

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA

MUNÍS PEDRO ALVES

Liberdade e individualidade:
diálogos contemporâneos com (e a partir de) Max Stirner

Uberlândia
2015

MUNÍS PEDRO ALVES

Liberdade e individualidade:
diálogos contemporâneos com (e a partir de) Max Stirner

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em história, sob a orientação da Profa. Dra. Jacy Alves de Seixas.

Linha de Pesquisa: Política e Imaginário.

Área de concentração: História social

Uberlândia

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

A474L
2015 Alves, Munís Pedro, 1986-
 Liberdade e individualidade: diálogos contemporâneos com (e a partir de)
Max Stirner / Munís Pedro Alves. - 2015.
 165 f. : il.

 Orientadora: Jacy Alves de Seixas.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de
Pós-Graduação em História.
 Inclui bibliografia.

 1. História - Teses. 2. Stirner, Max, 1806-1856 - Teses. 3. Liberdade
- Teses. 4. Individualidade - Teses. I. Seixas, Jacy Alves de. II. Universidade
Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDU: 930

MUNIS PEDRO ALVES

Liberdade e individualidade:

diálogos contemporâneos com (e a partir de) Max Stirner

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre pelo
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Uberlândia.

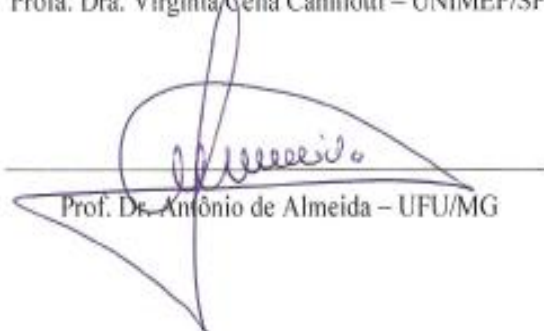
Banca examinadora:



Prof.ª. Dra. Jacy Alves de Seixas – UFU/MG
(orientadora)



Prof.ª. Dra. Virgínia Célia Camilotti – UNIMEP/SP



Prof. Dr. Antônio de Almeida – UFU/MG

Uberlândia, 06 de fevereiro de 2015

A todos os esquisitos.

AGRADECIMENTOS

À família: minha mãe dona Luz, minha irmã Lud e minha tia-irmã Kelma, pela amizade, afeto e companheirismo de ambas. Tia Maruza e prima Michelini, por incentivarem decisivamente meus estudos. Meus primos João Gabriel e Danilo Mateus, pelas raras, porém significativas, trocas de ideias.

Aos meus amigos da universidade e/ou de fora dela: Sálua Ribeiro e Guilherme Zufelato, ambos pela companhia na aflição dissertativa e, o último, pelos e-mails machadianos. Fernando Santos, pelas conversas sobre a temática comum a nossas pesquisas. Alexandre Avelar, pelos estímulos e parceria no estudo da historiografia. Arthur Falco, João Paulo Andrade, Enoque Portes e Cristiano Peixoto, pelo grupo de estudos na filosofia que considero uma linha-de-fuga à burocracia, à insipidez e ao bundamolismo da academia. Rodolfo Nivass e Sarah Hipolito, pelas sugestões de material. Nádia Pagnossi, Cristiane Arantes, Manu Machado, Flávia Reis, Ilya Bechara, Fernanda Lopes, Aline Romano, Anna Barcelos, Gustavo Zuquetto, Deivy Carneiro, Fayga Madeira, Rodrigo Dias, Gustavo Ferreira, Vivian Assunção, Aline Loretto, Isadora Damasceno, Rafael Domingues, Diego Leão, Victor Mariusso, Camilla Soueneta, João Gabriel do Nascimento e Thiago Lemos, a todos pela amizade e pelos incentivos valiosos durante estes dois últimos anos.

Aos que participaram diretamente na produção desta dissertação: Laura Rodrigues, pelo estímulo e atenção incomparáveis (agradeço também por sua disposição como primeira leitora da versão inicial deste trabalho). Fabrício Monteiro, pelos incentivos, leituras e sugestões já agora na reta final. Jéssica Tomaz, pelo carinho e tranquilidade que me transmitiu nos momentos de ansiedade (e também por ter me apresentado os desenhos de Amjad Rasmi que ilustram o início de cada capítulo).

Ao CNPq pelo auxílio financeiro durante a pesquisa. E ao NEPHISPO.

Aos professores que participaram das bancas de avaliação: Antônio de Almeida e Beth Carneiro, pelas contribuições importantes na qualificação, e Virginia Camilotti pelo aceite em dialogar com meu trabalho.

À minha orientadora: Jacy Seixas, por toda paciência, confiança, incentivo e compreensão. Agradeço muitíssimo por sua orientação emocional e pela oportunidade de poder realizar um trabalho autônomo.

RESUMO

Este estudo tem como intuito analisar, compreender e refletir sobre os conceitos filosóficos de liberdade e individualidade na obra de Max Stirner. Partindo de problemáticas atinentes à contemporaneidade, objetivo construir reflexões e diálogos com (e a partir) de Stirner para entender exercícios de liberdade e constituições de individualidades e também apontar “diferenças” entre sua filosofia e o “nosso tempo”, que possibilitem práticas libertárias. Pretendo sondar questões da modernidade, que permitem serem atualizadas em sua leitura e reconectadas ao tempo presente, partindo do pressuposto de que seus aspectos se relacionam com as sensibilidades atuais via um entrecruzamento de temporalidades.

Palavras-chave: liberdade; individualidade; Max Stirner; contemporaneidade.

ABSTRACT

This study is meant to examine, understand and reflect on the philosophical concepts of freedom and individuality in Max Stirner's studies. Starting from contemporary issues the study aims to build reflections and dialogues with (and on) Stirner to understand the exercises and constitutions to freedom of individuals and also to point "differences" between his philosophy and "our time", enabling libertarian practices. I intend to investigate modernity issues, updating the reading and reconnecting this literature to the present time, based on the assumption that those aspects relate with current sensibilities via an interaction of temporalities.

Keywords: liberty; individuality; Max Stirner; contemporaneity.

