua “idéia fixa”, caracteriza-se sobretudo pela resignação e letargia do indivíduo frente a um objeto que ele mesmo eleva a algo de absoluto, dotando-o de poderes místicos. Isto é, o sujeito faz do objeto, seu correlato necessário, algo de sagrado a que ele se subordina, suavizando esta *sujeição* à positividade de um objeto absolutizado com diversos nomes, tais como os de racionalidade, ciência, autonomia etc. Isso foi extremado pelo protestantismo político (liberalismo) e filosófico (idealismo) e serve para justificar e legitimar as formas de dominação que se desenvolvem na Modernidade. Aliás, tal fetichismo se define também pela capacidade de reduzir o todo a uma de suas partes (propriedades), assumindo-a como o essencial. A expressão “fetichismo da representação” foi me inspirada por Miranda quando este escreve que: “Karl Marx não deixará de utilizar alguns elementos stirnerianos, nomeadamente na sua crítica das ‘argúcias teológicas’ da mercadoria e do fetichismo” (MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”, *op. cit.*, p. 305). Ressalto ainda que, semanticamente, a palavra fetichismo designa o culto a coisas que representam *entidades espirituais e sagradas* e que resguardam supostos *poderes mágicos*. Como podemos notar, o termo se adapta bem ao universo conceitual

internalizada. Assim, uma nova forma de dependência frente à objetividade e positividade imperativa da universalidade do espírito – e não mais do particularismo do mundo das coisas – encontra a ocasião de se institucionalizar.

Desde o início do cristianismo a consciência passou a ser o pólo preferencial para o exercício da dominação. Ele apresentou a *idéia* como substituto da velha objetividade das coisas. Mas foi só mediante a intervenção de Lutero e Descartes que o cristianismo consolidou aquilo que por um bom tempo (durante a Idade Média) tinha ficado meramente como tarefa. Ora, a sacralidade do mundo e das relações morais durante a hegemonia do catolicismo requeriam a benção da Igreja para se consumar. Apenas depois da Reforma as relações mundanas encontraram a condição para se tornarem em si e por si mesmas sagradas. Se com os católicos o mundo material conseguia resguardar seu valor próprio num domínio especial de existência, o profano, o mesmo não se passa mais com o protestante. Basta que seja possível reconhecer por detrás do existente a *idéia* para que seja considerado real e, por conseguinte, sagrado. Segundo Stirner isso é bem característico do luteranismo. Ele anseia pela presença imediata do espírito. É por isso que Hegel – que permaneceu um luterano – não poderia deixar de ver por toda parte “a presença da *idéia*”. A obsessão peculiar ao luteranismo de “procurar encontrar a todo custo o *espírito* nas coisas, descobrir em tudo o Espírito Santo como essência, *santificando* assim tudo o que é mundano”²¹⁵, levou um filósofo como Hegel a da-lhe o acabamento em seu sistema filosófico, considerado o mais objetivo, porque conseguiu celebrar a união definitiva entre coisa e pensamento, conceito e realidade, objeto e *idéia*, em suma, porque consumou a onipresença do espírito.

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 a 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 mais alto não pode chegar a filosofia, porque o seu clímax é o *poder absoluto do espírito*, a onipotência do espírito²¹⁶.

stirneriano.

215 *O Único*, p. 78.

216 *Idem*, p. 64.

É sabido que é mais fácil livrar-se daquilo que tem sobre nós poder material do que aquilo que é “interiorizado e desmaterializado em idéia e representação”. Na forma de idéia, a objetividade coloniza a consciência, tornando mais difícil a sua abolição. O poder sagrado do espírito só pode ser exercido por intermédio da consciência: “nada é em si mesmo sagrado, mas apenas quando eu o *declaro sagrado*, pela minha fala, o meu juízo, a minha genuflexão, em suma pela minha... consciência”²¹⁷, escreve Stirner. Essa é a razão de vermos muitos homens se livrarem de determinadas leis e ainda permanecerem presos à sacralidade do conceito de Lei. O mesmo ocorre com o Estado, o Direito e outras muitas coisas que só são derrubadas – ou mesmo criticadas – enquanto algo de um tipo determinado – este Estado, este Direito –, mas não enquanto idéia, conceito, pensamento... Dessa forma, o espírito permanece em sua sacrossanta intocabilidade. Muda-se o objeto real, no entanto, o pressuposto imaterial permanece. Ou seja, atacam-se apenas as manifestações institucionais e concretas do poder da *idéia*, mas ainda se conservam os paradigmas e pressupostos ideológicos que o legitimam e o embasam.

Algo semelhante pode ser reconhecido na moralidade. Um costume moral, devido à sua materialidade, bem pode ser contestado, recusado, trocado por outro. Sendo mera convenção social, ele é incapaz de prender um homem dotado de “espírito livre”, como o moderno gosta de se autodenominar. Mas dificilmente se encontrará alguém disposto a contestar a “*idéia* de moralidade” que se oculta por detrás dos usos e costumes. O *conceito* do costume moral é demasiado firme para ser abalado. Ele permanece, perene e absoluto, enraizado no *eu*. Seu “despotismo é dez vezes mais irritante” porque a sua voz ecoa incansavelmente na consciência, nos avisa Stirner²¹⁸. Este tipo de introjeção do sagrado é o que podemos reconhecer já na moral de feição kantiana.

3.2 Alienação Moral.

É em Hegel que podemos encontrar as origens da crítica stirneriana à moral. Mesmo embora radicalizada em Stirner e projetada diretamente sobre o humanismo feuerbachiano

217 *Idem*, p. 62.

218 Cf. *Idem*, p. 75.

(que é visto pelo filósofo como o auge a que foi conduzida a forma de moralidade cristã), o ataque de Hegel à moral kantiana se oferece como um ponto de apoio a partir do qual o radicalismo stirneriano pôde se engendrar. Nesse sentido, é algo significativo, ou mesmo sintomático, ver Hyppolite afirmar que a crítica hegelina de tão “penetrante” que é do “puro moralismo” faz, por vezes, “pensar naquela que, mais tarde, será feita por Nietzsche”²¹⁹. Ora, e não poderíamos dizer o mesmo a respeito de Stirner?

Hyppolite sintetiza a exposição hegeliana da “visão moral do mundo” nos seguintes termos:

O Eu não pode querer outra coisa senão a si mesmo. Sua meta absoluta está nele, já não poderia afetar a forma de um termo estranho. São vontades superadas querer o poder ou a riqueza, aspirar ao céu como a uma verdade além da certeza que o sujeito tem de si mesmo; o sujeito só pode querer a si mesmo na certeza de si mesmo. Esta certeza de si mesmo é ao mesmo tempo sua verdade. Busca-se a si mesmo como si universal. Por isso, seu saber de si é seu único objeto – e tal objeto se exprime na “visão moral do mundo”, pelo puro dever²²⁰.

Assim, de acordo com o comentador, Hegel vê na filosofia de Kant o Eu não encontrar sua substância fora de si. Quer dizer, com Kant o Eu passa a ter sua essência não mais como algo estranho ou como um outro (poder, riqueza, céu), mas agora a traz consigo na forma do *puro dever*. “A consciência-de-si sabe o dever como a essência absoluta. Só está ligada pelo dever, e essa substância é a própria consciência pura, para a qual o dever não pode assumir a forma de algo estranho”²²¹, escreve Hegel. Para não assumir a forma de algo estranho é, como veremos, preciso que o sujeito tenha a si mesmo como objeto de sua ação.

Em Kant, um objeto que fosse capaz de determinar a vontade independentemente da própria lei moral levaria o sujeito à heteronomia. Mas, a lei não só determina imediatamente a vontade, como também determina os objetos que sejam conformes a essa mesma vontade. Ou seja, a razão, que assim é prática, não apenas legisla sobre a vontade, mas também sobre objetos que devem ser realizados, ou de certa forma, desejados pelo sujeito. Portanto, no interesse prático da razão, o objeto não aparece para ser conhecido,

219 HYPPOLITE, *Gênese e Estrutura*, op. cit., p. 500.

220 *Idem*, p. 496.

221 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit. p. 102.

antes ele é definido como algo a ser realizado como um “efeito possível” de uma causalidade livre. Lemos a esse respeito Kant escrever o seguinte na *Crítica da Razão Prática*:

entendo por um conceito da razão prática a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade. Ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal significa, portanto, somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo, e o ajuizamento se algo é ou não um objeto da razão prática **pura** é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de **querer** aquela ação, pela qual, se tivéssemos a faculdade para tanto (o que a experiência tem de julgar), um certo objeto tornar-se-ia efetivo. [...] se a lei *a priori* pode ser considerada como fundamento determinante da ação [...], a questão é somente se nos é permitido **querer** uma ação que é dirigida à existência de um objeto, no caso em que este estivesse em nosso poder. Por conseguinte a **possibilidade moral** tem que preceder a ação; pois neste caso não é o objeto e sim a lei da vontade o fundamento determinante da ação²²².

A liberdade é uma propriedade da vontade dos seres dotados de razão e que tem um efeito causal sobre eles. Para Kant, o conceito de causalidade implica o de uma lei que descreve a correlação necessária entre um efeito e sua causa, o que o leva a concluir que a liberdade da vontade também não pode ser desprovida de algum tipo de lei, mesmo que esta não seja igual àquelas que descreve a necessidade cega e amoral que encontramos no domínio da natureza. Ao entender a liberdade como causa dos seres racionais, Kant chega então a um conceito positivo da mesma: a vontade livre não é senão autonomia, isto é, a capacidade da vontade de ser lei para si mesma²²³. Hegel em sua *Enciclopédia* resume isso nos seguintes termos: “A *razão prática* é apreendida como vontade, que se determina a si mesma, e isso de modo *universal*: isto é, como vontade *pensante*. Deve dar leis imperativas, objetivas, à liberdade; quer dizer, leis que declarem o que *deve acontecer*”²²⁴. Mas o que afinal essa lei expressa? Ela, como fundamento determinante da vontade de um ser

222 KANT, *Crítica da Razão Prática*. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 92-3.

223 Cf. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. in: “Os pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 243.

224 HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, vol. I (Ciência da Lógica). São Paulo, Loyola, 1995, §53.

racional, é a descrição formal da possibilidade de uma ação moral. Há assim uma identificação imediata entre vontade livre e vontade moral: ambas são a mesma coisa, posto que se encontram submetidas à necessidade universal de uma lei que as define como tal. Pode-se dizer então que a lei não só é uma lei da liberdade, mas também uma lei da moralidade, uma vez que ela expressa o que “deve acontecer”, ou seja, ela descreve o campo de possibilidade de uma ação considerada moral. Mas o que afinal deve acontecer? Deve-se *querer* dar realidade prática a um objeto, ele mesmo definido anteriormente pela lei.

Para Kant, o que é *a priori* “fundamento determinante da vontade” é somente a lei moral. E não poderia ser diferente se se quer escapar à heteronomia. Contudo, a ação com respeito à lei é a realização de algo, é, em suma – e isso é o que importa nesse contexto – a objetivação prática da essência verdadeira do Eu como fim ou objeto de si mesmo contido na própria ação com respeito à lei. Portanto, ela é a expressão formal da essência moral do sujeito que se quer realizado enquanto tal em seu ato, ou seja, que se quer realizado em seu próprio objeto de ação. O puro dever aparece então como objeto do sujeito moral, mas como um objeto que é posto num e mesmo ato de autoposição do Eu como entidade livre. Desse modo, a Lei não só determina que objeto, mas também define quem deve ser o sujeito.

Com a verdade de um sujeito que se quer realizado em seu objeto descrita na forma de uma lei geral, como “o critério *do* seu determinar-se em si mesmo”²²⁵, apreende-se algo importante: como é a própria lei que informa o objeto que se quer realizado, o sujeito em seu ato de sujeição aparece também se autodeterminando como meta de sua própria ação. É por isso que tal ato pode ser visto como autônomo. O objeto, que o próprio sujeito determina e quer efetivar em sua ação *por dever*, revela a lei como o critério absoluto e absolutamente determinante de uma relação autista: a do espírito com ele mesmo. Com a lei só se tem a “liberdade do espírito”, e é isso que é entendido por autonomia moral. Chega-se então à conclusão de que a própria ação do sujeito de pôr autonomamente – isto é, mediante o respeito à lei – um objeto a si mesmo é, ao mesmo tempo, autoposição do Eu como sujeito moral. Assim, o objeto aparece como o Eu verdadeiro (espírito) se concretizando em sua ação moral. A alienação encontra então lugar: a obrigação de agir por respeito à lei

225 *Idem*, § 54.

passa a ser tida por um ato de auto-realização, pois nos submetemos àquilo que corresponde ao nosso verdadeiro Eu, quer dizer, a nós mesmos. Por esse motivo, tal ato de sujeição é também entendido como um ato de libertação. Mas com isso se encerra em uma circularidade espiritual da qual, enquanto sujeito moral, não se pode escapar. A ação moral é a auto-afirmação do espírito, em que o espírito, que tem o dever como sua essência, revela-se como conclusão e premissa de si mesmo.

Portanto, a filosofia procurou superar a heteronomia de um sujeito condicionado por um objeto alheio, substituindo esse por um objeto que ele mesmo cria espontaneamente, isto é, que ele se coloca sem intervenção de qualquer coisa estranha. Não se percebeu o círculo vicioso em que se enredava. Para se querer a si mesmo como universal, é preciso antes que o universal determine o que querer. Essa pressuposição que está na base da doutrina kantiana dos deveres tem uma origem: a Reforma.

Pode-se dizer que foi só após a Reforma que se procurou reconduzir a essencialidade ao interior do homem acreditando que, com isso, conquistar-se-ia para ele a liberdade. Assim, da mesma forma que o cristianismo representou uma primeira tentativa para devolver ao homem o que é do homem, ou seja, devolver à humanidade a sua essência alienada, a Reforma é uma espécie de segunda empreitada no intuito de fazer do espírito algo imanente e imediato. Isso só comprovaria que o conteúdo verdadeiro expresso na religião é humano, e que, afinal, a teologia não passa de antropologia, como diria Feuerbach. Portanto, na interpretação stirneriana, a filosofia alemã, de Kant a Feuerbach, representaria, cada qual a seu modo, a última metamorfose do cristianismo²²⁶, motivado, sobretudo, pelo o que representou a Reforma na história do espírito. Portanto, foi só depois da Reforma que os filósofos passaram a acreditar que ao dar o homem a si mesmo a liberdade finalmente seria conquistada, pois o sujeito poderia, a partir de então, relacionar-se consigo mesmo como objeto de si, libertando-se de uma vez por todas da influência de um objeto alheio, de mediações estranhas, como foram a seu tempo, a Igreja Católica, o Antigo Regime, etc. Desde então, os moralistas passaram a conceber a liberdade no modo

226 Feuerbach diz que podemos considerar a religião cristã como “absoluta e completa” porque nela a verdadeira meta da religião fica evidente, ele escreve: “podemos, com todo direito, classificar a religião cristã como a absoluta, a completa. A meta da religião é que Deus, que em si nada mais é que a essência do homem, seja também realizado como tal, seja objeto para a consciência como homem. E isto conseguiu a religião cristã com a encarnação de Deus”. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, op. cit, pp. 185-60. E não poderíamos dizer o mesmo em relação à Reforma, à filosofia moral kantiana e ao próprio empreendimento filosófico feuerbachiano?

de um sujeito capaz de pôr seu próprio objeto. Hegel descreve esse momento nos seguintes termos:

na cosmovisão moral nós vemos, de uma parte, a consciência *mesma criar* seu objeto *conscientemente*; vemos que ela nem encontra seu objeto como algo estranho, nem tampouco o objeto vem-a-ser para ela de modo inconsciente. Ao contrário, a consciência procede em toda parte segundo um fundamento, a partir do qual se põe a *essência objetiva*. Sabe a essência, pois, como a si mesma, porque se sabe como o [princípio] *ativo* que a produz. Por isso parece chegar aqui à sua quietude e satisfação que só pode encontrar onde não precisa mais ir além de seu objeto, porque o objeto não vai mais além dela²²⁷.

A verdade, doravante, está inscrita na imanência de um sujeito que se quer e se sabe em seu objeto. Mas o fato de se querer a si mesmo como objeto absoluto, isto é, querer-se a si mesmo como “Si universal”, equiparando isso com a liberdade e a moralidade, só mostra como ainda estão presos à perspectiva de uma relação do sujeito com sua essência objetivada típica do pensamento religioso. Não se percebe que isso é a absolutização de uma perspectiva, a do espírito, o que permite afirmar que o ponto de vista agora é o celestial, ou, como preferem dizer alguns, transcendental. Assim, mesmo embora o idealista acredite que, ao pôr seu objeto, o sujeito põe a si mesmo como livre de determinações estranhas (heterônomas como as da sensibilidade, por exemplo), ele não supera a sujeição a uma nova forma de objetividade: a consciência moral hipostasiada como *razão prática* ou como *humanidade*, como será mostrado adiante. Ou seja, a liberdade que se ganha é apenas a do espírito. A relação do sujeito moral com seu próprio Eu na forma de lei é descrita da perspectiva de um sujeito absoluto (o espírito) que só se ocupa consigo e por isso é tido por livre. Eis as razões do seu excessivo formalismo e das contradições em que se enreda quando precisa considerar o seu outro: a natureza²²⁸.