SUMÁRIO

Introdução

Contemporaneidades.....	9
Significar o tempo, colorir o presente.....	10
Max Stirner, os (des)encaixes.....	11
<i>O único</i> e a contemporaneidade.....	15
Estudo do tempo “mais-que-presente” ou o contemporâneo-anacrônico.....	19
Caminhos, planos de rota e sinalizações.....	25

Capítulo I

Liberdades.....	29
1.1 Liberdade ou seu contrário?.....	30
1.2 A modernidade como tempo e atitude.....	38
1.3 Os “modernos” segundo Stirner.....	41
1.4 A liberdade para a filosofia alemã do século 19 e os contrapontos de Stirner.....	49
a) Hegel e Stirner.....	50
b) Stirner se opõe ao “liberalismo humano” de Bauer.....	60
c) Marx e Stirner.....	63
1.5 O debate entre Stirner e Marx: considerações contemporâneas.....	74
1.6 As duas liberdades e seu esvaziamento pelo consumismo.....	78

Capítulo II

Individualidades.....	89
2.1 O “eu” indiferente ao mundo?.....	90
2.2 A noção de indivíduo e as formas de individualidade.....	92
2.3 O modo de individualização em Stirner: unicidade ou singularidade própria.....	98
a) Propriedade e liberdade.....	100
b) O consumo de si: transitoriedade do “único” no puro presente.....	107
c) A associação dos egoístas.....	115
d) Egoísmo e amor.....	123
2.4 Do individualismo contemporâneo: o narcisista e o virtual.....	133

Considerações finais

Virtualidades.....	149
---------------------------	------------

Referências bibliográficas.....	156
--	------------



Fig. 1. Esperança – Amjad Rasmi

Introdução

Contemporaneidades

“Não queremos servir à história senão na medida em que ela sirva a vida”.

Friedrich Nietzsche

Significar o tempo, colorir o presente

Esta é uma reflexão histórica e teórica sobre nosso tempo. Insegura afirmação. Este tempo é mesmo **nosso**? Em outras palavras, há inequivocamente, ainda, uma comunidade de sentidos, consonante ao tempo, cujas formas e conteúdos partilharíamos com e na família, no bairro, na cidade, na região, no país, no planeta, na rede mundial de computadores e que, por isso, é capaz de significar nossas consciências, sensibilidades, atitudes e existências? Indo mais longe, já houve um tempo assim ou foram os moradores do passado que continuamente, semelhante a abelhas fabricando cera, engendravam uma espécie de tinta especial preparada para escrever e colorir o absurdo que seria a realidade sem tal pigmento? E até, em alguns casos, com a arte, produzir beleza a fim de suportar o peso da vida, como sugeriu Nietzsche.¹ Teríamos então, agora, perdido a habilidade necessária para a produção desta tinta ou seria a própria natureza do tempo atual, mais do que noutros tempos, resistente a qualquer colorido e inscrição coletiva de sentido? Sinceramente, não saberia dizer.

Penso que a experiência do tempo é hoje, ontem não sei, demais subjetiva para que sejam dadas respostas muito precisas ou satisfatórias a todas estas indagações que antecedem e, de alguma maneira, interferem na produção deste trabalho. Penso isso porque sinto. Pode ser que o tempo atualmente seja mais do que tão somente fragmentado e faça mais do que voar, se desmanchar no ar ou escorrer pelas mãos. Pode ser que ele seja, também, demasiado pessoal e específico. Que apenas permita conexões e fusões, bem como significações coletivas e universais, por meio de arranjos provisórios e precários: um problema, portanto, colocado aos modos tradicionais da pesquisa/escrita da história. Pois parece que vivemos a era dos Lautréamonts, dos Menocchios e dos Rabelais,² em que o tempo se divorciou de sua relação com o representativo geral para cair nos braços da exceção – cuja sua antiga condição de “acidente” deixou para se tornar “fato social”, isto é, passando de amante à namorada (de *Chronos*). Sendo assim, é provável que o tempo sobre o qual reflexiono e escrevo neste trabalho não seja “nosso”, porém “meu” somente. Então peço a condescendência do leitor quando evocar “nosso tempo” e ele não se sentir

¹ NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

² Sem dúvidas, não aquele de Lucien Febvre, mas o de, Abel LeFranc, seu adversário de ideias em *O problema da incredulidade no século 16*, contra o qual Febvre disse ser “impossível” existir um sujeito inadequado ao seu tempo social.

reconhecido. Será sem conseguir responder àquelas dúvidas lançadas logo no início que partirei para fincar algumas estacas no solo de construção deste trabalho. Não absolutamente seguro do pressuposto de que há um conjunto de experiências partilhadas que identifica o “eu” e os “outros”, mas, sem dúvidas, com a esperança de que há algumas linhas de temporalidade comuns, senão a todos nós, a pelo menos alguns de nós. É em direção a esses “poucos” que aqui me volto.

Max Stirner, os (des)encaixes

Pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt, Max Stirner foi um filósofo que nasceu em 25 de outubro de 1806, na cidade de Bayreuth, situada no Reino da Baviera, sudeste da atual Alemanha. Era filho único do fabricante de flautas Albert Schmidt e da dona de casa Sophia Eleonora. Albert morreu quando Johann ainda era muito pequeno. E Sophia casara-se novamente com um gerente de farmácia, pouco depois da morte de seu primeiro marido. Após o casamento, em 1809, a família se mudou para Kulm. A causa desta mudança é imprecisa, pois há poucas informações sobre esta fase da vida de Johann. Mas sabe-se que no ano de seu nascimento, Bayreuth, então sob o domínio da Prússia, havia sido devastada pelas guerras napoleônicas. E que, a partir daí, a cidade passou para as mãos dos franceses (período em que a fome e a inflação se acentuaram na região). Pouco tempo depois Johann regressou à cidade natal e fez estadia na casa de um padrinho, de onde só saiu para ir à faculdade. Em 1826, na Universidade de Berlim, se matriculou no curso de Filosofia onde teve aulas com Karl Ritter, Schleiermacher e Hegel.³

Em 1841, a vida intelectual de Schmidt deu uma guinada, ano em que ele se aproximou do círculo de pensadores da esquerda hegeliana, “Os Livres” (*Die Freien*). O grupo que se encontrava numa cervejaria de Berlim, era frequentado por diversos homens insatisfeitos com as condições políticas e sociais da época, contra as quais lutavam relativamente em público. Havia diversidade e flutuação de assuntos no grupo, que estava longe de ser uma organização e recebia visitas sazonais de muitos intelectuais. Eles se reuniam em torno de Bruno Bauer que era conhecido como um polêmico crítico da Bíblia. Muitos de seus participantes se envolviam em rixas internas no círculo intelectual da

³ MACKAY, John Henry. **Max Stirner**: his life and his work. Translated from the third german edition by Hubert Kennedy. Concord-CA/USA: Peremptory Publications, 2005, p. 38-39.