Assim, a partir de um determinado momento do desenvolvimento histórico do espírito, os homens passaram a identificar seu eu com a lei. A identidade do universal esboçado na lei e do eu começa a ser considerada como algo imediato. A consciência moral reconhece sua essência calcada nessa identidade do “puro dever” com o Si. Doravante, a lei

227 HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, op. cit. p.110.

228 Essas contradições serão largamente exploradas por Hegel em sua crítica à “visão moral do mundo”.

será considerada “o verdadeiro Eu no Eu”²²⁹, como escreve Hyppolite.

Como em muitos outros momentos de *O Único*, Stirner aceita o diagnóstico, o modo como a questão está exposta e articulada, mas não compartilha do entusiasmo hegeliano que identifica na “cosmovisão moral” o progresso do espírito em direção a si mesmo. O que observa é um acirramento da alienação²³⁰. A contradição a que, segundo Stirner, a subjetividade moderna está submetida é exposta na citação que se fez de Hyppolite no início deste texto em toda sua crueza²³¹. Que o Eu não possa querer outra coisa que a si mesmo, isso é algo de que nosso filósofo não discorda. No entanto, há uma grande diferença em querer-se como único, como ente contingente e finito, e querer-se como universalidade substancial. No primeiro é a auto-afirmação que tem lugar, no segundo, o perder-se no espírito, o auto-avassalamento – que os moralistas crêem de direito e por dever – do individual ao universal. Stirner sintetiza essa alienação do seguinte modo: “o que agora conta não é o princípio do ‘eu vivo’, mas a lei vive em mim”²³². A consequência que tira desse diagnóstico da alienação moderna também poderia ser exposta como o faz o comentador de Hegel: “se a lei é o verdadeiro Eu no Eu, é porque há um Eu que não é o verdadeiro Eu”²³³. Sendo a reivindicação do valor de um eu *único* o núcleo em torno do que o criticismo stirneriano se desenvolve, já se pode presumir qual será todo o sentido do ataque à moral feita pelo filósofo...

Vê-se com que foi dito que todo problema da alienação tratado até aqui se revela em seu aspecto principal: o moral. “Buscar-se a si mesmo como universal”, é a esse engano que o indivíduo moderno está destinado, e a moral é seu ponto culminante. As causas encontram-se na natureza da relação do sujeito com sua suposta essência nutrida na Modernidade. Foi mostrado no capítulo onde se tratou da alienação como essa relação se constitui, e ainda, como ela é constitutiva do pensamento religioso²³⁴. Mas uma coisa que não pode ser esquecida é a importância que a Reforma teve em sua rearticulação e na imanência que ela ganhou. A moral kantiana pode ser vista como um de seus

229 HYPOLITE, *Gênese e Estrutura*, op. cit., p. 500.

230 Portanto, diferentemente de Hegel, para quem a preocupação é mostrar as contradições em que a moral kantiana se enreda ao ter que considerar a efetividade, Stirner tem em foco a alienação do eu que toda moral exige.

231 Cf. a citação de Hyppolite no corpo do texto, *supra*, p. 100.

232 *O Único*, p. 48.

233 HYPOLITE, *Gênese e Estrutura*, op. cit., pp. 500-1.

234 Cf. cap. 2 desta dissertação, pp. 67.

desdobramentos, que passou a descrever a relação do Eu com sua essência na forma de uma lei. Assim a ética filosófica, que com grandes esforços procurou aos poucos se desvencilhar da religiosa, foi – embora todo o empenho moderno na busca de autonomia com relação à crença²³⁵ – infectada por pressuposições que não passam de *idéias fixas* dos moralistas modernos.

Segundo Stirner, até então, os duros golpes dirigidos contra a devoção se limitaram a atacar a essência inumana dela. Quer dizer, elas se limitaram a mostrar como a devoção colocava entre o indivíduo e sua essência genérica uma infinidade de mediações que apartava o homem de si mesmo. Mas os moralistas ao fazerem isso apenas “recolheram da religião a melhor gordura, deliciaram-se com ela e agora têm enormes problemas para se livrarem da escrófula que apanharam”²³⁶. Ou seja, a religião em si não pôde ser afetada, pois pouco importa se o “supra-eu” é humano ou inumano, imanente ou transcendente, mediato ou imediato, ele continua lá, determinando-me de forma alheia. Para Stirner, “isso é mais que suficiente para sugerir a plena concordância entre religião e moralidade e deixar para traz a luta feroz entre as duas”²³⁷. Dizer, portanto, neste contexto, que a moral filosófica esta impregnada pela visão religiosa de mundo, que ela não conseguiu desvencilhar-se completamente da outra e que a luta entre as duas é superficial, traz como conseqüência o seguinte: os conceitos capitais da moral religiosa foram traficados de alguma maneira para o interior da filosofia. E isso abre caminho para investigar em que se transmutaram tais conceitos, posto que eles exercem um papel importante na argumentação sobre o dever.

É bem sabido que Kant imaginou que as ações humanas só ganhariam sentido moral na determinação da vontade pela razão. A razão precisa para isso ditar a regra pela qual a vontade possa querer apropriadamente, isto é, moralmente. Mas, se é a razão que determina a vontade, qual precisa ser o estatuto dessa razão? Ela não pode ser apenas um instrumento

235 Há pelo menos dois lugares em *O Único* onde Stirner indica que, mesmo recusando declaradamente a religião, o moralista continua no essencial ainda religioso. No primeiro a que me refiro (p. 43), lê-se: “repare-se no modo como se comporta um ‘homem moral’, que hoje em dia acha que já resolveu o problema de Deus e rejeita o cristianismo como coisa do passado. [...] Por mais que se insurja contra os cristãos *devotos*, ele próprio não deixou de ser cristão, um cristão *moral*. O cristianismo continua a fazer dele seu prisioneiro sob a forma de moralidade, prisioneiro de uma *crença*. [...] A fê moral é tão fanática quanto a religiosa!”. Em um outro momento (p. 46), Stirner escreve: “As mesmas pessoas que recusam o cristianismo como fundamento do Estado, isto é, o chamado Estado cristão, não se cansam de repetir que ‘a moralidade é o pilar fundamental da vida social e do Estado’”.

236 *O Único*, p. 45.

237 *Idem*.

em si, sem valor, da afirmação daquela, isto é, do interesse subjetivo de um indivíduo. Qual seria então este papel? Vejamos.

O dever, ou o imperativo implicado na ação realizada com respeito à lei, faz com que a ação ganhe, além da racionalidade, sentido moral. Ou, dito de outro modo, o dever, ao forçar com que a ação seja realizada segundo as finalidades da razão, faz isso contra a influência que a sensualidade, como causa estranha, poderia exercer sobre a vontade. Assim, o dever aparece necessariamente como constrangimento, como coerção. Ele visa colocar o indivíduo no caminho racional, sufocando suas tendências, sempre presentes, à heteronomia, às quais uma vontade, se submetida, tornar-se-ia necessariamente patológica, isto é, imoral. Logo, aquilo que “deve acontecer”, mesmo que nem sempre aconteça – e Kant reconhece isso – não tem outro significado que: o moral é o racional, tudo que acontece segundo os ditames da razão é e só é moral se realiza com isso a racionalidade imiscuída na lei. O que é outro modo de contrapor, na forma de moral, o finito e o infinito, o particular e o universal, tal como já encontrávamos no pensamento religioso. Eis o porquê os moralistas acreditam que uma ética prescritiva com *leis e deveres* é a única possível para nós homens dotados de uma vontade imperfeita, finita, constantemente ameaçada à heteronomia. Afinal, não é só por meio da lei moral que possamos ser realmente livres?

A dualidade corpo-alma, típica do cristianismo, ganha sua expressão filosófica e moral mais bem acabada ao se fazer do dever a pedra de toque da moral. Não há exceção à regra, só é moral aquilo que se realiza *por dever*, sem nenhuma influência de móveis subjetivos. Se o valor moral de uma ação é adquirido quando ela é realizada por obediência irrestrita de uma lei que possa valer objetivamente para todo ser racional, quem legisla é, portanto, a razão prática, e legisla contra “a faculdade de desejar inferior”, contra as inclinações empíricas da vontade, ou seja, contra a finitude constitutiva de um sujeito também circunscrito ao domínio da sensibilidade. A razão prática, assim, faz às vezes de Deus. Um Deus com um único mandamento: o imperativo categórico. Em suma, tudo que é próprio da sensibilidade continua a ser com, a moral kantiana, renegado ao campo da imoralidade. O que é próprio do espírito é conseqüentemente tido por racional, moral, e ainda, *livre*. Stirner escreve:

a partir de um certo ponto de vista da moralidade [leia-se aqui: a partir do ponto de

vista kantiano ou cristão, o que, neste contexto, dá no mesmo], raciocina-se mais ou menos nos seguintes termos: ou o motor do agir humano são os sentidos, e o homem é, conseqüentemente, um ser *imoral*, ou então esse motor é o bem que, assimilado à vontade, recebe o nome de predisposição moral (predisposição ou intenção de se orientar pelo princípio do bem), e então o individuo é um ser moral²³⁸.

O essencialismo é em grande medida responsável por essa dilaceração do homem em duas substâncias heterogêneas e conflitantes entre si. A história da filosofia nutre essa *idéia fixa* há séculos. Porém, é com o cristianismo que ela se radicaliza. Com o cristianismo adentramos definitivamente um mundo invertido, um mundo de fantasmas. Ora, dizer que o mundo se inverteu implica dizer que a verdade foi deslocada do que era antes seu lugar natural e primitivo, e com ela toda a atenção dos ideólogos. Doravante, o que nos aparece diante dos olhos aparece como “o corpo ilusório e móvel”, “transitório e nulo”, de algo que está por detrás das coisas e as informa. A verdade eterna do mundo sensível está para além dele, só acessível por meio de nossa faculdade noética. Qual é afinal esta verdade? Ora, ela é Deus, o espírito, a idéia, o ser supremo e coisas assemelhadas, a que só temos acesso pelo intelecto. O velho mundo das coisas tornou-se assim algo de espectral, de aparente, ficou sem atrativos para o homem que só enxerga com os “olhos do espírito”. E desde então não se enfadaram de nutrir tão incansavelmente, quero dizer, religiosamente, esta nova verdade com a especulação:

aquilo que, a princípio, era visto como a existência, o mundo e coisas afins, é agora mera aparência, e aquilo que *verdadeiramente existe* é, pelo contrário, a essência [...]. Só este mundo às avessas, o mundo das essências, existe agora de verdade ²³⁹.

Reconhecer e aceitar apenas as essências, e nada mais do que elas, isso é o que define apropriadamente o religioso. O religioso não se ocupa com “as aparências ilusórias nem com os fenômenos vãos”, ele quer a verdade, fixa e eterna, que por detrás dos entes subsiste por si mesma. A crença no reino das essências faz com que, quando buscamos conhecer o fundamento da realidade ou, como Stirner diz, quando se “desce aos seus fundos”,

238 *O Único*, p. 47.

239 *Idem*, p. 40.

encontremos aí qualquer coisa de diferente daquilo que nos aparece diante dos olhos. Com isso o mundo das coisas é reduzido a mero *fenômeno*. É dessa forma que para alguns filósofos “a essência da sensibilidade (*Gemüt*) humana, por exemplo, é o amor [Feuerbach], a essência da vontade humana é o bem [Kant], a do seu pensamento é a verdade [Hegel]”²⁴⁰. O que lhes importa não é isto tal como se põe diante de nossa receptividade sensível, mas o fundamento geral da coisa. É por isso que, por detrás do mundo real e existente, buscam pela “coisa em si” (*Ding an sich*), o que significa apenas que buscam “por detrás das coisas a não-coisa (*das Unding*)”.

A tentativa de aniquilar o mundo em proveito de sua suposta verdade para além dele – cujo resultado se estende desde a aparição de Cristo até o protestantismo e seus desdobramentos político e filosófico –, o torturante e infinito trabalho que os modernos se impuseram de tentar “transformar o espectro em não-espectro, o irreal em real, o *espírito* em pessoa completa e concreta”²⁴¹, não conseguiu acabar em definitivo com a sensibilidade. O dualismo resiste, e com ele a angústia do homem moderno de só conseguir se conceber como um ser cindido e em conflito constante consigo mesmo. A contradição entre as duas naturezas, “a espectral e a sensível”, martiriza os homens desde então. Segundo Stirner,

nunca um fantasma martirizou mais a alma, nenhum xamã, por mais que espicace até o furor louco e aos espasmos destruidores dos nervos, para banir o espectro, pode suportar um sofrimento anímico como aquele que os cristãos sofreram por obra daquele incompreensível fantasma ²⁴².

Quer dizer, Cristo, que foi ao mesmo tempo algo de incompreensível e um exemplo que procurou ser imitado, martirizou os cristãos nos dois sentidos. Diria ainda que o poder de seu exemplo viria precisamente da misteriosa possibilidade de sua existência. Ele mostrou que a unidade imediata entre vontade moral (a lei) e ação era possível. Na forma de exemplo, a lei moral encontrou efetividade como um fato histórico. Ora, e como fato não se contesta, arrastou atrás de si vários seguidores dispostos a sacrificar sua materialidade em nome da lei. Aliás, a violência e o peso da lei sobre a consciência foram aliviados com o exemplo. Feuerbach diz:

240 *Idem*, p. 39.

241 *Idem*.

242 *Idem*, p. 40.

quem cumpre a lei totalmente, este diz a ela: o que queres quero eu automaticamente e tudo que ordenas eu apenas reforço pela ação; a minha vida é a lei verdadeira e viva. Por isso o cumpridor da lei substitui necessariamente a lei e até mesmo como uma nova lei, uma lei cujo jugo é suave e manso. [...] Os pagãos tinham uma lei inescrita, os judeus uma lei escrita; os cristãos tinham um exemplo, um modelo, uma lei visível, pessoal, viva, uma lei humana que se tornou carne²⁴³.

“Uma lei humana que se tornou carne”? Isso mesmo: Cristo representa a possibilidade de uma ação moral humana, ele é a virtude em seu contorno tangível; além disso: quem a cumpre verdadeiramente, cumpre-a gozando de plena liberdade. Dizer que só se é livre em uma ação moral é equivalente a dizer que “só em Cristo usufruo liberdade”. Então, “com Cristo veio também a lume a verdade da coisa: o verdadeiro espírito, ou o verdadeiro fantasma, é... homem”²⁴⁴. Ou seja, a minha humanidade me garante a possibilidade de uma ação legítima moralmente. Cristo me revelou que basta agir segundo a humanidade para ser moral. Assim, o absurdo que se desenvolveu em decorrência do anseio em seguir o exemplo, isto é, em dar efetividade prática ao ideal, levou os homens a um estado de automortificação que encontra sua expressão teórica nas filosofias da moral que prescrevem o *dever*, tal como as de tipo kantiano. Ora, e o que é o *dever* senão o desejo de dar uma dimensão prático-concreta ao *supra-sensível* em detrimento de nossa existência fenomênica, da qual Cristo foi o maior exemplo?

A filosofia moral kantiana mostrar-se-ia ainda se movendo no interior do “círculo mágico do cristianismo”. Por separar aquilo que sou daquilo que devo ser, por me prescrever uma missão, ela não teria rompido em definitivo com a religião. “O círculo mágico do cristianismo quebrar-se-ia se acabasse a tensão entre existência e missão, ou seja, entre mim tal como sou e tal como *devo ser*”²⁴⁵, escreve Stirner²⁴⁶. Ao invés disso, a

243 FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, op. cit., pp. 182-3.

244 *O Único*, p. 40.

245 *Idem*, p. 285.

246 É interessante notar que, para Stirner, as perguntas “Que *devo* eu fazer?” e “Qual é a minha missão?” são equivalentes. Ademais, elas criam a oportunidade para que o indivíduo que as faça receba ordenações de terceiros ou se imponha a si mesmo “segundo as instruções do espírito”. Com isso, conclui o filósofo, logo se chega, sem se aperceber, “àquela fórmula que se aplica à vontade e que diz: Eu quero o que *devo*”. Ou seja, a própria pergunta pelo dever já revela o comprometimento com deveres e missões e a predisposição para segui-los. Cf. *O Único*, p. 255.

moral kantiana exige que eu deva ser em todo momento um outro; um outro racional que faça escolhas contra as próprias tendências egoístas. Eis aqui por que as máximas de minhas “escolhas ou omissões” têm que valer como lei universal, algo que no fundo equivale a exigência de altruísmo, de pura falta de interesse na ação, além de estar implícita a idéia de que há a necessidade de realizar concretamente algo que está para além do interesse imediato de uma vontade contingente: a natureza racional que congrega todos os homens num todo, a humanidade. Além do mais, a exigência kantiana de que a máxima tem que ser universalizável, para que se criem as condições de uma genuína ação moral, esconde um autoritarismo tímido de teor teológico que se envergonha ao ser escancarado. Ela nutre com o cristianismo o mesmo repúdio pelo egoísmo, pela sensibilidade. Uma ação realizada segundo tal requisito faz da lei moral tão-somente um decreto contra o indivíduo concreto: ela não pode deixar de negar a diferença específica própria do indivíduo único, além de desconsiderar a situação específica a que ele se encontra submetido.