Alemanha.⁴ Foi durante o contato com “Os Livres” que Schmidt foi apelidado de “Max Stirner”, que significa “Max, o testudo”. Depois disso ele passou a adotar o apelido como pseudônimo para seus escritos.

Assim como outros intelectuais de “Os Livres”, Stirner se envolveu com questões políticas, culturais, morais e religiosas de sua época. Escreveu para jornais e publicou dois livros: *História da reação* (1852) que é, segundo a historiografia, uma compilação pouco autoral, à qual até hoje não tive acesso nem soube de ninguém que tenha tido; e o outro, mais conhecido e importante, lançado em 1844, intitulado *O único e a sua propriedade*⁵ (em alemão, *Der Einzige und sein Eigentum*).⁶ Neste último, o autor faz a exaltação radical de um tipo de indivíduo (o “único”) e se insurge a um só tempo contra o Estado, a religião, a sociedade, a moral, o comunismo, o liberalismo, a razão universal e tudo aquilo que, segundo o filósofo, aliena a pessoa em prol de uma “ideia-fixa” ou de um “espírito”.

O único teve diferenciadas recepções durante a história: apropriações, elogios, críticas, esquecimentos, re-descobertas e repercussões. De imediato, em resposta aos ataques desferidos pelo escritor contra os projetos socialistas do período, o livro recebeu longas páginas de crítica em *A ideologia alemã* (1845) de Karl Marx e Friedrich Engels. Além desta, que é a crítica mais conhecida a Stirner, outros interlocutores com os quais ele dialoga n’*O único* também fizeram réplicas ao filósofo do egoísmo. Entretanto, após a fase de popularidade nos círculos intelectuais germânicos, os escritos de Stirner passaram por uma longa fase de ostracismo.

A leitura do livro de Stirner só foi retomada no fim do século 19, após a morte do filósofo e seu esquecimento pelo público. Entre o final da década de 1880 e início da de 1890, houve a primeira apropriação d’*O único* por pensadores e ativistas anarquistas. Entre

⁴ Além de Stirner e Bruno Bauer, os que mais frequentavam “Os Livres” eram: Edgar Bauer, irmão de Bruno; Ludwig Buhl (filósofo); Carl Friedrich (professor de ginástica); Koppen (professor ginasial); Eduard Mayern (filósofo, filólogo e professor de literatura); Friedrich Sass (jornalista); Herman Maren (jornalista); Adolf Rutemberg (cunhado de Bruno Bauer e colunista de jornais); Arthur Miller (editor de jornal); tenente Saint-Paul (censor enviado para observar a *Gazeta Renana* que virou brother dos *Frein*); Ludwig Eichler (tradutor); Gustav Lipke (advogado e futuro membro do Reichstag). Este é o círculo mais assíduo. Já o círculo mais amplo, em que aparece, inclusive, Marx e Engels, é gigantesco. Cf. MACKAY, John Henry. **Max Stirner: his life and his work**. Translated from the third german edition by Hubert Kennedy. Concord-CA/USA: Peremptory Publications, 2005, p. 66.

⁵ A partir de agora somente *O único*.

⁶ A edição portuguesa (Antígona, de 2003) e a edição brasileira (Companhia das Letras, de 2009), primeiras traduções para a língua portuguesa de *O único*, ambas de João Barrento, estão formando agora muitos leitores lusófonos de Max Stirner. Alguns trabalhos acadêmicos no Brasil sugeriram desde então.

estes, o escritor e poeta John Henry Mackay,⁷ que, não só redescobriu, mas se encantou pela filosofia de Stirner, escrevendo depois uma biografia do autor. O trabalho de Mackay tenta coincidir o “único” egoísta com Johann Schmidt, apesar do próprio retrato feito pelo biógrafo indicar o contrário.⁸ No mesmo período, porém do outro lado do Atlântico Norte, Benjamin Tucker, um anarquista-individualista americano, utilizava as reflexões de Stirner para o ativismo veiculado nos artigos do periódico *Liberty* (1881-1908) do qual era dono em Boston.

Em contrapartida, os escritos de Stirner, principalmente *O único*, foram duramente criticados junto com os ideais do anarquismo-individualista por militantes ácratas ligados às correntes anarquistas de Piotr Kropotkin e Érrico Malatesta, ambas mais próximas do socialismo. Em geral tais anarquistas alegavam que Stirner tinha um pensamento pequeno-burguês e que o seu “individualismo liberal” (com uma conotação pejorativa) acarretaria a impossibilidade dos projetos políticos coletivos de socialização vicejados pelas propostas anarquistas.

De todo modo, apesar dos conflitos e das significativas divergências entre os ativistas, a historiografia do anarquismo, em seus vários matizes, construiu de forma irregular um espaço cativo para Max Stirner junto desta filosofia política. Através de formações discursivas, que procurei apresentar inicialmente em meu trabalho monográfico, os historiadores e (alguns também) militantes encontraram elementos e desenvolveram estratégias de enredamento que propiciaram o vínculo de Stirner ao anarquismo, a despeito

⁷ Mackay viveu entre 1864 e 1933. Ruth Kinna conta que, identificado com o individualismo anarquista e usando o pseudônimo Sagitta, ele lutou pelos direitos homossexuais e em favor da relação amorosa intergeracional e tornou-se conhecido após publicar o livro *The Anarchist*, uma narrativa ficcional de sua experiência anarquista em Londres, entre 1887 e 1888, pouquíssimo tempo antes de conhecer a obra de Stirner. KINNA, Ruth. O espelho da anarquia: o egoísmo de John Henry Mackay e Dora Marsden. **Política & Trabalho** – Revista de Ciências Sociais, n. 36, abr. 2012, p. 60-61.

⁸ Obra ainda não traduzida para o português. Tive acesso a uma versão em inglês. Mackay diz que Stirner dá vida ao seu próprio personagem. Não há nele contradições, é simples, puro e grande. Possui o conhecimento da autopreservação. Não tem desprezo nem ódio pelos outros, tampouco amor ou piedade também. Ele não pede amor ou admiração barulhenta de ninguém, mas é impossível não amá-lo, por vê-lo seguir suas leis e afirmar a si mesmo. É um ser simpático entre os diferentes. Cf. MACKAY, John Henry. **Max Stirner: his life and his work**. Translated from the third german edition by Hubert Kennedy. Concord-CA/USA: Peremptory Publications, 2005. Ao contrário do biógrafo, Jean Barraú escreve que Stirner vivia uma vida dupla. E esta foi mesmo uma instituição discursiva através da qual a historiografia, sobretudo com Max Nettlau, construiu sua classificação como anarquista. Deste modo, cotidianamente, era Johann Schmidt, um professor exemplar e querido, um cidadão calmo, sereno, introvertido, sem muitos gostos especiais e que possuía um tom de voz baixo que pouco era usado. Nos escritos, parecia outro, não à toa usando o codinome Stirner, transformava-se num autor terrivelmente ácido e crítico, combativo e erudito. Cf. BARRUÉ, Jean. Da educação. In: STIRNER, Max. **O falso princípio da nossa educação**. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Editora Imaginário, 2001, p. 33-34.

de que o autor não tenha se declarado anarquista em sua vida e obra.⁹ Assim, em boa parte das produções historiográficas, Stirner é considerado o pai do anarquismo-individualista.

Já no início do século 20, a filosofia de Stirner se tornou ponto de diálogos e de atribuições ao pensamento niilista, ativo ou negativo. Não é rara a comparação entre as propostas filosóficas relacionadas ao *Übermensch* (“além-homem”) de Nietzsche e do *Einzigste* (“único”) de Stirner. Alguns, inclusive, apontam que Nietzsche teria plagiado ideias de Stirner.¹⁰ Mas a verdade é que não há nada além de boatos de que Nietzsche conheceria sua obra, não havendo nenhuma referência explícita ou direta entre um e outro. A primeira produção que aproxima os filósofos foi publicada, em 1904, pelo francês Albert Lévy.¹¹ Trata-se de sua tese de doutoramento em Letras sobre os dois pensadores alemães, defendida no mesmo ano. Ao contrário do que se poderia pensar de antemão, Lévy procura mostrar mais as diferenças entre as filosofias do que apontar qualquer tipo de inspiração que Nietzsche pudesse ter tido em Stirner. Já Albert Camus, em *O homem revoltado*, de 1951, além de aproximar as duas filosofias, ainda as interpreta como acontecimentos da história do niilismo.¹² No Brasil, Elísio de Carvalho (figura polêmica e escritor cuja trajetória intelectual passou pelo movimento anarquista do início do século 20) era um entusiasmado leitor de Stirner e de Nietzsche.¹³ Também é interessante notar que, assim como a filosofia de Nietzsche sofreu uma apropriação controversa pela ideologia nazista, Stirner foi citado em discursos inflamados do líder fascista Benito Mussolini.¹⁴

⁹ Nomeio esta operação de “domesticação de Stirner”. Cf. ALVES, Munís Pedro. **Anarquia polissêmica:** práticas discursivas de objetivação e subjetivação no anarquismo. 2012. 114 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Uberlândia, 2012.

¹⁰ Rüdiger Safranski, um dos biógrafos de Nietzsche, aponta pelo menos duas pessoas que teriam dito haver alguma espécie de plágio de Stirner: Franz Overbeck e Eduard von Hartmann. Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche:** a biografia de uma tragédia. 2ª ed. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 113.

¹¹ LÉVY, Albert. **Stirner e Nietzsche.** Organização e tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Expressão & Arte/ Editora Imaginário, 2012.

¹² CAMUS, Albert. **O homem revoltado.** Trad. Valerie Rumjanek. 9ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2011.

¹³ Fundador e colaborador de revistas e de congressos anarquistas, Elísio de Carvalho se tornou tempos depois funcionário da polícia carioca e autor de estudos técnicos policiais. Na obra *O momento literário*, uma série de entrevistas feitas por João do Rio, Elísio de Carvalho revela a seu interlocutor que Stirner e Nietzsche “são os meus grandes, os meus maiores, os meus verdadeiros educadores, porque me ensinaram bastante a pensar, me induziram a procurar e encontrar meu eu, foram os autores da minha emancipação intelectual”. RIO, João do. **O momento literário.** Obliqupress – classics of brazilian literature, p. 213. Disponível em: <<http://goo.gl/sjjTXe>>. Acesso em: 10 jan. 2015.

¹⁴ Em sua crítica socialista a Stirner, o filósofo espanhol Carlos Diaz cita a passagem de um artigo escrito por Mussolini em 1919: “Basta, teólogos vermelhos e negros de todas as igrejas, de promessas abstratas e falsas sobre paraísos que não virão! Já basta, ridículos salvadores do gênero humano, rimo-nos de vossos infalíveis ‘inventos’ de felicidade! Deixai o caminho livre às forças elementares dos indivíduos, porque não existe realidade humana fora do indivíduo! Por que não voltará Stirner a ficar atual?” DIAZ, Carlos. **Max Stirner:** uma filosofia radical do eu. Trad. Pierro Angarano e Jorge E. Silva. São Paulo: Imaginário: Expressão e Arte Editora, 2002, p. 17.

Apropriações estas que considero irônicas, já que ambos os autores deixam claro suas contrariedades às totalizações e aos projetos universalistas.

As diferentes e polêmicas interpretações e apropriações da filosofia stirneriana não param por aí. No final do século 20, *O único* e outros escritos recuperados de Stirner foram revisitados e reatualizados por teóricos do chamado “pós-anarquismo”. Corrente de pensamento que, *grosso modo*, reflete e pesquisa sobre a contemporaneidade se fundamentando em teorizações que partem de dois referenciais filosóficos principais: o anarquismo moderno, limiar de Proudhon; e o “pós-estruturalismo”, em geral via as obras de autores franceses como Foucault, Deleuze, Derrida¹⁵ e Lyotard.

A diversidade de proposições e posicionamentos dos autores anarquistas é extensa. Procurei apresentar em trabalhos anteriores a pluralidade de ideias e de práticas neste rol de filósofos.¹⁶ Entretanto, em meu ponto de vista, o pensamento de Stirner parece ultrapassar ainda mais os limites das bases teóricas da “doutrina anarquista”. Sua proposta filosófica atenta-se mais para uma ação eminentemente individual do que para um projeto político vinculado a etapas ou processos. Preocupa-se mais com a atuação da subjetividade no âmbito privado do que com uma objetividade de práticas sociais, embora a primeira ligue-se intimamente à segunda. A descrença de Stirner com os projetos coletivos está relacionada à sua compreensão acerca do sujeito que, para o autor, é singular e indizível.