Mas Kant insiste em argumentar que somente uma ação moral me dota de liberdade. Ora, chamar a obediência irrestrita ao imperativo de autonomia é uma forma de suavizar e de atenuar a servidão. Numa ação por respeito irrestrito à lei sobra pouco espaço para uma ação realmente pessoal. Muitas vezes, para ter lugar uma ação de tal tipo é antes preciso agir contra a lei que foi derivada da verdadeira essência humana. Em suma, agir de forma própria é agir contra o “si racional”, o que significa agir imoralmente. Quanto a isso, Stirner explicitamente escreve: “É preciso agir de forma imoral para agir por iniciativa própria”²⁴⁷. Diz isso porque para ele a razão é um livro cheio de leis, todas decretadas contra o egoísmo²⁴⁸, e a razão prática kantiana não seria uma exceção: “se a razão domina, a *pessoa* é reprimida”²⁴⁹.

Na filosofia moral de tipo kantiano, o indivíduo é tomado como uma identidade fixa que poderia ser capturada por uma matriz metafísica da qual se derivariam leis gerais capazes de determinar a possibilidade da ação moral. Entretanto, a individualidade é uma forma contingente de subjetividade, uma questão sempre em aberto²⁵⁰, um projeto a ser

247 *Idem*, p. 187.

248 Cf. *O Único*, p. 259. Aí 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”.

249 *Idem*, p. 88.

250 Stirner nos diz: “não sou altruísta enquanto o fim for meu *próprio*, e eu, em vez de ser o meio cego para a sua concretização, o deixar sempre como uma questão em aberto”. *O Único*, p. 55.

realizado e que não pode ser determinado e nem definido *a priori* por leis que visam regulamentar a ação sem negar aquilo sobre o que legislam. A ação é sempre própria, isto é, singular e contingente, e não pode ser subsumida sob uma lei geral sem perder sua especificidade de ser uma ação criativa do *único*.

A razão prática, nesse contexto, é ela própria produto da alienação. Ela assume a função antes atribuída a Deus. É, pois, a objetivação abstrata de uma de minhas propriedades – a capacidade que tenho de determinar minha vontade, por exemplo – projetada num “céu” transcendental de que se podem derivar leis eternas e universais. Esse tipo de alienação – por sinal presente desde sempre na Modernidade e expresso das mais diversas maneiras – consiste em um discurso que prende o indivíduo a uma certa noção de subjetividade por meio da convicção de que temos uma vocação a realizar: a possível essência humana (racional) que compartilhamos. Ou, em outros termos, acredita-se que repousa dentro de cada um uma essência que precisa ser revelada e efetivada na realidade e que, por isso, *deve* o indivíduo esforçar-se em revelá-la. Essa essência é considerada nosso eu racional, que é assumido como o único e verdadeiro, depreciando-se o eu contingente e finito. É no fundo uma tradução da velha disputa cristã: o espírito contra a carne. Só dessa maneira são fornecidas as bases que possibilitam a absolutização da moral nos moldes kantianos, ou seja, que permitem a fixação de normas de conduta como a operada no imperativo categórico.

Identificando o comportamento justo e virtuoso com o comportamento *racional*, Kant realiza uma façanha digna da Reforma. Ao fazer com que a virtude nasça da razão, ele elimina a exterioridade do *dever* e, com isso, virtuoso e racional tornam-se sinônimos. Tal como no protestantismo, em que o crente tinha em sua consciência a normatividade que determinava a verdade de sua ação moral, agora o homem moderno encontra em si mesmo também a medida daquilo que a racionalidade determinou como sendo uma ação legitimamente (para não dizer legalmente) moral. Agir racionalmente e como um bom “herói moral” – o que dá no mesmo – é agir em conformidade com “a lei da liberdade” deduzida da razão prática. Agora é necessário não mais cumprir a lei em sua exterioridade, é ainda preciso que ela encontre na interioridade um fundamento de justificação, de validação. Isto é, deve-se não apenas obedecer à lei, mas ter também uma predisposição moral que a legitime. Vê-se com isso que o domínio da lei perdeu, após a Reforma, a

exterioridade própria do catolicismo. Ela subjetivou-se, visto que o protestantismo exige também uma instância de validação interior (a consciência moral). Kant fez isso por ele ao fundamentá-la na razão (prática).

Kant seria assim uma espécie de correlato de Lutero no campo da moral filosófica²⁵¹. Assim, com Kant e após Kant, agir em conformidade com a lei somente é moral se houver uma intenção moralmente válida daquele que age. Ou seja, não se deve mais agir apenas *de acordo* com o dever, e sim agir *por* dever – nada mais protestante. Stirner escreve:

Com isso, reconheceis que o bem mais não é do que... a lei, que a *moralidade* mais não é do que a *observância da lei*. Era inevitável que a vossa moralidade descesse até este nível exterior da ‘observância da lei’, até esta santidade das obras no respeito pela lei; mas acontece que esta é, ao mesmo tempo, mais tirânica e revoltante do que a antiga beatificação das obras. Nestas, a única coisa que se pedia era a *ação*, mas vós precisais também da *intenção*: agora, é preciso trazer também em si a lei, o estatuto, e será tanto mais moral quem mais tiver a intenção de respeitar a lei. Até o último vestígio da alegria da vida católica tinha de morrer às mãos deste legalismo protestante. Só aqui se consuma plenamente o domínio da lei. O que agora conta não é o princípio do “eu vivo”, mas “a lei vive em mim”²⁵².

A filosofia prática kantiana seria uma espécie de desdobramento disso que Stirner denominou de “legalismo protestante”. O que nosso filósofo quer mostrar é que tal filosofia, mesmo reivindicando libertar os indivíduos de todo tipo de opressão exterior, das influências dos sentidos, por exemplo, ao mesmo tempo acabou por acarretar uma intensificação da opressão sobre o eu, ao sujeitá-lo em sua totalidade a uma espécie de subjetividade considerada a única moral. Uma subjetividade que é direto produto da alienação moderna. Assim, a subjetividade começa a ser construída como o lugar de sua própria opressão.

251 Para o meu propósito aqui, que é o de mostrar um paralelo entre Kant e Lutero, as observações de Hyppolite sobre a influência do pietismo na filosofia moral kantiana não deixam de ser convenientes. Segundo o comentador, o kantismo acentuou, em detrimento dos elementos místico-religiosos, o moralismo do pietismo que via na vontade a fonte da religiosidade. Quanto a isso, cf. HYPOLITE, *Gênese e Estrutura*, *op. cit.*, pp. 498-9.

252 *O Único*, p. 48.

Segundo Saul Newman, essa subordinação no âmago da liberdade (subjetividade) representada pelo imperativo categórico é a exposição formal de um tipo de sujeição a que o eu se encontra submetido. É, em suma, a exposição apenas de uma liberdade moral, “adentro de certos limites,” como não se cansa de escrever Stirner, pois ela é limitada – e aliás definida – por categorias racionais e absolutas. Ao considerar a liberdade como uma propriedade racional, Kant apenas liberta um certo tipo de subjetividade. Tal discurso da liberdade, cuja equivalência entre racionalidade, autonomia e moralidade tem lugar, baseia-se em uma forma específica de subjetividade, mais precisamente a do homem reformado: o homem do Iluminismo e do Liberalismo. Portanto, essa forma de subjetividade só se tornou possível com a dominação e a exclusão de outras que não eram conformes a esse modelo racional de liberdade aceito a partir de então²⁵³.

Com a Reforma, a sujeição foi introjetada na forma de moral. Por não mais haver a necessidade de nenhuma mediação da autoridade sacerdotal, a sacralidade do *dever* não mais necessita da benção da Igreja. Ele se encontra indelevelmente inscrito em nossa interioridade. Basta que o dever seja deduzido como dever, isto é, seja reconhecido como uma propriedade de nossa essência, para que seja por si mesmo sagrado. Stirner nos diz que

o fato de no protestantismo a *fé* se ter interiorizado mais, levou a que também a *sujeição* se interiorizasse: aquelas coisas sagradas foram acolhidas em si pelo indivíduo, tornaram-se inseparáveis de toda a sua atividade, uma “*questão de consciência*”, ele fez delas um “*dever sagrado*”. É por isso que, para o protestante, é sagrado aquilo de que sua consciência não consegue se libertar, e o *rigorismo da consciência moral* é o que melhor define seu caráter. [...] O protestantismo fez do ser humano um verdadeiro “Estado-de-polícia-secreta”. A “consciência”, um espião sempre alerta, vigia todos os movimentos do espírito, e tudo o que faz e pensa é para ele uma “questão de consciência”, ou seja, questão de polícia. O protestante é feito desta dilaceração do ser humano, entre “impulso natural” e “consciência moral” (plebe interior e polícia interior). [...] Com isso, a sacralidade foi-lhes “metida à força na consciência”.²⁵⁴

253 Cf. NEWMAN, S. “Stirner and Foucault: Toward a post-Kantian freedom”. in: *Postmodern Culture*, vol. 13, N°2.

254 *O Único*, p. 75-6.

A suposta independência alcançada pela moral frente à devoção religiosa encontra-se assim desmentida: “nenhuma pretensão de vitória total pode fundar-se na expulsão de Deus do seu céu e da *transcendência*, se com isso apenas o empurrarmos para o coração humano e lhe oferecermos uma imanência indelével”²⁵⁵. O que vemos na filosofia prática kantiana não é o expurgar dos elementos teológicos da filosofia moral, senão apenas um *deslocamento da dominação religiosa*, que outrora se encontrava na exterioridade, para a interioridade, oferecendo assim uma imanência muito mais opressora e difícil de ser extirpada do que a anterior.

O princípio de uma moralidade que não é já mero apêndice da devoção, mas anda pelo seu próprio pé, deixou de se basear nos mandamentos divinos para se apoiar nas leis da razão, da qual aqueles, para poderem manter alguma legitimidade, tinham de receber a justificação. Na Lei da razão o homem determina-se a partir de si próprio, porque o ser humano é racional, e aquelas leis derivam, por necessidade, da “essência do homem”. A devoção e a moralidade separam-se pelo fato de o legislador da primeira ser Deus, e o da segunda o homem²⁵⁶.

Ou seja, a suposta autonomia conquistada significa que há apenas um novo senhor. Agora é o homem racional moderno, produto principalmente das revoluções que se sucederam na Modernidade. Ou, para uma maior clareza, a subjetividade desse “novo homem” hipostasiada como “razão prática”. Mas isso não elimina o caráter religioso da moral, muito pelo contrário, até o reforça.

O argumento stirneriano, neste ponto, reza o seguinte: o humanismo feuerbachiano seria a realização, a verdade, mas no plano da moral, da Reforma protestante, enquanto que a moral kantiana seria o correlato filosófico da Reforma que teve a função de eliminar a exterioridade da lei, fundando-a na consciência ou “razão prática”. Assim, “o ser genérico feuerbachiano”, a essência humana concebida de forma imanente, seria a razão prática kantiana apenas destranscendentalizada, sua expressão materialista. Ou, em termos mais adequados à linguagem jovem hegeliana de então, uma “razão prática” destituída de sua alienação...

255 *Idem*, p. 45.

256 *Idem*, p. 47.

Obviamente, Stirner não pode deixar de interpretar uma ação humana e uma ação racional como equivalentes. E assim o faz porque encontra em ambas o fato comum de serem condicionadas por leis derivadas ou da “essência humana” ou da “razão prática”. Elas também convergem na exigência de universalidade, de desinteresse na ação e no fato de todas prescreverem contra o egoísmo; tudo o que, afinal, as tornam moral no estrito sentido do termo. Mas o que as identifica no essencial é o fato de serem mutações modernas do cristianismo, particularmente no pós-reforma. E é com isso que Stirner se preocupa.

Decerto que essa crítica à moral realizada por Stirner se dirige mais explicitamente ao humanismo feuerbachiano, que estava em desenvolvimento na década de 40 do século XIX e que vinha ganhando inúmeros adeptos, dentre os quais o jovem Marx. No entanto, um certo parentesco entre a moral kantiana e o humanismo de tipo feuerbachiano não pode deixar de ser evocado, o que, por sua vez, possibilita que se conceba tal humanismo como um dos possíveis desdobramentos da razão prática. O próprio Feuerbach quase diz isso, de forma escancarada, a uma certa altura de *A Essência do Cristianismo* em que é possível ler:

Na religião, principalmente na cristã, a qualidade racional de Deus que se salienta sobre todas as outras é a perfeição moral. Mas Deus como um ser moralmente perfeito é apenas a idéia realizada, a lei personificada da moralidade, a própria essência moral do homem posta como essência absoluta [...].

Nesse trecho, Feuerbach ainda insere uma nota esclarecedora para meu propósito, cito:

o próprio Kant já diz em sua obra muitas vezes citadas, nas suas *Prelações sobre a Doutrina filosófica da Religião*, lidas ainda sob Frederico II, p. 135: ‘Deus é a própria lei moral, mas pensada personificadamente’

Mais adiante do texto também escreve:

Não posso me tornar consciente da perfeição moral sem ao mesmo tempo me tornar consciente dela como uma lei para mim. A perfeição moral não depende da natureza (pelo menos quanto à consciência moral), mas somente da vontade, ela é

uma perfeição da vontade, a vontade perfeita. Não posso pensar a vontade perfeita, a vontade que é idêntica à lei, sem pensá-la ao mesmo tempo como objeto da vontade, como um dever para mim.²⁵⁷

Feuerbach, na continuação do argumento, cita um trecho da *Crítica da Razão Prática*²⁵⁸ onde Kant diz que a lei moral, por ser um “fundamento determinante da vontade”, nos humilha na medida em que nos revela a propensão ou tendência sensível de nossa natureza, obviamente tida por imperfeita devido a seu particularismo e subjetivismo. Quanto a esse assunto pode ainda ser invocada a bem conhecida nota feita por Kant na sua *Fundamentação*. Lá ele argumenta que o respeito, embora um sentimento, não é do mesmo tipo daqueles que recebemos por influências alheias, ele é antes um sentimento “que se produz por si mesmo”. Ele se impõe como consequência de nossa autonomia.

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei [...]. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito [...]. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. [...] O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer, aquela lei que nós impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultarmos o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, ela é consequência da nossa vontade [...].²⁵⁹

Tanto para Kant quanto para Feuerbach o respeito inspirado pela consciência da lei nos põe em tensão conosco mesmos. Ou seja, ele nos humilha na medida em que causa dano a nosso amor-próprio. Este dano causado é antes a confirmação de que se está submetido a uma situação ambígua. Ora, se nossa vontade, segundo sua essência, é idêntica à lei que ela mesma se impõe, a autoconsciência que emerge inevitavelmente desta subordinação necessária nos inspira respeito ao nos mostrar que podemos ser aquilo que ainda não somos, ou seja, ao nos revelar nossa finitude constitutiva. O respeito, assim, é tão-somente

257 FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, pp. 89-90.

258 KANT, *Crítica da Razão Prática*, *op. cit.*, p. 121.

259 KANT, *Fundamentação*. *op. cit.*, p. 209, nota 10.

o sentimento que surge da determinação imediata de nossa vontade pela lei que ela mesma se dá. Em Feuerbach, o dano causado ao amor-próprio é interpretado como “consciência do pecador”, a dor causada pelo saber do valor absoluto da perfeição moral do gênero, frente à finitude pretensiosa do indivíduo disperso e que se impõe a nós como lei.

Para o hegeliano Feuerbach, a representação religiosa do pecado em geral (e do original em especial) seria a comprovação de que o homem não é o que deveria ser, de que ele se encontra submetido a uma situação que por vocação deve superar. Assim, a idéia que formamos de um ente moralmente perfeito não seria apenas teórica, seria inevitavelmente também prática: com ela ficamos diante do que poderíamos ser segundo nossa essência e de acordo com a natureza genérica de nosso querer. A contradição entre a ordem do ser e do dever-ser se apresenta como uma condição da natureza humana, mas uma tal que nela mesma estaria presente o princípio de sua *possível* superação em direção a um todo moral.

A obrigação que aparece inscrita no dever teria tão-somente a função de dar conta da disparidade existente entre o possível e o real, entre o racional e o efetivo, ou em outros termos, ela pretende apenas preencher a lacuna existente entre a vontade de um ser determinado também por suas inclinações egoístas e aquela vontade idêntica à lei. Mediante o mandamento moral e o respeito inspirado por ele, o indivíduo é forçado a procurar a superação da inadequação entre o seu ser atual, finito e contingente, e o que ele deve querer ser. No entanto, esta obrigação aparece ao sujeito como vocação moral, destinação do gênero. No seu ato de contrição diante da lei ele quer sua vontade particular imperfeita identificada com a representação que se faz de uma vontade perfeita (a vontade santa). Essa perfeição pressuposta o estimula, como um possesso da idéia de moralidade, a superar seus limites individuais; como se fosse, é claro, sua mais alta e sublime missão tornar-se “espírito perfeito”, realizando ou a utopia moral kantiana do reino dos fins, ou simplesmente o gênero humano feuerbachiano. Mas com somos colocados em tensão, em cisão conosco mesmo, mostrando-nos também o que não somos. Esta contradição em nosso próprio eu é o que define o sagrado.