O único e a contemporaneidade

O que a filosofia de um alemão que viveu na primeira metade do século 19 tem especificamente a ver com nosso tempo? Por que escolher Max Stirner para estabelecer diálogos que nos instiguem a pensar a contemporaneidade? Ora, numa obra publicada há doze anos, o filósofo francês Gilles Lipovetsky descreve esse período particular da modernidade, a partir dos anos 1970, como aquele em que houve uma efervescência da individualização e da pluralização nas sociedades ocidentais como um dos efeitos causados pelo abalo dos alicerces da racionalidade absoluta e, por conseguinte, pelo esvaziamento

¹⁵ Este autor, em específico, cita Stirner e, mais precisamente, o debate entre este e Marx, em livro lançado no início dos anos 90: DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

¹⁶ Cf. ALVES, Munís. Natureza e anarquia: aspectos entre natureza e história na filosofia política anarquista de Proudhon e Kropotkin. **Ágora Revista Eletrônica**, Cerro Grande-RS, ano VII, n. 16, jun. 2013, p. 31-42. ALVES, Munís. O elogio da anarquia em “O que é a propriedade?” de Proudhon: apontamentos para a discussão conceitual de anarquismo. **Revista Urutágua**, Maringá-PR, n. 27, nov.2012/abr.2013, p. 15-25.

das ideologias da história. As duas grandes guerras, o holocausto nazista, os gulags, as guerras étnicas e fraticidas, contabilizados, funcionaram como propulsores para o desencantamento do progresso histórico e das esperanças num maravilhoso futuro coletivo.¹⁷ Desde então, o individualismo, o imediatismo e o consumismo têm sido aspectos culturalmente difundidos e experimentados, senão de maneira inédita, no mínimo, com muita intensidade. Na “hipermodernidade” (conceito criado por Lipovetsky para referir o momento acentuado da modernidade) tudo tende a centralizar-se no indivíduo. Entretanto, esse indivíduo parece se apresentar cada vez mais como um ser fragmentado e volátil, indiferente e absorto, fragilizado e inseguro.

Como um prenúncio do que viria a seguir, o pensamento de Max Stirner sinalizou, na primeira metade do século 19, a debilidade e inviabilidade das concepções universais políticas, fundamentadas em conformidade a uma comunidade de sujeitos coletivos (abstratos, diria o filósofo) que seriam imbuídos de interesses idênticos ou semelhantes, como no caso do Estado, do partido, da nação e da classe. Contudo, embora esta “profecia” stirneriana tenha desembocado de alguma forma numa centralização do indivíduo e naquilo que lhe é próprio (*seu consumo, seu prazer, seu gozo*), este indivíduo parece distante da força e da ontologia do “único”, pensado e descrito, por Stirner – sobretudo porque talvez a liberdade, tanto no sentido de independência como no de autonomia, tenha tido apenas um lugar bastante reduzido na experiência histórica da modernidade.

Em *O único*, na defesa de uma forma de individualidade singular, Stirner trava uma guerra de rejeição a todas as coisas que, segundo ao autor, não dizem respeito à singularidade própria ou unicidade de cada indivíduo. Nesse processo intelectual crítico, o filósofo ataca moral, religião, Estado, sociedade, linguagem, autoridade externa e qualquer tipo de elemento, valor e instituição que são culturalmente construídos e impostos através da coerção. Assim, no início da obra citada, o autor escreve:

Há tanta coisa a querer ser a minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria e, finalmente, até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que a minha

¹⁷ Cf. LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Bancarolla, 2004, p. 51.

causa seja a causa de *mim mesmo*! “Que vergonha, a deste egoísmo que só pensa em si!”¹⁸

É preciso apontar que a unicidade desta “causa”, da qual Stirner se refere acima, não se compõe por um esvaziamento, no sentido de uma espécie de niilismo passivo que negaria todas as coisas para permanecer no vácuo. “O nada que 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”, salienta o filósofo.¹⁹ Portanto, a partir do nada, fundado somente no “eu”, há um percurso de (re)criação do mundo, através da sua apropriação, na qual o “eu criador” constrói o mundo reestruturado em sua subjetividade liberta das “imposições sociais”. Sob esta perspectiva, nenhuma causa deve estar acima do “único”, agora, as coisas devem servi-lo e não o contrário. Cada coisa se torna instrumento do “único”, deixando ele de ser instrumento do “externo”.

A defesa do egoísmo empreendida em *O único* foi uma resposta de Max Stirner aos teóricos e filósofos, “representantes” de movimentos sociais e políticos do período, que condenavam este sentimento, enxergando-o como raiz da maioria dos males da época. Stirner reverte o jogo procurando argumentar como o egoísmo pode funcionar não apenas como libertação, mas também como um tijolo basilar à criação de outro mundo, outras práticas de liberdade. Desta forma, a importância da atuação do imaginário na cena política se dá na medida em que a constituição da individualidade do “único” necessita de uma articulação dinâmica com as relações de poder através de uma ação deliberada e voluntária que visa neutralização ou desconstrução da dominação e da alienação.

A primazia da liberdade individual, em Stirner, coincide com a descrição sociológica de Bauman ao vê-la como valor superior da modernidade relativa à fase da história que ainda nos encontramos.²⁰ Através desta pista, exploro primeiramente as críticas stirnerianas às formas de liberdade interligadas a instituições sociais (Estado, sociedade) ou idealizadas (pela religião cristã ou baseada na “humanidade”) por meio dos contrapontos que o filósofo fez a pensadores alemães do século 19. Depois abordo os exercícios de liberdade propostos por Stirner e concernentes ao “único”. Tento também, apreender o desenvolvimento constitutivo do “eu”, conforme um modo de individualização

¹⁸ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 09, grifos do autor.

¹⁹ Ibid., p. 12.

²⁰ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 09-10.

singular, que visa à apropriação de si e do mundo. Para isso, procuro compreender as especificidades do egoísmo stirneriano²¹ no intuito de perceber que relação este possui com os conceitos de individualidade e de liberdade. Minha hipótese é que a constituição do “eu” está diretamente relacionada às práticas de liberdades que apareceram de modo inteiramente novo na filosofia de Stirner.

Ao contrário de autores defensores da impossibilidade de existência de um indivíduo que não seja determinado pelas estruturas da sociedade, Stirner advoga um “eu material” capaz de se desvencilhar das redes de sujeição sociais e culturais que pretendem capturá-lo e adestrá-lo.²² Por isso, através do que chamo de “práticas ou exercícios de liberdade”, o filósofo aponta estratégias pelas quais a individualidade seja (re)construída rigorosamente pelo próprio indivíduo.

Ao usar os termos “exercício” e “prática”, pretendo indicar ao leitor que a liberdade para Stirner nunca é um ponto de chegada. Pois, embora haja tomada de consciência, não existe momento finalizado em que o indivíduo promova uma revolução que durará até o resto de sua vida. Porém, seu exercício tem mais a ver com revoltar-se e apropriar-se de cada coisa do que com uma somatória processual que, por suposto, instituiria uma liberdade plena e intocável. Neste sentido, sua liberdade supõe aqui um movimento de negação e resistência ao que impede um comando autônomo sobre a vida de acordo com o prazer e a satisfação. Ademais, a libertação é uma condição de possibilidade para dar forma única a sua individualidade. No entanto, tal prática deve ser ininterrupta ou então se degenera.

Ciente do terreno instável percorrido no processo de interação das temporalidades modernas, não almejo chegar a respostas definitivas, mas somente sinalizar caminhos possíveis de reflexão sobre as problemáticas discutidas. Ou, quem sabe, gerar novas indagações. Não foram poucas as bifurcações e encruzilhadas que as discussões sobre as liberdades e as individualidades nos levaram. Sendo assim, as discordâncias entre

²¹ O conceito de egoísmo em Stirner possui algumas diferenças com o egoísmo do uso comum do termo. Inicialmente porque enquanto o último é uma construção social e tem sua ação paradoxal, pois depende mais do(s) “outro(s)” do que do “eu” e se sente fragilizado sem o embasamento no que está de fora, o primeiro busca uma ontologia existencial do ser.

²² Bauman aponta que a sociologia é a ciência da não-liberdade, a ciência das criações sociais artificiais e que por isso o mapa sociológico é composto por conceitos como classe, poder, domínio, tradição, ideologia, cultura, educação etc. A principal preocupação dos programas sociológicos é investigar e descobrir por que os indivíduos humanos sendo livres “atuam de uma maneira quase regular e mais ou menos constante”. Neste sentido, podemos dizer que Stirner é aqui um anti-sociólogo. Por mais que descreva as amarras sociais é com o único intuito de dizer que elas, a partir de certo momento, são dispensáveis. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **A liberdade**. Tradução M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 14-15.

pensadores e concepções não foram ocultadas. Pelo contrário, o dissenso é explicitado e por meio dele construo os diálogos.

Claudine Haroche, por exemplo, levanta hipótese sobre a inexistência do “eu” na contemporaneidade, por conta da fluidez nas sociedades atuais. Ela escreve o seguinte:

A fluidez intrinsecamente destituída de limites acarreta modificações nas estruturas, sendo suscetível de colocar em questão a possibilidade de estruturação e mesmo de existência do eu. Pode-se pensar imerso na fluidez, sob a pressão permanente e ininterrupta do fluxo? O indivíduo hipermoderno pode, privado de tempo, da duração exigida pelos sentimentos, experimentar outra coisa além de sensações?²³

O questionamento sobre a existência do “eu”, na reflexão de Haroche, passa diretamente pela incapacidade do indivíduo sentir. Tanto Haroche como Christopher Lasch²⁴ apontam que o atual individualismo tem inviabilizado ou impossibilitado a aptidão do ser humano possuir sentimentos. Por conta da ausência de um ponto fundante, a própria existência do “eu” é posta em dúvida. Nesta esteira de reflexão, poderíamos questionar: até mesmo o egoísmo está incluído entre os sentimentos ausentes ou é o catalizador de todos os demais? Ou, em contrapartida, levando-se em conta o narcisismo contemporâneo e sua incapacidade de reconhecer a distinção entre indivíduo e os outros, seria o individualismo uma maneira de aderência extrema ao “tempo social” e aos seus valores?

Estudo do tempo “mais-que-presente” ou o contemporâneo-anacrônico

Em seu ensaio “O fardo da história”, publicado em 1966, o historiador e teórico americano Hayden White apanhou inspiração em *A segunda consideração intempestiva* de Nietzsche para instigar os historiadores a repensarem seu ofício, partindo da constatação segundo a qual a história não era mais a legítima mediadora entre arte e ciência (lugar-comum de Humboldt a Bloch, acrescentaria).²⁵ Isto se deve pelo fato de que as noções de ciência e arte (nas quais a história se baseava) seriam específicas do século 19 e, portanto, estariam ultrapassadas naquele momento. Apesar disso, a história continuava utilizando

²³ HAROCHE, Claudine. Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoderno. **Revista Ágora**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 7, nº 2, p. 221-234, jul./dez., 2004.

²⁴ Cf. LASCH, Christopher. **O mínimo eu**: sobrevivência psíquica em tempos difíceis. 5ª ed. Tradução de João Roberto Martins Filho. Brasília: Ed. Brasiliense, 1990.

²⁵ WHITE, Hayden. O fardo da história. In: _____. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994, p. 39-64.

o pressuposto de mediadora com o objetivo de combater críticas vindas tanto de literatos, quanto de cientistas ou filósofos da ciência. Deste modo, quando os literatos falavam que a história não era arte ou era uma de má-qualidade, os historiadores rebatiam dizendo que isso ocorria porque precisavam se preocupar com a objetividade dos fatos, com o método e com o lado científico da pesquisa. Por outro lado, quando acusavam a história de fragilidade epistemológica e baixíssimo grau de precisão nas conjecturas que arrolam e articulam fatos, os historiadores diziam que este não é um saber “exato”, mas construtor de verossimilhanças e manipulador de uma estética artística sem a qual a narrativa histórica perderia o encanto. Esta maneira circular de afastar as reprovações – além de se fundamentar em formas defasadas de compreensão da arte e da ciência, a saber, o romance realista e o modelo positivista, ambos do século 19 – assegurava o comodismo e a relutância em refletir e criar alternativas inovadoras da produção de história.

Hoje superamos isso e criamos formas diferentes de pesquisar/escrever história? Disseram-nos que os *Annales* popularizaram a ampliação do estatuto das fontes e trouxeram a concepção de interdisciplinaridade. Mas há historiadores que perguntam ao outro onde estão suas fontes primárias? Existem pesquisadores de história que dizem ao colega que seu trabalho é de outra disciplina? Ainda se afirma que teoria é coisa de filósofo? “Não”. Ufa! Ainda bem.

Sabidamente convivemos na atualidade, pelo menos no âmbito brasileiro, com um cenário de descrédito da história, da filosofia e das ciências humanas em geral.²⁶ Ao lado disso, estranhamente cresce um mercado de livros de história, biografias e romances históricos produzidos por jornalistas e profissionais de outras áreas. Não estou certo dos motivos que explicam estas configurações atuais, mas gostaria de arriscar dois que ao menos contribuam para pensar a situação.