Feuerbach escreve que “o sagrado é objeto para mim apenas como oposição à minha personalidade, mas como unidade com minha essência”²⁶⁰. Ou seja, a sacralidade da lei moral derivaria de seu pertencimento a nossa essência humana. Embora a reconheça como

260 FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, op. cit., p. 70.

um objeto de minha vontade que se opõe a mim e me obriga a imitá-lo, essa oposição é a causa da consciência que tenho de minha imperfeição, de minha condição de pecador, de minha finitude. Mediante a lei “reconheço o que não sou, mas que devo ser e que, exatamente por isso, o que posso ser conforme a minha essência; porque um dever sem poder é uma quimera ridícula, não move a sensibilidade”²⁶¹. Mas, no reconhecer a lei moral como idêntica a minha essência e diferente de meu ser atual, sinto o pecado como contradição comigo mesmo, com o que sou em relação ao meu quimérico ser futuro, em suma, com minha personalidade e minha essência. Assim, o dever-ser revela simultaneamente a mim aquilo que sou e aquilo em que devo me tornar. Mas ao igualar o que sou com o que devo me tornar, ele diz algo a mais: que afinal não sou o que sou. A noção do dever então opera uma cisão interior no eu. A essencialidade é posta num outro, enquanto o eu atual, finito, é considerado inessencial. Todo o esforço moral do sujeito precisa então ser direcionado no sentido de ele *se tornar livre* de uma existência considerada inessencial, da sua existência natural, pois a consciência põe seu absoluto no puro dever entendido como o estado onde o homem realiza efetivamente sua liberdade. Todavia, a consciência continua aferrada à sua naturalidade finita. Essa contradição é experimentada pelo indivíduo como dor, ela é a origem do “sofrimento da consciência de pecador” que força o indivíduo a querer ser um outro, um outro “possível”, um outro que no fundo seria ele mesmo porque seria a realização de sua verdade, que está para além de sua finitude.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant já havia argumentado em favor da sacralidade da lei moral quando escreve que a “a lei moral é santa (inviolável)”, e ela “é santa em virtude da autonomia de sua liberdade”²⁶², o que afinal também a dota de um valor absoluto: a *dignidade*. Nesse mesmo trecho Kant diz que o indivíduo é deveras ímpio, “mas a humanidade em sua pessoa tem que ser santa”. Ora a mesma idéia do valor absoluto, inviolável da humanidade já havia sido antes esboçada numa das formulações do imperativo. Assim, se os dois trechos citados acima de *A Essência do Cristianismo* não aludem de modo suficiente para o leitor – seja por sua referência direta a Kant seja por seu próprio conteúdo – o parentesco do humanismo com a moral kantiana, ainda é possível mostrá-lo por um outro caminho.

261 *Idem*.

262 KANT, *Crítica da Razão Prática*, *op. cit.*, p. 141.

Na formulação do imperativo a que me refiro está escrito: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”²⁶³. A idéia de que devemos nos ater a tratar a humanidade no outro e em nós mesmos como fim em si mesmo, ou seja, como cláusula restritiva de nossa ação, como um limite natural imposto pelo gênero, está vinculada a algumas das idéias básicas da moral kantiana e que se reproduzem como verdadeiras *idéias fixas* nos moralistas subseqüentes. Dentre elas, a principal, aquela em torno da qual tudo se articula: a idéia de autonomia.

Ser autônomo é muito mais (ou menos, dependendo do ponto de vista) do que fazer do indivíduo uma entidade espontânea criativa. Significa estar autorizado a fazer parte de algo maior. É a credencial que o indivíduo porta para adentrar uma comunidade de seres racionais que legislam em comum acordo. A autonomia transforma o ser solitário e egoísta em um ser comunitário, porque ela o capacita a tratar a humanidade em todos e em si mesmo como o sujeito moral por excelência, como fim em si mesmo. Segundo Kant, a autonomia é “a possibilidade que proporciona ao ser racional de participar na legislação universal, tornando-o por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins”²⁶⁴. Por isso a ação moral, por dever, é sempre a escolha por um futuro, é, em suma, uma missão que pretende realizar a humanidade como um projeto comum. A teleologia inscrita na ação moral faz com que, se por egoísmo recuso ao outro a dignidade que lhe é própria como partícipe da humanidade, nego com isso que o ser autônomo, racional seja por si mesmo legislador universal, atingindo a instauração de uma ordem racional que concatenaria como num todo sistemático as finalidades das ações individuais, dotando-as inclusive de sentido moral. Lebrun, por isso, afirma que Kant dissolve a filosofia política tradicional em uma teologia do gênero humano. Depois dele,

O indivíduo humano (do qual partiam os pensadores políticos) não será mais, por definição, do que um ser “patológico”, abstrato (uma ficção forjada pelo *Verstand* atomizador, engatará Hegel – a absolutização do burguês egoísta, continuarão os marxistas); – e o único ponto de partida possível para o discurso escatológico, que então sucede ao discurso político, será a pessoa noumenal dedicada por sua essência

263 KANT, *Fundamentação*, *op. cit.*, p. 229.

264 *Idem*, pp. 234-35.

a uma comunidade, o ser puramente racional cujo modelo terreno obviamente não é mais o indivíduo, porém o membro do gênero humano, o *Gattungswesen*. Assim se instaura “o pensamento de rebanho”, que mais tarde se desabrochará em Feuerbach.²⁶⁵

Tal como o kantismo, o humanismo pretende recolocar a moral sob seus próprios pés. E não apenas isto: eles querem provar que ser livre e ser moral significam uma mesma e única coisa. Por isso é tão comum “atribuir à palavra ‘moralidade’ o mesmo significado de autonomia e autodeterminação”²⁶⁶, embora estas últimas não se encontrem incluídas naquela. “A autonomia moral corresponde plenamente à ‘filosofia religiosa e ortodoxa’, à ‘monarquia constitucional’, ao ‘Estado cristão’, à ‘liberdade adentro de certos limites’, à ‘liberdade de imprensa limitada’ ou, para fundir tudo numa imagem, ao herói amarrado ao leito de doença”²⁶⁷. A hipocrisia de querer uma “vontade livre” sem abrir mão de uma “vontade moral” leva a esse quiproquó. Com isso os moralistas de um lado apenas suavizam as palavras de liberdade “com um olhar de confiança lealista”, o que não deixa de ser uma tímida desconfiança dos devotos da lei; e de outro lado camuflam “o servilismo com as mais adadoras expressões de liberdade”²⁶⁸. E assim se agrada aos dois lados com a tibieza típica do homem moderno.

O mérito de Feuerbach foi ter recolocado as coisas em seu devido lugar. A inversão sujeito-predicado revelou afinal que o divino não passa do humano, que a moral não depende da religião. Se no cristianismo as leis morais são concebidas como mandamentos divinos, se aí a moralidade tem um valor subordinado, isso não passa de uma ilusão. Ocorre que a própria moralidade é por si mesmo religiosa e é por isso que ela pode ser subordinada à religião. Como diz Feuerbach, só se pode “fundamentar a moral pela teologia” quando a essência divina já é ela mesma determinada pela moral. Isso quer dizer que “já devo colocar a moral em Deus, se a quero fundamentada por Deus”²⁶⁹. E isso procede com todas as outras “relações essenciais humanas” que valem por si mesmas como algo sagrado.

Mas se com Feuerbach perdemos Deus, o sujeito de tais predicados, preservamos

265 LEBRUN, G. “Uma escatologia para a moral” in: *A Filosofia e a sua História*, ed. Cosac & Naify, 2006, p. 204.

266 *O Único*, p. 61

267 *Idem*, p. 62

268 Cf. *Idem*, p. 49.

269 Cf. FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, op. cit., pp. 310-312.

em compensação a melhor parte da religião: a *moral*. Com a inversão feuerbachiana do predicado em sujeito, “a *essência* do cristianismo – e é o predicado que contém a essência – acaba por fixar-se de forma ainda mais opressiva”²⁷⁰. Dessa forma o sagrado confunde-se ainda mais inextricavelmente conosco, porque o divino passa a ser o que há de mais verdadeiramente humano. Ou seja, ao destituir o divino de sua transcendência, que permitia que o profano existisse com razoável independência em relação ao sagrado, a sacralidade penetra todos os domínios, torna-se presente de modo imediato. E o que é a noção de autonomia, senão os homens se determinando a si mesmos sem necessidade de mediadores? É no comércio direto com minha verdadeira essência que eu ajo de forma moral e livre. A pureza do princípio, a consciência de que foram rompidos definitivamente os laços com a transcendência que ainda nos apartava de nós mesmos, a certeza de ter extirpado de vez da moralidade a impureza do contato de séculos com o particularismo da religião, nada disso evitou que se estabelecesse em uma nova forma de religião, ainda que imanente.

O fato de esta moralidade, levada à perfeição do humanitarismo, se ter separado totalmente da religião, da qual provém historicamente, não a impede de se tornar também religião por conta própria, pois entre a religião e a moralidade só existe diferença enquanto as nossas relações com o mundo dos homens forem regulamentadas e santificadas através da nossa ligação com um ser sobre-humano, ou enquanto o nosso agir for um agir “em nome de Deus”. Se, no entanto, se chegar ao ponto de considerar “o homem como o ser supremo para o homem”, aquela diferença desaparece e aquela moralidade, assim subtraída aquela posição subordinada, aperfeiçoa-se e torna-se... religião. Então, o homem, até aqui o ser superior subordinado ao ser supremo, alcança a altura absoluta, e nós relacionamo-nos com ele como sendo o ser supremo, ou seja, com uma atitude religiosa. E assim a moralidade e a devoção religiosa se tornam sinônimos como nos primórdios do cristianismo; e só porque o ser supremo é agora um outro é que uma conduta santa deixa de ser “santa” para se tornar “humana”. Quando a moralidade sai vencedora... anuncia-se um completa *mudança de senhores*.²⁷¹

270 *O Único*, p.45.

271 *Idem*, p. 52.

A religião imanente que Feuerbach cria não contradiz no essencial o cristianismo, mesmo o realiza em sua pretensão de concretude. Ela opera apenas uma “completa mudança de senhores”. E assim, o em outros tempos Deus, depois o *ego cogitans* cartesiano, em seguida razão prática, espírito, transformam-se de agora em diante em o homem, todos eles avatares históricos da sociedade²⁷², do seu poderio sobre a frágil, embora sempre temida, individualidade.

3.3 Educação e Dominação

Aquilo que “pesa sobre nós como um ‘mandamento’ nos períodos clerical e moral, requer uma educação adequada”²⁷³. Esta afirmação stirneriana indica que a todo tipo de moralidade um determinado tipo de educação, que melhor lhe convenha, é sempre requerido como necessário. Na Modernidade essa educação é aquela que se orienta no sentido de produzir em nós sentimentos, idéias, que corroborem a moral cristã-burguesa que se consolidou após a Reforma protestante e a Revolução francesa.

Se, como Stirner escreve em um de seus ensaios²⁷⁴, o período que vai da Reforma à Revolução se define como o “período da sujeição”, em que a relação entre senhor e súdito se manteve no essencial estática. Após a Revolução não houve qualquer mudança substancial. O que ocorreu foi apenas a introjeção da autoridade, seu deslocamento da figura concreta do monarca ou do clero para a do espírito em sua materialidade fantasmática, caso do Estado, do Direito, da Moral etc. Entretanto, a polêmica sobre o tipo de educação que melhor convinha aos “novos tempos de liberdade” teve lugar, e os rumos da pedagogia moderna começaram a se delinear.

A Revolução trouxe à luz do dia a necessidade de rever profundamente os princípios da educação. Os revolucionários partiram do pressuposto de que a educação cria a autoridade, conduz o homem à sua maioridade. E, como os novos tempos exigiam e proclamavam que todos deviam ser autônomos, isto é, que deveriam ser seus próprios

272 Cf. o que Jean-Guy RENS tem a dizer quanto a isso em seu ensaio intitulado “La thèse chez Stirner” in: DETMEIJER, D (org.). *Max Stirner: Études et Documents*. L’Age d’Homme, Lausanne, 1979. p. 230.

273 *O Único*, p.234.

274 STIRNER. *O Falso Princípio de Nossa Educação*, ed. Imaginário, São Paulo, 2001. Doravante citado só como *O Falso Princípio*.

senhores, concluíram que a educação precisava ser universal. Em concordância com os ideais revolucionários, surgiu aos poucos uma linha pedagógica capaz de reconhecer os recém decretados direitos universais do homem. Mas não só. Contra o formalismo e o “dandismo” do tipo de educação anterior, que se ocupava quase única e exclusivamente com a compreensão dos antigos clássicos e da Bíblia, surge como reação o “industrialismo”. Isto é, em reação àquela cultura oca que se subordinava à autoridade do passado – o humanismo²⁷⁵ –, o presente fora chamado à cena pelos realistas. Para eles, doravante a educação deverá ser prática. A escola precisa se ocupar de problemas que a vida real nos impõe. Ela deve ser capaz de nos reconciliar com o espaço e com o tempo presentes.

Foi assim que os princípios fundamentais do homem tornaram-se vivos e reais nas esferas educativas: a *igualdade*, pois essa educação concernia a todos, e a *liberdade*, pois cada um aprendia a conhecer as suas próprias necessidades, o que o tornava independente e autônomo²⁷⁶.

Contudo, ter o temporal como objeto, seja o passado tal como queriam os reacionários (humanistas) ou o presente como reivindicam os revolucionários (realistas), não nos conduz à verdadeira igualdade e liberdade que nos livra da finitude. O ensino técnico-científico que os realistas reivindicam, em oposição ao ensino das humanidades, não nos liberta afinal de contas das garras da positividade. Ele apenas cria uma forma de dependência mais sutil: a do mundo do trabalho, da política, da moral burguesa do bom cidadão, etc.

Por certo, o acesso universal à educação escolar e a independência com relação à tutela religiosa e ao poder autocrático criam um ambiente favorável às liberdades. Fato que favoreceu o desenvolvimento de uma certa noção de autonomia propagandeada nos domínios educacionais. Mas estamos ainda longe da igualdade e liberdade de uma egoidade que se basta a si mesma. O que tomam por autonomia é a capacidade do *homem prático*, do indivíduo que sabe *controlar os objetos e a si mesmo*, em suma, são as necessidades impostas pela vida burguesa erigida em parâmetro curricular.

275 É preciso que se diga que o humanismo a que aqui Stirner se refere não é aquele de tipo feuerbachiano que ele não se cansa de criticar em *O Único*, mas sim um que se ocupava em promover um ensino baseado essencialmente nos estudos das letras clássicas, da literatura e filosofia greco-romana.

276 *O Falso Princípio*, p. 67.

Para Stirner, humanismo e realismo têm um mesmo pressuposto básico: “que a educação tem por objetivo proporcionar ao homem a habilidade [...], que é preciso, portanto, adquirir o domínio do manejo de uma certa matéria e dominá-la”²⁷⁷. Mesmo um tendo por preocupação fundamental a *forma*, enquanto o outro tem o conteúdo ou a matéria *útil*, ambos se completam, embora como opostos, e podem convergir a tal ponto que não demoraria muito para aparecerem aqueles que viam na concordata uma solução possível. Ora, pelas mesmas circunstâncias em que o realismo se opõe ao humanismo, ele cria a condição da reconciliação. Se o humanismo é rejeitado por seu formalismo vazio, o próprio realismo não pode abrir mão em absoluto da forma.

Sem dúvida, só se deve inculcar, como o desejam os realistas, o útil e o utilizável, mas não se deverá buscar a utilidade senão na *mise en forme*, na generalização, na exposição, e não se pode desprezar essa exigência humanista. Os humanistas têm razão quando sustentam que essa vantagem decorre antes de tudo de uma educação apoiada na forma, mas estão errados ao não encontrar essa vantagem no domínio de *cada* matéria; os realistas têm razão de exigir que na escola sejam abordadas *todas* as matérias, mas não têm razão por não quererem considerar a educação apoiada na forma como objetivo primordial²⁷⁸.

Isso ocorre em grande medida porque a pedagogia moderna está presa à “era do saber” que se seguiu à Reforma. As discórdias que no seu interior se animam limitam-se a polemizar em torno do aspecto meramente formal ou material da educação, quando muito a respeito da conciliação dos dois, e não procuram dar ocasião ao florescimento de uma subjetividade não-institucionalizada, em suma, do indivíduo realmente livre e igual a si mesmo. Stirner escreve que até agora “o único objetivo é adestrar à forma e à matéria: do estábulo dos humanistas não saem senão letrados; do estábulo dos realistas, só cidadão utilizáveis e, em ambos os casos, nada além de indivíduos submissos”²⁷⁹. A crítica só precisava reconhecer isto para dar um passo importante em direção à liberdade efetiva: a liberdade do querer. No entanto, a reação realista se restringiu a se opor à incapacidade da educação humanista de tornar apto o indivíduo para a vida burguesa, propondo, como solução ao excessivo

277 *Idem*, p. 69.

278 *Idem*, p. 70.

279 *Idem*, p. 77.

formalismo, uma educação material, isto é, o ensino de um conteúdo utilizável nas relações sociais para a formação de úteis membros da sociedade. Isso ocorre porque, como Stirner escreve,

humanistas e realistas ainda se limitam ao *Saber*: preocupam-se quando muito com a liberdade de pensar e fazem de nós *pensadores livres*, por uma libertação completamente teórica. No entanto, o Saber só se torna livre *interiormente* (liberdade à qual nunca mais se deverá renunciar, por sinal), mas exteriormente, malgrado todas as liberdades de consciência e de opinião, podemos permanecer escravos, permanecer na sujeição ²⁸⁰.

Se eles não estivessem tão preocupados em adestrar, se não sufocassem a nossa natural e “saudável tendência à indisciplina”, não impediriam ao saber livre de encontrar sua completude ao se desenvolver em vontade livre. Mediante essa repressão formativa é que se favorece o respeito pela positividade, seja “sob seu aspecto formal ou ao mesmo tempo sob seu aspecto material, o que nos acomoda ao positivo”²⁸¹. Conquistada a liberdade de pensamento, falta ainda a liberdade da vontade, a única real e concreta.

O horror dos realistas diante da abstração é prova de serem eles mesmo seres abstratos, que não buscam transgredir a limitação natural em que se encontram e nem procuram pelo desenvolvimento próprio. Todo o esforço em nos reconciliar com a vida real apenas nos conduz à subserviência ao dado, ao presente.

Para eles, o princípio da vida prática, que bem poderia se erigir em verdadeira divisa de nossa época e que expressa os anseios da Modernidade, resume-se de maneira decidida a deter-nos ao imediato, “ao estágio grosseiro da experiência vivida”, sem nos oferecer a condição de daí sair. A preocupação dos pedagogos realistas de civilizar, a crença de que a mais elevada missão é cultivar-se, “essa preocupação de preparar à vida prática só forma *homens de princípio* que agem e pensam segundo *máximas*, mas não *homens tendo seus princípios*, ela forma espíritos *respeitosos das leis* e não espíritos *livres*”²⁸². Por estarem presos a uma concepção trivial do conceito de vida prática, eles formam pessoas que têm

280 *Idem*, p. 84.

281 *Idem*, p. 77.

282 *Idem*, p. 79. Compare-se esta afirmação de Stirner com a de Feuerbach citada *infra* na p. 130, tendo em vista o que foi dito no subcapítulo anterior sobre a moral de tipo kantiano.

como maior mérito a capacidade de se adaptarem às circunstâncias da vida em sociedade, certamente como “pessoa culta e refinada”, mas que não serão por isso nada além que meros “servidores de alma submissa”. “O que são, então, em sua maioria, nossas personagens ricas de espírito e de cultura? Mercadores de escravos com sorriso altivo, eles próprio escravos”²⁸³, ironiza Stirner.

Demonstrando o seu grande interesse por esta fase do desenvolvimento individual, Stirner recorre à infância para mostrá-la como um momento crucial no processo de individuação. Portanto, não é à toa que ele se preocupa tanto com a educação. O problema é se em nossa época escolar

cultivam, em consciência, nossa predisposição à *criação* ou nos tratam apenas como *criaturas* unicamente suscetíveis adestramento? Esse problema é tão importante quanto qualquer problema social; em verdade, é o mais importante pois, em fim de contas, os problemas sociais repousam sobre essa base. [...] O que importa, portanto, de início, é o que fizeram de nós na idade em que ainda somos maleáveis; o problema escolar é um problema vital ²⁸⁴.

Para o filósofo é mediante a ação formativa, mediante a educação moral ou a formação ética (*sittliche Bildung*) que “adquirimos o hábito, em nossa infância, de resignarmos-nos a tudo que nos era *imposto*: do mesmo modo, mais tarde, resignamo-nos e adaptamo-nos à nossa época, tornamo-nos seus servidores, o que conveio se chamar de bons cidadãos”. Em *O Único* o problema da diferença entre aquilo que nos é *imposto* e aquilo que nos é *próprio* volta, mas transcendendo os muros das escolas. A educação responsável pelo adestramento do indivíduo, pela constituição de uma subjetividade institucionalizada, é realizada em todos os espaços responsáveis pela formação da individualidade, seja ele a igreja, a escola, as artes, a política etc. O que importa sobretudo é saber que o contexto social só se torna imperativo na medida em que a moralidade que lhe é adequada tem êxito. E é mediante a repressão de nossa negatividade (a liberdade da vontade) que a educação encontra condição de exercer uma influência moral decisiva sobre o eu. Parece que os realistas se aperceberam rápido disso...

283 *O Único*, p. 78.

284 *Idem*, p. 62. Grifo meu.

É preciso ter em vista, então, que o êxito da formação cultural do indivíduo depende de que ela tome o sentido de um crescente controle que é internalizado, constituindo-se como uma forma de subjetividade que se contrapõe àquilo que é *próprio*, recalcando o poder de “dissolução e de destruição do objeto”, essa negação criadora característica do indivíduo na concepção stirneriana. O que não nos é *próprio* nos é *imposto* a fim de suscitar em nós sentimentos humanitários, sociáveis tais como os de humildade, convicção moral, predisposição ao cumprimento do dever, respeito, entusiasmo por nobres causas, etc. Em suma, todos esses sentimentos que negam o indivíduo em sua singularidade própria como sujeito de sua práxis, mas que o preparam para uma vida produtiva. Stirner pergunta:

Quem é que, de forma mais ou menos consciente, nunca reparou que toda nossa educação está orientada no sentido de produzir em nós *sentimentos*, ou seja, de os impor, em vez de nos deixar a iniciativa de os produzir, quaisquer que eles sejam? [...] Atafalhados assim de *sentimentos impostos*, apresentamo-nos no tribunal da maioria e somos “declarados adultos e responsáveis”. O nosso equipamento para a viagem consiste em “sentimentos edificantes, pensamentos sublimes, máximas inspiradoras, princípio eternos”. Os jovens são dados como adultos quando papagueiam os mais velhos; na escola enchem-lhes os ouvidos com a velha ladainha, e uma vez assimilada esta, concede-se-lhes acesso à maioria²⁸⁵.

Ou seja, tudo é elaborado a fim de torná-lo um cidadão utilizável para a sociedade. Eis então como a consciência moral encontra a condição de sua reprodução mediante a ação dos ideólogos comprometidos com o *status quo*. Eles fazem, por meio da educação, com que o indivíduo moderno, devido à peculiaridade do processo da formação de sua subjetividade, participe ativamente de sua própria opressão. E isso se consegue ao fazer com que conceitos que nos parecem tão caros, mas que na verdade escondem por trás de si o desejo velado do controle, ganhem reconhecimento desmedido, como é o caso dos de maioria, responsabilidade, autonomia, respeito, caráter etc.

O que nos foi imposto quando crianças, na maturidade muitas vezes se manifesta nas mais diversas formas, e muitos se limitam a dar continuidade a esses sentimentos e ideais, desperdiçando com eles suas forças, manipulando-os no sentido de dar-lhes

285 *O Único*, p. 58.

continuidade de forma sublimada, seja na forma de obras de arte, sistemas filosóficos, ideologias política, engenharia social, etc.

Deus, a imortalidade, a liberdade, o humanitarismo, etc., são-nos insuflados desde a infância como ideais e sentimentos que, de modo mais forte ou mais leve, atingem a nossa interioridade e, ou nos dominam inconscientemente, ou, em naturezas mais ricas, se exprimem em sistemas de obra de arte, mas trata-se sempre de sentimentos impostos, não despertados em nós ²⁸⁶.

Não se trata, para Stirner, de desprezar o fato sociológico de que a individuação se dê em sociedade. Embora não possamos negligenciar que recebemos em nossa infância a impressão do ambiente que nos rodeia, existe uma diferença qualitativa entre as idéias e sentimentos serem despertados em nós por influência do meio ou eles nos serem impostos. Ora, o que nos é imposto é recebido como uma espécie de herança que devemos nutrir, cultivar, respeitar e até amar, tornando-nos possuídos dele. O que foi imposto é sempre algo de estranho e por isso sagrado; algo de difícil superação devido ao temor que incute.

Uma coisa que é imposta, por exemplo, é a crença de que devemos ter caráter, personalidade, identidade... E não consideramos uma conquista educacional importante formar homens civilizados, educados, cultos? Aqueles que permanecem fiéis a suas mais caras convicções e propósito, que quase sempre convergem com os da sociedade, da dita normalidade? Mais uma vez é Feuerbach quem nos oferece um exemplo deste tipo de preconceito de época.

Em uma certa altura de seu famoso livro, ele discorre em favor do homem de propósito. Diz que o irreligioso aparece aos olhos do religioso como não digno de confiança precisamente pelo motivo de que, enquanto o primeiro tem o propósito de sua ação guardado em si, o religioso coloca seu propósito na forma de um objeto exterior que faz, por sua vez, a sujeição assumir “o caráter de uma subordinação formal”. A finalidade visível da ação do religioso faz com que ela tenha base sólida, “um fundamento ético, i. é., caráter”, e não seja tão-somente fundamentada em um “saber vago”, uma vontade subjetiva como, por acaso, poderia ser a de um irreligioso. É exatamente o propósito identificável do religioso que faz com que a sua ação ganhe objetividade ou mesmo moralidade, uma vez

286 *Idem*, p. 57.

que se chama ação objetiva (ou moral) aquela em que teoria e prática, lei e subordinação efetiva à lei, perfazem uma unidade²⁸⁷. Feuerbach então sentencia:

Por isso todo homem deve ter um Deus, i. é., estabelecer uma meta, um propósito [...]. Quem possui um propósito, possui uma lei sobre si; ele não só se conduz, mas é conduzido. Quem não tem propósito não tem pátria, não tem sacrário. A maior desgraça é a falta de propósito. [...] Quem tem um propósito, uma meta que seja em si verdadeira e essencial, este já tem com isso também religião²⁸⁸.

Mas ao se manter fiel a convicções envelhecidas e esclerosadas, mesmo se elas não foram a princípio impostas, mesmo assim elas correm o risco de se tornarem “algo de positivo” e serem por isso tidas por sagradas. Ou seja, elas podem ser assumidas por máximas invioláveis das quais não conseguimos tão facilmente nos desvencilhar. Assim, a orientação pedagógica moderna que procura cultivar um caráter ético, incentivar a formação de identidades sólidas, homens de personalidade e propósito, como se diz, pode muito bem formar “caracteres fortes, sólidos e bem aguerridos, homens determinados, corações fiéis, e isso é um ganho inestimável para a nossa geração de lacaios”²⁸⁹. Dizer, portanto, de alguém que ele é um homem de “caráter saudável”, é dizer que ele é, no mínimo, rígido, sujeito ao envelhecimento precoce.

Bem diferentes se tornam as coisas quando o objetivo da educação é a personalidade livre, o saber que se transfigura em vontade. Stirner diz que

Se nossa época, após ter conquistado a *liberdade de pensamento*, deseja completá-la em *liberdade de vontade* para fazer desta o princípio de uma nova era, o objetivo final da educação não pode mais ser o *Saber*, mas o *Querer* nascido do *Saber*.²⁹⁰

Consumado esse objetivo, a educação que Stirner denomina de *personalista*²⁹¹ cria as

287 Notem que, neste sentido, a moral kantiana bem pode ser considerada religiosa por Feuerbach, sem contradição ou prejuízo das duas filosofias.

288 FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, op cit, p. 108.

289 *O Falso Princípio*, p. 80.

290 *Idem*, p. 75.

291 Vale a pena citar a ressalva feita por Jean BARRUÉ (“Da Educação”, Introdução de *O Falso princípio*, pp. 49-50) quanto ao uso desse termo por Stirner em seu ensaio. Aí ele escreve que “é bem evidente que não se pode identificar o personalismo no sentido stirneriano da palavra com o personalismo de Emmanuel Mounier que, rejeitando simultaneamente o culto hegeliano do Estado e o individualismo de Stirner – bem

condições para que o *eu* surja em sua infinitude. Um eu desse tipo é bem diferente de um eu que se limita a ser sempre ele mesmo, uma tautologia vazia. Ele surge como um fluxo incansável de autocriação. O caráter temporal e finito de sua manifestação se funda sobre um “rejuvenescimento sem trégua”, sobre uma atividade criativa ilimitada. Mas este não pode ser fruto da educação atual, pois ainda estamos presos à crença de que o saber livre é o mais importante. Stirner mais adiante completa:

A miséria de nossa educação até os nossos dias reside em grande parte no fato de que o Saber não se sublimou para se tornar Vontade, realização de si, prática pura. Os realistas sentiram essa necessidade e preencheram-na, mediocrementemente por sinal, formando “homens práticos” sem idéias e sem liberdade. [...] Todavia, a educação deve ser pessoal, [...] a pedagogia não pode mais partir da idéia de civilizar, mas da idéia de desenvolver pessoas livres, caracteres soberanos. É preciso, então, cessar de enfraquecer a Vontade, até o presente sempre tão brutalmente oprimida. E porquanto não se enfraquece o desejo de saber, por que enfraquecer o desejo de querer? Visto que um é nutrido, que o outro também o seja. A teimosia e a indisciplina da criança têm tantos direitos quanto seu desejo de saber. Estimulam deliberadamente este último; que também suscitem essa força natural da vontade: a *oposição*.²⁹²

O velho princípio do saber livre, abstrato, sem vontade, deve então ser suplantado pelo princípio do querer como sublimação desse saber. O saber foi até agora tratado com um “objeto de posse”, como “um bem”. Mas assim ele se mantém ainda alheio, como “uma coisa material, formal e positiva” que nos extenua e que impede que encontremos a nós mesmos. Como um fardo, o saber não pode ser integrado à unidade de nosso eu, fazendo com que queiramos apenas o esquecimento: só assim deparamos com a condição propícia a uma felicidade duradoura, pois neste estado de esquecimento podemos nos reconciliar conosco mesmos. Daqui a exigência stirneriana de que o homem deve voltar a ser “novo e

como o de Kierkegaard – afirma que a *pessoa* é outra coisa que o indivíduo ou um elemento anônimo de uma sociedade totalitária, e que assim ela está para além do individual e do universal”. Em minha opinião, o termo bem poderia ser utilizado para se referir, embora imprecisamente, à filosofia de Stirner, substituindo o tão achincalhado de individualismo. Ora, o *único* é também algo outro que uma mera mônada anônima de uma sociedade, seja ela totalitária ou não, e algo que também se encontra para além do individual e do universal, ou melhor, ele é precisamente o resultante da dialética entre estes dois pólos antagônicos.

292 *Idem*, p. 81-2.

ingênuo”²⁹³ que mais tarde, em *O Único*, ressurgirá na necessidade de se abstrair totalmente dos pensamentos. Portanto, enquanto o saber não for completamente assimilado pelo nosso eu, enquanto não for nossa *propriedade* – usando um termo que só depois Stirner empregará –, para só então poder ressurgir sob a sua forma de vontade, ele não se torna impulso criativo, espontaneidade criadora, um instinto espiritual resultante das inúmeras experiências vividas, permanecendo ainda como um obstáculo para a consciência de si mesmo. Como vontade, o saber encontra ocasião de se recriar incessantemente em todas as nossas ações, manifestando-se “liberto das flutuações da reflexão” e como prática verdadeira e livre. No entanto, para tal é preciso que o saber deixe de se apegar a objetos e de se transformar ele mesmo em objeto. E isso ele faz quando os aniquila enquanto algo estranho ao eu, eliminando a barreira para o verdadeiro saber de si mesmo, que melhor seria descrito como o momento do “declínio do Saber sem vontade e a ascensão da Vontade consciente de si mesma”²⁹⁴, nas palavras de Max Stirner. Só possível a uma educação não comprometida com a dominação.

293 Cf. *Idem*, p. 73.

294 *Idem*, p. 85.

Considerações finais – O Eu Único e a Modernidade.

Para Max Stirner, a Modernidade tem por característica dois traços que propriamente a definem. Com um deles, somos conduzidos à indagação sobre a sua origem: a Modernidade é ela própria resultado de um lento e crescente processo de *desdivinização* (*Entgötterung*) do mundo e, ao mesmo tempo, esse mesmo processo ainda em andamento. O outro traço nos faz pensar em seus objetivos: a Modernidade aparece não só como desdivinização, mas também e simultaneamente, como *espiritualização*. Stirner sintetiza isso nos seguintes termos: “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’ ”²⁹⁵. Mas como esses objetivos opostos podem determinar uma época? Para os antigos, o desejo de idealizar o real é equivalente ao de superar o mundo. O mundo aparece-lhes como algo hostil, como uma força ameaçadora que lhes dita o destino. É, portanto, esse o sentido do esforço que empreenderam na tentativa de superação do mundo, e com isso criaram para si o espírito. Porém, aí já não eram mais antigos, e sim modernos. E o que querem os modernos? Concretizar o ideal, que significa conquistar em definitivo a liberdade espiritual só desejada pelos antigos. A Antiguidade se encerra com a posse do ideal, mas a tarefa de realizá-lo, esta cabe ao moderno: “os antigos são adeptos da idéias, os modernos adeptos a realidade”²⁹⁶, escreve o filósofo.