O primeiro é a fratura que existe entre a produção de história na academia e a recepção das obras na sociedade. Sem dúvidas, isso tem a ver com a necessidade que possuímos de escrever e ser reconhecidos pelos pares. E que, não raras vezes, nos leva a adotar uma linguagem inacessível ao público fora dos muros, visíveis e invisíveis, da instituição acadêmica e a escolher objetos de pesquisa que (apesar daquela ideia

²⁶ Cada vez mais se discute a retirada das humanidades reflexivas nas escolas de ensino básico do Brasil. Em algumas regiões filosofia e sociologia já deixaram de fazer parte do currículo obrigatório do Ensino Médio. Já no Ensino Superior, embora tenha havido um aumento do número de cursos, estes seguem enfrentando proporcionalmente uma quantidade imensa de evasões.

naturalizada no meio de nós, segundo a qual “toda” história fala sobre o presente) não condizem com o mundo atual ou não atraem ninguém além de dois ou três especialistas. Diria que a responsabilidade é menos pelo tema do que pelo modo de lidar com ele.²⁷ Posto isso, este trabalho tentará escapar de uma escrita hermética e pedante, sem, contudo, recusar algum nível de densidade que caracteriza as produções acadêmicas. Levando-se em conta que normalmente tais trabalhos jazem no cemitério das teses e dissertações, se conseguir atrair meia dúzia de leitores não-pesquisadores do assunto, já estará de bom tamanho.

O outro motivo está direta ou indiretamente ligado ao primeiro. No mínimo desde Marc Bloch²⁸ os historiadores estão convictos da inferência de que toda história diz tanto sobre o presente como sobre o passado, que o passado histórico não é senão uma construção de algum presente. Embora fique uma incerteza no ar no instante em que colocamos lado a lado esta concepção com outra muito defendida pelos *Annales* através de Febvre (aquela do expurgo do anacronismo), com precisão Bloch assevera que para examinarmos os documentos que nos permitem “penetrar nessa brumosa gênese” e para formular corretamente os problemas sobre o passado é indispensável, de antemão, “observar, analisar a paisagem de hoje”. O processo de pesquisa/escrita histórica dá-se como se o historiador quisesse reconstituir um filme do qual apenas a última película está intacta.²⁹

Em seu famoso artigo, de 1974, sobre a “operação historiográfica”, o historiador francês Michel de Certeau sublinhou as mencionadas considerações de Bloch.³⁰ Neste texto, Certeau aponta, por exemplo, que o motivo dos historiadores voltarem os olhares e preocupações em suas pesquisas para a economia e para a importância do quantitativo, durante a década de 1930, estaria ligado à quebra da bolsa de valores em 1929, precedida

²⁷ Ademais, como bem foi apontado por Antônio de Almeida, outro efeito deste *apartheid* cultural pode ser visto dentro da própria academia. Tem sido alimentada uma cultura de círculos fechados em que se recusa ou se desqualifica o diferente. Trata-se de uma espécie de “feudalismo acadêmico” por meio do qual os afiliados são protegidos pelos líderes de grupos já consolidados nas agências de fomento, trocam favores entre si através de publicações nos periódicos especializados, editoras, eventos acadêmicos e etc. e dificultam a penetração de abordagens e tradições de pensamento distintas daquelas que praticam e herdam. Tal fenômeno mereceria ser estudado, mas creio haver relação entre a lógica de funcionamento da academia atualmente e a organização econômica da sociedade que vivemos, pois a primeira comporta-se como uma empresa privada, haja vista que um dos mecanismos de controle da produção acadêmica é um contador: o currículo Lattes.

²⁸ O texto a que me refiro foi publicado postumamente em 1949. Bloch viveu entre 1886 e 1944.

²⁹ BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 67.

³⁰ CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: _____. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 56-108.

pela grande recessão econômica e crise do capitalismo. No entanto, digo, este motivo não fica explicitado nos escritos dos historiadores. Pode ser que esteja no inconsciente do pesquisador ou, quando muito, nos bastidores de sua produção. Mas isso não é sem finalidade. E agora entra a questão do anacronismo. A história, em sua forma tradicional, parte da concepção de que é preciso estabelecer um corte cronológico, ainda que imaginário, entre presente e passado: trata-se de uma linha fronteira que serve aos propósitos da garantia de objetividade a fim de constituir o caráter científico da pesquisa. Entende-se que só é possível compreender a partir de uma posição de diferença (aliás, externa, de fora). Sendo assim, como diz Chris Lorenz, é preciso que o passado tenha “esfriado” no presente³¹ para que a história esteja segura em sua relação de conhecimento ao objeto. Mesmo a chamada “história do tempo presente”, que trava batalha pelo reconhecimento de seu campo, principia seu estudo a partir deste corte imaginário.

Deste modo, o presente está, sim, conforme Michel de Certeau, no relato sobre o passado. Porém, acrescento, está escondido ou camuflado, da mesma maneira como esteve o “eu” pessoal dos historiadores (do século 19) cujo intento era desaparecer do texto, eliminando toda e qualquer marca de subjetividade, como suposta garantia de verdade. O presente entraria assim na categoria de “não-dito”,³² formulada por Certeau, referente não apenas ao “lugar social”, isto é, a comunidade de pesquisadores, a área de pesquisa e a instituição e suas regras de funcionamento que estruturam o ofício, mas também ao presente, ao “tempo social” e individual, aos acontecimentos e configurações que, de maneira muito subjetiva, exercem poder e afetam o pesquisador.

Objetivando “profanar” (Agamben³³) ou fazer uma “apropriação” (Stirner) subvertida desta prática tradicional de escrever história, pretendo durante este trabalho, teórico e ensaístico, explicitar configurações, fatos e acontecimentos do presente, deixando claro ao leitor de onde partiram as inquietações que me levaram a desenvolver este estudo e também buscando estabelecer conexões entre pensamento e mundo, teoria e realidade atual.

³¹ LORENZ, Chris. Mensagens misturadas? Estabelecendo uma conexão entre passados prático e histórico. Tradução de Marcelo Durão Cunha. In: BENTIVOGLIO, Júlio et. al. (org.). **Do passado historiográfico ao passado prático: 40 anos de Meta-História**. Vitória: PPGHIS/UFES; Buenos Aires: UBA, 2013, p. 92-98. [Livro no prelo].

³² CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: _____. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 66.

³³ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: _____. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 57-71.