Para Stirner, os dois estão enredados em uma oposição entre o ideal e o real que não tem solução. Ou seja, o mundo das coisas diante da nova potência que se anuncia no fim da Antiguidade, perde sua supremacia, no entanto, ele continua aí como um obstáculo, um limite aos anseios espirituais. Com a Antiguidade se cria o ideal que será herdado pela Modernidade, mas o moderno não o quer enquanto ideal, não se contenta com a interioridade vazia do espírito, ele o quer realizado, e é isso que propriamente faz do moderno o que ele é: a nostalgia pela corporeidade do espírito – ou o anseio pelo “corpo transfigurado” – propriamente o define.

Portanto, a Modernidade se constitui em função da aspiração de levar a idéia, o espírito, a sua efetiva realização. Enquanto que o “desejo piedoso” dos antigos era só a idéia, o dos modernos é a “secularização” (*Verweltlichung*) do espírito. Ou seja, para o

295 *O Único*, p. 283.

296 *Idem*.

moderno não basta ter diante de si o ideal, desfrutar de uma liberdade interior, é preciso torná-lo *do* mundo. E não é isso que Cristo representou? Ao mesmo tempo a prova de superação das forças mundanas e a possibilidade da efetivação da idéia em sua concretude:

O mundo antigo é atravessado pela corrente da santificação ou da purificação (as abluções, etc.), o cristão pela da encarnação: o Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimi-lo, ou seja, enchê-lo de si. Mas, como ele é “a idéia”, ou “o espírito”, por fim a idéia é introduzida em tudo, no mundo (por exemplo, por Hegel), e com isso mostra-se “que a idéia, que a razão está em tudo”²⁹⁷.

Portanto, o processo de racionalização moderna, ao mesmo tempo em que desdiviniza o mundo, espiritualiza-o, pois agora a idéia procura ganhar a todo custo corpo: “a razão deve ser encontrada em tudo”, pensa o moderno. Mas esse dotar de corpo o espírito não procede degradando o espiritual ao nível do sensível, muito pelo contrário, é o mundano que é “elevado” ao espiritual. Ou seja, o mundo é na Modernidade procurado apenas para ser redimido. O interesse do moderno, quando se volta para as coisas, volta-se de modo hipócrita, porque, para ele, as coisas só interessam na medida em que nelas se pode reconhecer a idéia.

O espírito não é capaz de aniquilar o mundo, já que esse permanece sempre como um obstáculo. Mas o espírito quer para sua pura forma espiritual um conteúdo que lhe seja digno. A tendência do espírito é então procurar a todo custo espiritualizar o mundo para aperfeiçoá-lo de acordo com seus interesses, quer dizer, o espírito busca amoldá-lo conforme ideais a fim de redimi-lo de sua “ignomínia”. Nesse movimento de espiritualização, o mundo é desprezado enquanto algo existente por si, e tem-se por resultado a degradação do real em representação. Isso acontece para que, nas coisas, o espírito não se depare com o fortuito, o irracional, o inominável etc., uma vez que estes o ofendem, mas se veja como num espelho.

O existente (a família, o Estado, a pátria, etc.) que para os antigos era divino por si mesmo, com os modernos aparece como coisas “carregadas de culpas que têm de ser redimidas, ou seja, tornar-se verdadeiramente reais”²⁹⁸. O que importa para o moderno é

297 *Idem*.

298 *Idem*, p. 284.

que o existente seja uma expressão adequada da idéia. Por esse motivo, estão os modernos condenados a “viver eternamente com a nostalgia da espiritualização do mundo”²⁹⁹, como diagnostica Stirner. Enquanto se preocuparem só com a remissão dos pecados do mundo, enquanto apenas procurarem se libertar dos limites impostos pelas coisas mundanas mediante a realização da idéia, o moderno permanecerá refém de uma contradição insolúvel: o ideal não pode ser realizado. No entanto, é persistente. O cristão logo percebe que não consegue destruir o mundo, ele continua aí como um limite. Mas principalmente o protestante não se contenta com a rejeição e o afastamento tal como o antigo (o sábio estóico, por exemplo), ele quer redimir o mundo, quer aperfeiçoá-lo segundo seus ideais. Disso se segue o afã reformista do moderno: “é por isso que ele, como um jovem, anda por aí possuído de planos de salvação ou de melhoramento do mundo”³⁰⁰.

Como escreve Stirner, o moderno

procura sempre saber se a idéia, o cerne do realizado, está verdadeiramente contida nele; e, ao testar o real, testa ao mesmo tempo a idéia, para ver se ela é realizável como ele imagina, ou se foi apenas incorretamente pensada por ele, e por isso é inexecutável³⁰¹.

De posse de uma idéia que não conseguem realizar, os modernos a trocam por uma outra. Mas permanecendo fiéis ao esforço de espiritualização, a contradição entre real e ideal, que a princípio produzia uma dialética aparentemente sem fim, ficando os opostos sempre ressurgindo como opostos, parece dar lugar a uma síntese: o conceito de homem. Esse é o resultado do empenho dos modernos em conceber um conceito, um padrão verdadeiro de medida e de valoração, que pudessem aplicar ao mundo e a partir disso amoldá-lo de acordo com seus interesses espirituais. Eles acreditam finalmente tê-lo encontrado. O homem aparece então como o conceito verdadeiro e, nesse sentido, como o executável. Nele a contradição entre o ideal e o real parece ter encontrado a solução. Stirner escreve que “àquela figura que os pagãos estóicos apresentavam como ‘o sábio’ corresponde na cultura atual ‘o homem’”³⁰². Mas antes de parecer como o homem, ele aparece primeiro como o

299 *Idem*, p. 30.

300 *Idem*.

301 *Idem*, p. 284.

302 *Idem*, p. 283.

Deus encarnado. E isso é bastante significativo. Segundo Stirner,

o cristianismo começa com o devir do Deus em homem, e prossegue através dos séculos a sua obra de conversão e redenção para preparar o homem e tudo o que é humano para receber Deus e penetrar tudo com o espírito: sua tarefa é a de preparar uma morada para o “espírito”³⁰³.

Cristo assim é tido como a imagem paradigmática do que os modernos desejam reproduzir ao longo da história. Ora, em Cristo estava já contida a resposta à questão da possibilidade da realização da idéia. Os humanistas (Strauss, Bauer e Feuerbach) perceberam isso. Deus assumindo a forma humana só revela afinal que o divino é humano. Stirner quanto a isso é enfático: “com Cristo veio também a lume a verdade da coisa: o verdadeiro espírito, ou verdadeiro fantasma, é... o homem. O espírito *corpóreo* ou ‘encorpado’ é precisamente o homem”³⁰⁴. Sentença essa que nos demonstra que o humanismo é apenas uma espécie de desdobramento do cristianismo. Assim, para o filósofo, se modernamente deixou de se perguntar pela existência de Deus é porque ela, com os humanistas, principalmente Feuerbach, foi escamoteada pelo postulado de que o “divino” tem existência na forma do “puramente humano”³⁰⁵. O homem é concebido com uma idéia possível de ser realizada, e ainda mais, uma idéia que se encontra em pleno processo de realização na história. Com o conceito de homem, a morada terrena do espírito está consumada:

Julgava-se ter encontrado a realidade da idéia: 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 em si. 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

303 *Idem*, p. 285.

304 *Idem*, p. 40.

305 Cf. *idem*, p. 284.

ciclo das concepções cristã³⁰⁶.

Ou seja, para Stirner a Modernidade está encerrada num círculo. No princípio, ela tem Cristo, “o homem-deus”, como exemplo do espírito encarnado; no seu final, ela apresenta o homem como Deus do homem (“*Homo homini Deus est*” diz Feuerbach³⁰⁷) como o significado verdadeiro daquele exemplo, que revela a encarnação como o possível engendramento do homem na história. Mas, tanto um quanto o outro, não passam de ideal. Eles permanecem, enquanto idéia, algo irrealizável para Stirner.

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 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 termo³⁰⁸.

A imanência que o divino adquiriu na Modernidade – principalmente por obra da Reforma e de seus desdobramentos ético-políticos e filosóficos – não pode ser, apesar da intransigência de seus propósitos totalizantes, completada. Há uma dimensão que lhe é hostil. A idéia não pode se realizar porque o real se lhe opõe irredutivelmente. Para Stirner, “A oposição entre ambos só poderá ser superada se *se* destruir os dois. Só neste ‘se’, um terceiro termo, a oposição chegará ao fim”³⁰⁹. Esse terceiro termo que se localiza entre o ideal e o real, é o *único*. Ele é aquilo que “fica de fora”, o ponto de vista que Stirner adota.

Ora, não é por acaso que Stirner critica a fraseologia especulativa de seus contemporâneos por meio de seu expediente ao *único*, termo que tem a pretensão de se constituir como o contraponto à universalidade abstrata desenvolvida até então. A forma descontínua, fragmentária, por aforismos, ou seja, de maneira anti-sistemática por

306 *Idem*, p. 285.

307 FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 310.

308 *Idem*, p. 284-5.

309 *Idem*, p. 283.

excelência com que *O Único e sua Propriedade* é composto, também tem essa pretensão. Ou seja, ela não é casual. Ela pretende dar voz àquilo que foi impedido de falar na Modernidade. O fragmentário é forma crítica à *Darstellung* dialética totalizante – para não dizer totalitária – e sistemática desenvolvida então, pois no fragmentário o imediato, outrora recalcado, é restituído, retornando em vestimentas críticas. “O aforismo – ou a peça breve onde a razão divaga – dispensa a mediação e torna enfim palpável a quimera de se falar, com pertinência, imediatamente da vida”³¹⁰. O descontínuo dá assim espaço à manifestação do imediato que fora derogado pelo sistema que ao integrar o não-idêntico podia somente por acabar suprimindo-o. É, pois, contra toda espécie de generalidade opressiva que Stirner põe o eu único. Sendo o universal a instância da dominação do espírito, é no contraponto a ele que Stirner se situa. É daí que ele fala e é daí que ele pôde identificar a nostalgia por corporeidade do espírito, vendo em Hegel e em seus contemporâneos hegelianos a expressão filosófica adequada desse anseio cristão.

Como se vê, Stirner está reagindo a progressiva tomada de posse da realidade por parte do espírito (razão, idéia, conceito etc.) que atravessa toda a Modernidade, e identifica seu auge no humanismo de inspiração hegeliana de então. Em tal processo de racionalização (espiritualização), Stirner não poderia deixar de identificar uma progressiva despersonalização. Isso fica evidente, sobretudo no campo da moral e da política, cuja expressão filosófica pode ser descrita tal como o faz Arvon. Para ele, Hegel havia destituído o indivíduo de sua existência singular ao fazer da razão o princípio e o fim de tudo. Mas, coube a seus alunos concluírem a tarefa de dissolução do particular no geral.

A ala conservadora, a direita hegeliana, pregava a submissão total do indivíduo ao Estado, que lhes aparecia como a expressão adequada desta Razão; a ala revolucionária, a esquerda hegeliana, exaltava o triunfo de uma consciência soberana, capaz de transformar o mundo por sua atividade espiritual.

Para esses, a identificação entre o racional e o real era antes uma tarefa, algo que ainda não havia se consumado, mas que estava por se fazer. Dessa forma, o problema do indivíduo

310 ARANTES, P. “Entre o Nome e a Frase” in: *Ressentimentos da Dialética*. São Paulo, Paz e Terra, 1996. p. 399. Arantes diz também que o recurso ao fragmentário para expressar o imediato, além de Stirner, é ainda comum a Feuerbach e a Kierkegaard. Todos pretendem recuperar o imediato recalcado pelo pensamento mediante o “não-pensamento”. Quanto a isso também cf. pp. 394 -5.

nem sequer era tocado no ponto. Tanto com a direita quanto com a esquerda hegeliana, o indivíduo era esquecido e desaparecia “por detrás da idéia impessoal”. Stirner, para não se furtar da pauta que então lhe era imposta por seus contemporâneos, procura a seu modo os “princípios da filosofia do futuro”³¹¹, mas de uma filosofia que não esteja comprometida com o cristianismo e suas pretensões universalistas. O *único* virá a fim de realizar esse papel:

O Único e Sua Propriedade é uma reação brutal contra esta tentativa geral de despersonalização. Max Stirner faz ressurgir o Eu original, singular, irreversível. Partindo da força de ruptura que todo indivíduo possui, ele celebra a irredutível exigência do Eu que se situa fora e acima de todos os valores considerados como universais³¹².

Portanto, para Stirner as respostas que os seus contemporâneos davam aos problemas da Modernidade (sejam eles: políticos, morais, econômicos, existenciais etc.), recorrendo sempre ao conceito de homem para legitimá-las, eram insuficientes. Ele não acha que tal princípio seja capaz de servir como um fundamento de legitimação que não redundasse na alienação. Assim, o que lhe resta é a aniquilação total de todo fundamento em benefício do único, que não necessita de fundamento algum, pois ele próprio é seu próprio fundamento, de onde se autolegitima sem precisar recorrer a nada de transcendente. Para Stirner, como ele mesmo escreve,

não se poderá mesmo resolver “o problema de nosso tempo” se o colocarmos nos seguintes termos: a legitimação está numa qualquer instância geral, ou apenas no indivíduo? Na universalidade (Estado, lei, costume, moral, etc.) ou na individualidade? A solução só virá quando deixarmos de perguntar pela “legitimação” e não nos limitarmos a lutar contra “privilégios”³¹³.

Ou seja, o que resta aos indivíduos que querem superar sua alienação é apenas a recusa dos paradigmas e projetos da Modernidade, a procura por um fundamento universal de

311 Título de um dos textos de Feurebach publicado em 1843.

312 ARVON, H. *Aux Sources de L' Existentialisme*, op. cit, p. 1-2.

313 *O Único*, p. 270.

legitimação capaz de trazer a redenção à humanidade. Em suma, em termos stirnerianos, é a recusa da tentativa de dar corpo ao espírito, de se realizar esse anseio obsessivo cristão de corporeidade. Uma vez entendido (e espero que isso tenha ficado claro) que, para nosso filósofo:

o mundo do cristianismo trabalha com o fito de realizar as *idéias* 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 corporeidade³¹⁴.

A Modernidade, entendida nesses termos, é, conseqüentemente, um projeto irrealizável. Quer dizer, as tarefas impostas pelo tempo não poderão ser cumpridas enquanto o próprio tempo não for negado junto com tudo que o define, com todos os seus projetos, tarefas, paradigmas, pressupostos etc. De acordo com Stirner:

Por toda parte se manifestam os mais diversos surgimentos de partidos, e ao redor da herança em putrefação do passado se avolumam os abutres do momento. Os cadáveres políticos, sociais, religiosos, científicos, artísticos, morais e outros abundam em todo o lugar e, enquanto eles não forem completamente consumidos, o ar não se tornará puro, e a respiração dos vivos permanecerá sufocada³¹⁵.

Eis então a função do *único* (“a negatividade absoluta” que Feuerbach reivindicara como o fundador da filosofia do porvir e do próprio futuro³¹⁶): purificar o “ar ruim” para que os

314 *Idem, ibidem*, p. 284.

315 STIRNER, “Le Faux Principe de notre Education” in: *L’unique et sa propriété et autres écrits*. Lausanne, L’age d’Homme, 1972, p. 29.

316 Cf. FEUERBACH, L. “Nécessité d’une Réforme de la Philosophie”, in: *Manifestes Philosophiques*. Paris, Universitaires de France, 1960. Nesse artigo, Feuerbach argumenta que “uma reforma da filosofia” se faz necessária na medida em que nela se identifica a incapacidade de resolver os problemas contemporâneos, tanto do “homem teórico” quanto do “homem prático”, devido a seu matiz ainda teológico-cristão. Busca então estabelecer “os princípios da filosofia do futuro” a partir da crítica da religião e da filosofia especulativa alemã, em especial, a filosofia hegeliana. Para ele, a nova filosofia precisa estar em contradição direta com o cristianismo. Ela tem que ser sua negação tanto *prática* quanto *teórica*, pois “somente possui o poder de criar o novo aquilo que tem a coragem de ser absolutamente negativo” (*Idem*, p. 97). Diz que até agora a negação tinha sido apenas uma negação inconsciente, e que é preciso que ela se torne consciente, já que só “a negação consciente funda uma época nova” (*Idem*, p. 99). Para isso, há a necessidade de uma “filosofia nova, franca, que não seja mais cristã, mas resolutamente a-cristã” (*Idem*). Coisa que, para Stirner – como pudemos ver ao longo dessa dissertação – Feuerbach não conseguiu.

vivos não se sintam mais sufocado pelos gases exalados pelos “cadáveres do passado” e o homem é o principal deles, é a “herança em putrefação” de Deus³¹⁷.

Quase que por necessidade lógica, Stirner chega então a conclusão de que a unicidade do eu é a única fonte legítima de sentido e valor com a qual podemos topar e a partir da qual podemos dar início a uma nova fase histórica. E não poderia ser diferente. Uma filosofia ávida por imanentismo, tal como é a de Stirner, não poderia deixar de localizar no eu único e concreto o princípio legitimador dos novos tempos. Isso porque Stirner acredita que estamos no limiar de uma nova história, “uma história do prazer, depois da história do sacrifício, não uma história do homem ou da humanidade, mas de... *mim*”, um momento em que o eu será “o começo e o material a usar para a nova história”³¹⁸.

Portanto, o filósofo tem consciência da ausência de sentido da Modernidade e da carência de um fundamento sólido de legitimação. Diria ainda que *O Único e sua Propriedade* se articula em torno dessa questão, criticando todos aqueles seus contemporâneos que, diante dessa problemática, permaneceram ainda modernos, ao perpetuarem a alienação apenas reformulando a lógica cristã da submissão do eu à universais transcendentais. Assim, reconhecendo a seu modo que o indivíduo perdeu seu vínculo substancial com o anúncio da morte de Deus, Stirner também vê que é necessário um princípio legitimador novo, capaz de reorientar as práticas do indivíduo. No entanto, essa percepção não o leva a “sacralizar abstrações” que sujeitam o eu a seus desmandos autoritários³¹⁹. Muito pelo contrário, Stirner é antes o prelúdio de uma insurreição existencial do eu, insurreição essa por meio da qual o eu irrompe no mundo auto-afirmando sua unicidade e a capacidade de ser uma fonte criativa de novos valores e sentido. De forma coerente com essa radicalidade, vemos um comentador escrever que

317 Não podemos deixar de ouvir aqui de forma premonitória a voz de Nietzsche exclamando: “basta, basta! Não agüento mais. O ar ruim! O ar ruim! Esta *oficina* onde se fabricam ideais”. Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, primeira dissertação, § 14.

318 *O Único*, p. 145. Essa afirmação de Stirner se revela em toda sua radicalidade crítica se a compararmos com a opinião de Feuerbach, para quem também nos encontramos “no limiar de uma era nova, de um período novo da história humana” (FEUERBACH, “Nécessité d’une Réforme de la Philosophie”, *op. cit.*, p.96). Entretanto, para ele, diferentemente de Stirner, o único *espírito* à altura das tarefas da Modernidade só pode ser o próprio *homem*. Ou seja, o ser humano, como o novo *être suprême*, é encarregado de tomar o lugar do velho, do ser divino, como princípio legitimador dos novos tempos. Em *a Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 310, Feuerbach escreve que “o ponto de transição da história universal” é o reconhecimento de que o homem é o Deus do homem como o “supremo princípio prático”.

319 “[...] julgou-se que um processo tinha chegado ao fim quando a obra da Luzes, 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’. [...] Como podeis vós crer que o homem-deus morreu, se não morreu ainda nele, para além do deus, também o homem”. *O Único*, p. 125.

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 auto-satisfaz 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 potencialidade de seu próprio descobrimento: a *autoconsciência*, seja – insistamos – como *ego cogitans*, como unidade transcendental da apercepção, como razão prática ou como espírito [eu acrescentaria aqui também como homem]; figuras, todas elas, que turvam a mais própria individualidade egotista ao teorizar-se como lógica da submissão ao universal *transcendente*³²⁰.

Ou seja, a reflexão que o filósofo realiza sobre os objetivos e pressupostos da Modernidade leva-o a concluir em favor de sua unicidade existencial. A sensação de perda de sentido antes assegurado por uma visão global de mundo fundamentada em argumentos de tipo metafísico-teológicos capazes de orientar as práticas sociais faz Stirner diagnosticar na Modernidade a busca ansiosa por um sentido. Porém, identifica nessa busca retrocessos e uma timidez em levar a cabo a ruptura com a tradição. As tentativas da Modernidade de buscar se legitimar a partir de si mesma, isto é, tendo como referência apenas a si mesma, fracassaram, pois todas, de alguma forma, não foram imanentistas o suficiente e sempre recaíram na hipóstase de um macro-sujeito imaginário. Se o sentimento de perda de sentido é desesperador e angustiante, a resposta a esse vazio também não pode ser a reposição precipitada de transcendências. Stirner então compreende que o único capaz de dotar de sentido as suas práticas é o próprio sujeito; não um sujeito hipertrofiado como é o caso espírito e seus desdobramentos, mas o indivíduo solitário, auto-reflexivo, enraizado na realidade e que a vivencia de forma única. Somente esse é fonte legítima de valor e sentido,

320 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

e essa auto-affirmação do sujeito único só se faz como *insurreição*.

Na insurreição, o indivíduo se forma como pólo de resistência à marcha totalizante e avassaladora do espírito em seu anseio por corporeidade. O papel da insurreição é, pois, a constituição de uma forma de subjetividade nova, não compromissada com as exigências do espírito. Ela se apresenta, sobretudo, como recusa radical dos projetos da Modernidade. O eu stirneriano surge, mediante o ato de insurgência, tanto como negação do presente quanto afirmação do futuro. A Modernidade encontra no único a sua autodissolução e assim ela se realiza e se supera. Realiza-se porque o eu é seu produto mais autêntico, e se supera porque nele vê o seu espírito se diluir no *nada criativo* do qual proveio.

De forma semelhante à Antiguidade que se encerrou quando o sábio irreal descarnado do estóico tornou-se “real” no Deus *encarnado*, a Modernidade encontra seu fim quando “o ‘homem’ irreal, o eu sem corpo” tornar-se “real no *eu de carne e osso*”³²¹. Mas isso só ocorre com a negação do ideal enquanto projeto cristão, enquanto um conceito que se quer realizado concretamente. Na busca por corporeidade, a Modernidade naufraga de posse de uma só certeza: apenas o eu tem um corpo³²². Na procura pela efetivação do ideal, tudo que não correspondesse à universalidade da idéia que os modernos se formavam acerca de si mesmos, isto é, àquilo que representava adequadamente a sua autoconsciência, deveria ser descartado pela crítica como algo estranho, alheio, transcendente etc. O resultado foi a concepção de uma universalidade “imaneente”: o conceito de homem. Com ele, o processo cristão de desapropriação da *Eigenheit* foi levado ao limite. Porém, o eu único é o elemento antitético que não pode ser dirimido pela crítica. Mas assim ela cai em contradição e testemunha contra o seu próprio princípio ao permitir que algo não redutível ao universal persista³²³. Ou seja, depois de realizado o trabalho de dissolução crítica de tudo

321 *Idem*, p. 283.

322 Para Stirner, as idéias quando independentes de mim ganham “corpo”, pois é esse o movimento natural do espírito: procurar a todo custo ganhar corporalidade. O Estado, a Igreja, a pátria, a família, etc. representam, cada qual a seu modo, “o corpo transfigurado” do espírito. Mas “se eu destruir a sua corporalidade, assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo”, então eu passo a ser “a referência única de tudo”. *O Único*, p. 19.

323 Cf. *O Único*, p. 110. Stirner escreve que quanto mais radical for o crítico, mais ele estará sujeito “a maldição do seu princípio”. “Ao rejeitar tudo o que é exclusivo” em nome do humano, por ver na exclusividade um limite para as pretensões de universalidade do conceito, ele “está a desatar laços atrás de laços [...] até que, por fim, quebrados todos os laços... fica só”. Ora, o crítico acredita que as coisas se passariam melhor se *todos* rejeitassem o que possuem de exclusivo para realizarem adequadamente o conceito de homem. Mas o que pode haver de mais exclusivo que o próprio eu, singular e único? “Se ‘todos’ significa ‘cada um em particular’, então a ‘pessoa singular’ é a própria exclusividade”, como escreve Stirner, e o crítico não pode deixar de cair em uma “contradição gritante” ao depender da própria exclusividade para a realização do universal...

que é estranho em nome do “puramente humano”, sobra só o indivíduo diante de si mesmo. O indivíduo encontra então a ocasião de se aperceber que na verdade o homem é-lhe também estranho. Ele é um ideal abstrato que se opõe à sua concreta exclusividade, em suma, ele é ainda uma transcendência, “e não posso querer ter quaisquer pretensões [pessoal] a partir dessa base”³²⁴, escreve o filósofo. Eis então a viragem dialética de Stirner: no fim da Modernidade, devido ao seu empenho em imanentizar (secularizar) o espírito, surge só o eu como algo realmente imanente. Ou seja, Stirner procede a uma total dissolução dialética do mundo espiritual que faz lembrar a dissolução cética da verdade substancial do mundo. No entanto, ao contrário dessa, ele não chega a um nada vazio – lugar que fora preenchido pelo espírito – e sim ao eu único; não como mera negação sem resultado, mas como o resultado de uma *negação criativa* da qual ele mesmo é o fundamento³²⁵.

No eu único e corpóreo a verdade do ateísmo então se confirma: ele não permite nenhuma hipostasiação de algo que o aliene³²⁶. A alienação é vista na objetividade e na positividade que o espírito na Modernidade adquiriu. Dissolvê-las é a única forma de se obter a verdadeira emancipação. É esse o intuito da insurreição stirneriana do eu. Com a insurreição, que é o mesmo que apropriação e dissolução do historicamente constituído, do vivido de forma alienada até então, Stirner pretende dissolver no eu toda forma de positividade e objetividade que a substância – em cujo devir histórico se tornou também sujeito – se revestiu. Ele diz:

na nossa era mongolóide toda mudança foi sempre apenas reforma, ou melhoria,

324 *O Único*, p.114.

325 Para Jorge E. Dotti, “Stirner busca 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”. 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.

326 Feuerbach, por exemplo, diz que “um ateu legítimo, i.é, um ateu no sentido vulgar é então aquele para o qual os predicados da essência divina, como, p. ex., o amor, a sabedoria, a justiça, nada significam, mas não aquele para o qual o sujeito desses predicados nada significa”. É por isso que podemos dizer o verdadeiro ateu é Stirner, já que, diferentemente de Feuerbach, para quem esses “predicados têm um significado próprio, autônomo; impõem-se ao homem o reconhecimento deles através do seu conteúdo; demonstram-se a ele por si mesmos e imediatamente como verdadeiros; confirmam, testemunham a si mesmos” (FEUERBACH, *A Essência do Cristianismo*, *op. cit.*, p. 63.), hipostasiando-os por isso na inversão sujeito-predicado, Stirner não deixa subsistir por si, como verdades essências das relações humanas, como valores eternos, existentes de forma auto-evidente e auto-suficiente, esses predicados. Não reconhece nenhum *dever* que obrigue categoricamente a submissão ou o respeito a eles. Ele os recusa todos!

nunca eliminação, consumpção ou destruição. A substância, o objeto, esses *permanecem*. [...] Os chineses serão provavelmente o povo mais *positivo*, porque estão completamente afundados em regulamentos; mas também a era cristã não saiu do *positivo*, ou seja, da “liberdade limitada”, da liberdade “adentro de certos limites”³²⁷.

Portanto, é essa a definição da liberdade moderna para Stirner: uma liberdade do indivíduo imerso na positividade do mundo espiritual que, não bastasse ser circunscrita aos limites determinados na lei, é também definida, posta, criada etc., por essa mesma lei. Em suma, tal liberdade é fundamentalmente a descrição na forma legal da dependência do sujeito em relação ao seu objeto correlato. Stirner então nos indaga: “quem irá dissolver o espírito no seu *nada*?” E responde: é o mesmo que,

por intermédio do espírito, demonstrou a *nulidade*, a finitude e a caducidade da natureza. Só ele pode também fazer o espírito descer ao nível da nulidade: *eu* posso fazer isso, pode fazê-lo cada um de vós que aja e crie como um *Eu* ilimitado. Numa palavra: pode fazê-lo... o egoísta³²⁸.

Como vemos, é a nadificação do mundo espiritual que Stirner tem em mente ao falar de insurreição do eu. Isso implica assimilar o não-eu, ou seja, torná-lo propriedade de um eu que, ao consumi-lo e digeri-lo, torna a alteridade sua, fazendo-a perder, conseqüentemente, todo o caráter de uma coisa estranha a que o eu deva se curvar em respeito. Para Max Stirner, “o valor de *mim próprio* nunca poderá ser muito grande enquanto o duro diamante do *Não-Eu* continuar a ter preços altíssimos, como acontece, a seu tempo com Deus e com o mundo”³²⁹. Tudo se resume em apropriar-se, impedindo que qualquer forma de alteridade possa se hipostasiar em uma força negadora da individualidade. Ou seja, somente o egoísta é capaz de devolver ao nada o espírito que lhe oprime.

É preciso ter em mente que, para Max Stirner, existem dois tipos de egoísmo, a saber: o vulgar que é inconsciente e involuntário, e o egoísmo pelo qual propriamente se ocupa, aquele que é consciente, que tem a si mesmo como objetivo último de suas ações e

327 *O Único*, p. 59-60.

328 *Idem*, p. 62.

329 *Idem*, p. 59.

que não se perde (aliena-se) no objeto de seu interesse. O primeiro – da mesma forma que Feuerbach encontra no cristianismo a essência verdadeira do humanismo – Stirner põe-no em evidência presente no idealismo³³⁰. Para ele, o egoísta involuntário é aquele que serve a si mesmo pensando estar a serviço de um ser superior; que se humilha apenas e somente para ser exaltado; que tenta combater o seu egoísmo procurando tanto no Céu (Deus) como na Terra (o Estado, o homem, etc.) um ser supremo para devotar-se e sacrificar-se, mas que no fim das contas serve somente a si, pensando estar servindo à coisas sagradas³³¹. Em suma, é um indivíduo alienado. Esse vive sempre em crises de consciência. Já “os conflitos morais que pareciam insolúveis, os casos de consciência que permaneciam sem respostas, o egoísmo lúcido os ignora”³³². O eu aqui é soberano. O egoísta consciente toma as suas decisões pautado apenas em si e em seus interesses. É senhor de si mesmo, um indivíduo não mais alienado, liberto de todos os deveres e, conseqüentemente, dos conflitos de ordem moral. É esse o único.

O egoísmo stirneriano é a “unidade negativa” do Antigo realista (a criança) e do Moderno idealista (o jovem), fases que se sucederam na história. A passagem de uma à outra é marcada por “uma transformação da relação do homem com o mundo pela mediação de sua consciência”³³³, principalmente da consciência que ele tem de si mesmo. Por essa razão, a insurreição stirneriana, por conduzir à outra fase, leva necessariamente à mudança da consciência e, logo, da relação que o eu tem com a ordem de coisas que o circunda, re-configurando, desse modo, a postura do indivíduo frente às potências materiais e espirituais que o aliena.

Stirner compartilha, em parte, a convicção jovem hegeliana que basta apenas uma mudança de consciência para tornar o mundo melhor. Segundo Paul Thomas, na opinião dos jovens hegelianos, “tudo o que precisamos fazer para mudar a realidade é assenhorear-

330 Cf. ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme. op. cit.*, p. 96 e seguintes.

331 Sobre o que Stirner tem a dizer acerca do “egoísmo involuntário”, Cf. *O Único*, p. 37. Um ponto interessante a ser ressaltado é que a astúcia da crítica stirneriana dos ideais encontra-se no fato de Stirner identificar a subsistência dos ideais – sejam eles políticos, morais ou meramente religiosos – na parasitação do egoísmo. Quer dizer, o que os ideais fazem é canalizar o egoísmo – constituinte da egoidade –, fazendo com que o indivíduo viva em função de um outro, mesmo embora almejando seu próprio benefício. Isto é, vive-se por um ideal, visando a recompensa que *virá* num além-vida ou histórico, sem, no entanto, dar-se conta disso. Stirner apenas quer realizar explicitamente o egoísmo que já existe de forma latente e alienada como verdade nesses ideais.

332 ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme. op. cit.*, p. 98.

333 SOUZA, J. C. *A questão da individualidade, op. cit.*, p. 19.

se de nossos pensamentos ao invés de deixá-los assenhorear-se de nós”³³⁴. Digo em parte, porque, para o filósofo, a destruição do mundo do espírito, do domínio do pensamento e dos ideais pela retroação ao seu nada criador (o eu), não elimina as potências reais e empíricas da realidade. Entretanto, isso pode mudar a maneira como o eu se comportará frente a essas potências: não mais respeito e nem reconhecimento, só o momento certo para a apropriação do que lhe pertence de fato e “não de direito – o que abriria o caminho das paciências históricas que Stirner recusa”³³⁵. Os ideais são potências alienantes na medida em que exercem um poder de forma específica sobre o indivíduo: eles “o limitam de um modo particular – na sua *individualidade* – enquanto se impõem a ele como realidades e fins superiores”³³⁶. Não se trata, portanto, como poderia se supor, de um “mero fenômeno de falso conhecimento”, como seria o caso de uma “opinião falsa”, bastando apenas ser corrigida, desvelando a verdade ao criticá-la. A crítica stirneriana dos ideais tem outras implicações. Ela revela o eu único por detrás deles.

Os antigos encontraram por detrás das coisas as idéias, e tornaram-se, com isso, modernos. É o momento agora de encontrarmos por detrás das idéias o eu para nos tornarmos egoístas³³⁷. No eu as idéias encontram seu nada criador, seu fundamento que pode devolvê-las a sua origem a partir de um ato voluntário de dissolução e aniquilamento. A insurreição é um exercício de pura liberdade, não do ideal de liberdade que não pode nunca ser alcançado e nem concedido por algum sistema político-social, mas da liberdade intrínseca à própria realidade do eu. Para Max Stirner, “a liberdade não pode vir de fora. Ela tem sua origem no foro íntimo e na decisão original do Eu, ela reside no âmago do egoísmo”, escreve acertadamente o comentador³³⁸. O que nos permite entendê-la como autonomia, autodeterminação e, ainda, como individualidade própria³³⁹. Ou seja, para Stirner individualidade desalienada e liberdade se entrelaçam. O ego não tem de se tornar livre, tem de se afirmar livre num ato de apropriação, pois ao único não resta apenas ser

334 THOMAS, P. *Karl Marx and the Anarchists*. London, Rotledge & Kegan, 1985, p. 128.

335 BONNOUR, W. in: “Capítulo VIII: Max Stirner”, *op. cit.*, p. 247.

336 SOUZA, J. C. *A questão da individualidade*, *op. cit.*, p. 21.

337 “Do mesmo modo que eu me encontro por detrás das coisas, precisamente como espírito, assim também mais tarde me encontro *por detrás das idéias*, precisamente como seu criador e *eu-proprietário (Eigner)*”. *O Único*, p. 19.

338 ARVON, H. *Aux sources de l'existentialisme*, *op. cit.*, p. 101.

339 Segundo Arvon, a palavra *Eigenheit* (propriedade) é acompanhada de uma “nuance de unicidade”, e poderia mesmo ser vertida em originalidade se não fosse o caso de se manter a raiz semântica *eigen* (próprio), donde é derivada. Cf. *idem*, p. 99.

livre, isso é somente algo negativo – ser livre é ser livre *de* algo –, mas proprietário (*Eigner*).

O movimento do eu de apropriação coincide com o de desalienação. Fazer-se proprietário é fazer-se único. Para isso, basta uma tomada de consciência. Lemos no livro:

Eu sou *proprietário* do meu poder, e sou-o ao reconhecer-me como *único*. No *único*, o próprio proprietário regressa ao nada criador de onde proveio. Todo o ser superior acima de mim, seja ele Deus ou o homem, enfraquece o sentimento da minha unicidade e empalidece apenas diante do Sol desta consciência ³⁴⁰.

Isso quer dizer que apenas por meio da consciência de minha unicidade posso alçar-me até a condição de proprietário de meu poder e, desse modo, tornar-me proprietário³⁴¹. Stirner nos diz que: “a propriedade é uma coisa, uma vez que esta tem uma existência independente da minha; meu é apenas o meu poder”³⁴². Não devendo mais me submeter a qualquer algo de “exterior” e “superior” a mim, fica, por conseguinte, pronta a condição para a re-apropriação de mim naquilo que me alienou. É, portanto, somente por intermédio de uma expropriação que me torno próprio, isto é, único.

Falar de propriedade no sentido stirneriano é uma tentativa de se elaborar um discurso da liberdade fora dos paradigmas kantianos. Propriedade envolve uma maneira particular de o indivíduo construir novas formas de subjetividade³⁴³. Por tal razão, a verdadeira e plena propriedade só pode se atingida com a insurreição, pois ela implica a superação da própria identidade, ou seja, um reinventar-se constante. Propriedade nesse sentido é o mesmo que uma incessante prática de recriação de si, uma sempre nova reconstituição da própria identidade. Stirner com isso pretende livrar o eu dos tipos de individuação criados pela sociedade moderna que se tornaram novas formas de controle. Na compreensão stirneriana de subjetividade moderna, o sujeito, devido a peculiaridade do processo de sua formação, participa de sua própria opressão, já que nele se encontra

340 *O Único*, p.286.

341 Com efeito, somente de uma propriedade dependem todas as outras, a saber: do poder. Propriedade é, pois, precisamente aquilo que eu posso manter sob o *meu* poder. Notemos que a *propriedade privada burguesa* não se enquadra nesse tipo de propriedade definida por Stirner, uma vez que ela é obtida e mantida não pelo poder pessoal, e sim mediante um direito concedido pelo Estado.

342 *O Único*, p. 217.

343 Cf. NEWMAM, S. “Stirner and Foucault: Toward a post-Kantian freedom”, *op. cit.*

enraizada uma necessidade psicológica de domínio. Por isso é que “o Estado deve ser superado como uma idéia antes dele poder ser superado na realidade”³⁴⁴. Pois, sua soberania está enraizada profundamente na consciência, tomando a forma de idéias fixas que têm por finalidade manter o eu sob controle. O mesmo acontece com a moralidade, a racionalidade, a legalidade etc. Assim, a derrocada do domínio espiritual é apenas a consequência da nova atitude do eu para consigo mesmo. Atitude essa que tem como critério de sua realização a apropriação do espírito. Pretende-se, portanto, com a insurreição, entregar ao indivíduo a capacidade de autodeterminação interdita a ele na Modernidade, criando com isso formas *próprias* de individuação que não sejam cúmplices da dominação.

A emancipação almejada somente pode se realizar ao apoderar-se do espírito. Ele me ensinou a dominar e a resistir ao mundo e a meus impulsos, mas com o custo de eu cair sob seu domínio.

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, homem³⁴⁵.

Diante de tal constatação, pode-se concluir que é apenas por intermédio da apropriação do espírito, eliminando as formas religiosas de me comportar frente a ele, que o indivíduo pode suprimir a alienação. A apropriação visa abolir qualquer objetividade e positividade que exista aparte e contra o eu – tal como encontramos nas relações de tipo religioso –, assim, até mesmo o espiritual deve perder sua existência estranha e independente e antitética ao sujeito. Podemos, portanto, dizer que Stirner procede a uma inversão “corporalista” da filosofia, pois toma o eu corpóreo e único como o prioritário, ao contrário do mundo impessoal do espírito. Segundo Miranda,

Stirner pensa que, tendo já ocorrido a revolução moderna, é agora necessário romper com a dominação histórica, que a revolução deixou intocada, cujo melhor

344 NEWMAN, S. “War on the State: Stirner and Deleuze’s anarchism”, in: *Anarchist Studies*, nº9, 2001

345 *O Único*, p. 261.

sinal é o pavor da carne e a sua tristeza milenar. Para evitar a morte aceitou-se a escravidão; para sobreviver, teve de sacrificar a carne; os liberais garantem a liberdade desde que a carne seja dócil e usável. Stirner pretende romper com tudo isso ³⁴⁶.

A insurreição, que podemos encontrar sua fundamentação teórica e seu aspecto idealista na leitura que Stirner faz da “Dialética do Senhor e do Escravo”, tem como principal intuito, dentre outros pontos, libertar a carne dos grilhões espirituais que ainda oprimem o indivíduo, apesar de toda a conquista que a cultura promoveu. É, em suma, o levante da carne contra o domínio do espírito. “É apenas através da ‘carne’ que eu posso quebrar a tirania do espírito”³⁴⁷, diz o filósofo. Ela pode ser ainda compreendida em termos de um esforço de auto-afirmação e autopoisição criativa do Eu³⁴⁸ frente à alteridade das formas modernas de enquadramento social.

Stirner pretende nadificar o modo com que o indivíduo se relaciona consigo mesmo e com o mundo – tanto espiritual quanto material – na Modernidade e que foi fixada da perspectiva absoluta do espírito. Ora, o que ocorre de fato é que “todos têm uma relação com objetos, e uma relação diferente”³⁴⁹, própria a cada um. Entretanto, na Modernidade, exige-se de todos a mesma relação, sustentando que essa é a única relação que devemos reconhecer como a verdadeira. Porém, “com isso, a singularidade do comportamento (*Eigenheit*) é destruída, instituindo-se de forma fixa um sentido, um ponto de vista, como o ‘verdadeiro’, o ‘único verdadeiro’”³⁵⁰. Desse modo, o real se revela a nós como algo determinado historicamente. Isso quer dizer que a forma da apreensão do real é fixada e determinada pela maneira própria de um determinado período histórico. Agora, na Modernidade, o determinante na apreensão do objeto é o cristianismo e toda metafísica que ele mobiliza.

346 MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”, *op. cit.*, p. 329.

347 *O Único*, p. 56-7

348 Para uma melhor compreensão do que seja essa “luta por auto-afirmação” (*Kampf der Selbstbehauptung*) travada quando o Eu surge no meio do mundo entre as coisas, buscando “encontrar-se e conquistar-se a si próprio”, e na qual encontramos ressonância da “Luta por Reconhecimento” e da “Dialética do Senhor e do Escravo” de Hegel, cf. o primeiro capítulo dessa dissertação. Quanto à “autopoisição criativa do Eu”, remeto o leitor ao trecho onde nos deparamos com estas linhas de clara inspiração fichteana: “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”. *O Único*, p. 123.

349 *O Único*, p. 262.

350 *O Único*, p. 263.

Ao fixar um determinado sentido do objeto faço de minha relação para com ele algo estagnado, estranho. O único é uma negatividade que pretende anular toda essa fixação do real da perspectiva de um sujeito absoluto. Nisso consiste sua liberdade e poder de apropriação. Stirner escreve contra toda a fetichização da representação da realidade operada pela filosofia na Modernidade. Os filósofos idealistas e metafísicos que assim procederam esqueceram-se que “o juízo que eu faço sobre um objeto é uma criatura de minha vontade”³⁵¹. Essa constatação serve para mostrar que a potência do objeto repousa, em última instância, na paralisação e hipostasiação de uma de minhas criaturas. Ou seja, a alienação do objeto ou de *um de seus predicados* de mim faz dele algo absoluto, fixando-o acima de mim. Assim, a criatura torna-se maior que o criador. Para que isso não aconteça, é preciso a todo o momento absorver a criatura no seu “nada criador”, ou seja, no eu.

A representação da coisa, a reflexão que opero sobre ela não deve ser o essencial, o fundamental, “e sim eu, a minha vontade”³⁵². Meu interesse tem a capacidade de negar a coisa enquanto algo independente de mim. O que me vincula ao mundo e ainda me mantém independente dele é essa negatividade própria ao indivíduo. Mas esse vínculo é negativo na medida em que ele é negação de algo em si e por si. O que é meu não é um interesse geral, abstrato, tal como o interesse humano (burguês), mas o interesse único e concreto tal como eu sou único³⁵³. Mas não devemos sequer esquecer de que mesmo essa vontade deve se

351 *O Único*, p. 264.

352 *O Único*, p. 264.

353 O interesse pode ser considerado como aquilo que é carente de existência e que busca a todo o momento existir pela apropriação do mundo, que é sempre frustrada por nunca satisfazer a ânsia de plenitude procurada, mas que, em razão disso, é a motricidade da ação criativa do eu. A asserção na qual Stirner diz: “o nada que eu sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio” (*O Único*, p. 10), significa que o eu entendido como nada – não um nada vazio, mas um nada criativo – é no fundo interesse evanescente e, assim, criatividade pura, tendo uma relação sempre negativa consigo e com o mundo, seja espiritual ou material. Quer dizer que na busca em satisfazer seu interesse na negação do mundo e de si, o eu cria e recria-se a cada instante a partir de si mesmo, isto é, a partir de seu interesse próprio, de sua própria causa. Por isso, Stirner pode dizer: “Se a minha causa for a causa de mim, o único, ela assentará no seu criador mortal e perecível, que a si próprio se consome. Então, poderei dizer: A minha causa é a causa de nada” (*O Único*, p. 286). O eu stirneriano é entendido como um vir-a-ser criativo. Além disso, o nada como elemento constituinte do eu tem também outro significado: ele indica a sua não-substancialidade, isto é, que não há uma substância em comum que o colocaria na classe de coisas que compartilham entre si algo fixo, identificador e vinculante, anterior às suas existências particulares. O eu só existe verdadeiramente na medida em que não permanece o que é, consumindo-se a si mesmo, pondo-se e recriando-se a todo instante a partir do nada. Ou seja, ele só existe verdadeiramente na negação, seja na negação de si ou da alteridade. Na negação de todo e qualquer outro é o próprio outro que é transformado em benefício do interesse do eu. Na negação de si, é o ego criando-se e superando-se a cada momento. Portanto, a existência própria, conveniente ao único, é a existência na plena e livre realização de suas potencialidades criativas, uma vez que o eu é uma atividade criadora, um ato negativo que tem no nada o seu fundamento, e a criação é sempre uma atividade ausente de pressuposto, isto é, sempre *creatio ex nihilo*.

autodestruir enquanto interesse, pois, segundo Stirner, “qualquer interesse tem em mim um escravo se eu me não puder libertar dele” e assim deixaria de ser minha propriedade. Portanto, é imperativo aceitarmos a recomendação da crítica “de não deixarmos estabilizar nenhuma parte da nossa propriedade, e de nos sentirmos bem apenas... *dissolvendo-a*”³⁵⁴. Com a apropriação, a dependência do sujeito em relação ao objeto é abolida. O objeto não é mais aquilo que se posiciona frente ao sujeito, sujeitando-o a seu poder e estranheza. Pois, agora há sempre uma relação do único com sua propriedade de perpetua dissolução da objetividade, evitando que ela se torne algo estagnado e alheio. Ou seja, evitando que se torne religião. “Luta-se, assim, contra *o que é alheio*, ou, para usar um termo próximo ao de propriedade (*Eigentum*), contra a ‘alienidade’ (*Fremdentum*)”³⁵⁵.

A insurreição aparece aos olhos de Stirner como remédio crítico à alienação. Ela visa operar bem no cerne do que produz a sacralização e fetichização da representação: a separação entre sujeito e objeto que teve seu cume na Modernidade, no qual o objeto foi absolutizado e transformado em uma potência positiva, alheia e acima do indivíduo e que se lhe opõe. A crítica às formas religiosas de o sujeito se relacionar frente a esse tipo de objeto encontra sua origem exatamente na constatação de que o eu para ser único deve se reconhecer como a única fonte de valor, não concebendo a existência de nenhum ponto de vista exterior que seja capaz de valorar. Isso é uma idéia central na filosofia de Stirner. Qualquer ponto de vista exterior é metafísica, uma forma de alienação e de controle. Uma essência verdadeira e objetiva que poderia produzir um valor universal e positivo é uma fantasia, um fantasma, produto da alienação.

354 *O Único*, p. 116.

355 *O Único*, p. 247.

Referências bibliográficas

1) Max Stirner:

- STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart, Reclam, 1991.
- _____. *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.
- _____. *Arte e Religião*. Revista *Verve*, nº 4, p. 67-78, 2003. Extraído de *Textos Dispersos*, Lisboa, Via Editora, 1979.
- _____. *O Falso Princípio da Nossa Educação*. São Paulo, Editora Imaginário, 2001.

2) 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.
- _____. *Principes de la Philosophie du Droit*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução e Notas de Marcos L. Muller. "Sociedade Civil" e "Estado", Textos didáticos, vol. 21 e 32, , Campinas, IFCH-UNICAMP2000 e 1998.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820)*. Tradução e Notas de Marcos L. Muller. "Introdução". *Analytica*, vol. 1, nº 2, 1994.

3) Jovens Hegelianos:

- BAUER, B. *La Trompette du Jugement Denier*. Paris, Aubier-Montagne, 1972.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofia Clasica Alemana*. Anteo, Buenos Aires, 1971.
- FEUERBACH, L. *Apuntes para la crítica de la filosofia de Hegel*. Buenos Aires, Editorial la Pleyade.
- _____. *A Essência do Cristianismo*. Campinas, SP, Papirus, 1988.
- _____. *Manifestes Philosophiques*. Paris, Universitaires de France, 1960.
- MARX, K. *La Ideologia Alemana*. Bueno 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.
- *The Young Hegelians: an anthology*. STEPELEVICH, L (org.). Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

4) 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.
- 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*, de Bruno Bauer, Aubier-Montagne, Paris, 1972.
- BANNOUR, W., “Capítulo 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.
- BROWNING, G. “Stirner’s Egoism and the Ghost of Hegel”, Oxford Brookes University.
- CAMUS, A. *O Homem Revoltado*. Rio de Janeiro, Record, 1996.
- DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa, Edições 70.
- PIMENTA, P.P. *Reflexão e Moral em Kant*. Rio de Janeiro, Azouge editorial, 2004.
- DETTMEIJER, D (org.). *Max Stirner: Études et Documnets*. Lausanne, L’Age d’Homme, 1979.
- DOTTI, J. “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.
- FLEISCHMANN, E. “The Role of Individual in Pre-revolutionary society: Stirner, Marx, and Hegel”. In: *Hegel’s Political Philosophy*. Ed. by Z. A. Pelczyns, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- HYPOLITE , *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. in: “Os pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1974.
- _____ . *Crítica da Razão Prática*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, EDUERJ, Contraponto, 2002.
- L’AMINOT, T. “Stirner et Rousseau sur l’education” in:

- 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.
- MIRANDA, J. A. B. de, “Stirner, o passageiro clandestino da história”. Posfácio de *O único e a sua propriedade*. Antígona, 2004.
- MC LELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona, Ediciones Martinez Roca, S.A., 1971.
- 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.
- NEWMAN, S. “War on the State: Stirner and Deleuze’s Anarchism” in: *Anarchist Studies*, nº9, 2001.
- _____. “Stirner and Foucault: Toward a Post-Kantian Freedom” in: *Postmodern Culture*, vol. 13, nº2.
- NIETZSCHE. *Genealogia da Moral: uma polémica*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998
- 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.
- 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, nº3, 1976.
- _____. “Max Stirner and Ludwig Feuerbach” in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, 1978.
- 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.
- LEVY, A. *Stirner et Nietzsche*. Societe Nouvelle, Paris, 1904.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971.
- LEOPOLD, D. “Introduction” in: Max Stirner *The Ego and Its Own*. Cambridge university press, 1995.