Um ponto de partida importante, que direcionou meu olhar no processo de pesquisa e escrita deste trabalho, foi delimitado a partir da leitura que Foucault realiza sobre Kant no texto “O que são as Luzes?”. O autor destaca a maneira peculiar com que Kant, ao tentar responder a um jornal alemão o que era o “Esclarecimento”, utiliza a história para formular um raciocínio filosófico-crítico sobre o seu tempo. Kant difere de três “modelos” de inquirição da história para pensar o presente. Os três modelos são elencados por Foucault. O questionamento kantiano sobre o presente com o uso da história não é – primeiro – o de Platão em *O político*, quando os interlocutores da história (em sua atualidade) reconhecem que pertencem a uma destas revoluções do mundo que giram em sentido contrário, por estarem vivendo, no entendimento do construtor da trama, um momento de decadência. Não é também – segundo – a heurística histórica que Santo Agostinho utiliza ao investigar o presente para ver nele sinais que apontem para um acontecimento que ocorrerá no futuro. Por último, não é como a história de Vico, situada num ponto de “transição em direção a aurora de um mundo novo”. Assim, escreve Foucault:

Ora, a maneira pela qual Kant coloca a questão da *Aufklärung* é totalmente diferente: nem uma época do mundo à qual se pertence, nem um acontecimento do qual se percebe os sinais, nem a aurora de uma realização. Kant define a *Aufklärung* de uma maneira quase inteiramente negativa, como uma *Ausgang*, uma “saída”, uma “solução”. Em seus outros escritos sobre história, ocorre a Kant colocar questões sobre a origem ou definir a finalidade interior de um processo histórico. No texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença...³⁴

O modo de proceder na análise e compreensão será aqui uma tentativa de usar a história de maneira semelhante a empreendida por Kant ao responder “o que era *Aufklärung*”. Minha proposta de análise procura refletir sobre os temas da liberdade e da individualidade no presente, na atualidade; mas uma atualidade que nos chega através de linhas de temporalidades que foram lançadas por Stirner há um século e meio. Na esteira de Kant, compreendo que a liberdade e a individualidade podem ser “diferenças”, “soluções”, “linhas de fugas” cujos exercícios abrem perspectivas para enxergarmos não somente as “luzes” de nossa época, mas também as “trevas”.

³⁴ FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**: ditos e escritos, vol. II. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 337.

O jogo imagético entre luzes e trevas vem da inspiração de escritos do filósofo italiano Giorgio Agamben, ponto de partida igualmente importante. O autor aponta que para sermos contemporâneos, isto é, para estarmos à altura de nosso tempo, é preciso que sejamos, no mesmo instante, anacrônicos. Isto porque o anacrônico é aquele que não está perfeitamente adequado ao seu tempo, aquele que não é obediente a um “espírito de época” que deixa os seres vivos homogêneos (ou “possuídos”, no vocabulário de Stirner³⁵), é aquele que não é devorado pela “febre da História”, nos dizeres de Nietzsche. Justamente por não estar de acordo com todas as pretensões de seu tempo, o anacrônico é contemporâneo, pois durante esta “desconexão” ele é capaz de enxergar seu presente como nenhum outro. Neste sentido, o contemporâneo recebe em “pleno rosto o facho de trevas que provém de seu tempo” e busca explicar a escuridão ao lado da luz, da mesma forma que astrofísicos tentam explicar a ausência de luz ao lado das estrelas. Entretanto, esta habilidade requer também um exercício compromissado, pois:

[...] o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está a altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora.³⁶

Na utilização da história e na habilidade de perceber as luzes, as sombras e as trevas sem por elas ser ofuscado ou apagado, o contemporâneo tem a possibilidade e a capacidade de transformar seu próprio tempo. Esse exercício somente é possível pela “multiplicidade das linhas de temporalidades, dos sentidos mesmos de tempo incluídos em um ‘mesmo’ tempo, [que] é a condição do agir histórico”, conforme salienta Rancière.³⁷ O contemporâneo-anacrônico é quem opera esse entrecruzamento de linhas de

³⁵ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 60.

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 72.

³⁷ Rancière ressalta que não existe anacronismo, mas “modos de conexão que podemos chamar positivamente de anacronias: acontecimentos, noções, significações que tomam o tempo de frente para trás, que fazem circular sentido de uma maneira que escapa a toda contemporaneidade, a toda identidade do tempo com ‘ele mesmo’”. Tais modos garantem a possibilidade mesma de “fazer” a história. Cf. RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó, SC: Argos, 2001, p. 49.

temporalidades fazendo-as emergir para nelas encontrar “diferenças” das quais seu tempo carece.

A construção do conhecimento como sugerido por autores como Agamben e Rancière nos será, como o problema filosófico colocado por Kant, o ponto de partida para os desafios de pensar aspectos da modernidade na obra de Stirner que chegam até a contemporaneidade. Se ao cabo o leitor sentir que Stirner é um contemporâneo seu, meu intuito estará plenamente realizado.

Caminhos, planos de rota e sinalizações

O propósito principal deste trabalho é claro: descrever e compreender os conceitos de liberdade e individualidade em Max Stirner.

Todavia, o modo como esta operação intelectual será realizada é menos direta. A respeito da liberdade, o intuito é apresentar os variados significados desta em determinadas concepções filosóficas e em algumas formas de enunciação da sociedade contemporânea e, então, a partir de críticas e contrapontos de Stirner a tais noções, fazer aparecer seu conceito de liberdade. Sobre a individualidade, o exercício é semelhante. Utilizo “formas de individualidade” e “modos de individualização” para compreender diferentes processos de constituição dos indivíduos (bem como outros significantes) e expor a modalidade preconizada por Stirner, singularidade própria ou unicidade, que, por sua vez, se diferencia das demais exibidas. Objetivo secundário, mas não menos importante, este movimento visa construir um estudo ensaístico a fim de pensarmos questões contemporâneas que envolvem a liberdade e a individualidade e suas práticas no século 21.

Mais do que isso, o objetivo neste último caso é, também, sugerir que as propostas filosóficas de Stirner podem fornecer ensinamentos à transformação dos espaços políticos e sociais, atuais e virtuais, por vias individuais. Para tal, me sirvo das proposições teóricas de Jacques Rancière direcionadas à história. Em vez de considerar um tempo único que inscreve todos que nele vivem e que é significado de modo mais ou menos homogêneo, como a época e seu espírito, o autor revela linhas de temporalidades múltiplas e distintas que atravessam durações e subjetividades. Uma das possibilidades de se fazer história (não exatamente escrevê-la) é reconectando estas linhas que nos chegam de outro período. Ao conectá-las a outras linhas, nós a reatualizamos, a elas damos novos sentidos e

inauguramos uma “diferença” com “nosso” tempo e com outras linhas de temporalidade que o perpassam.³⁸

No primeiro capítulo inicio a discussão sobre liberdade que percorre todo o trabalho. Intitulo-o de “liberdades” porque não existe apenas um único significado para liberdade, mas muitos; alguns, inclusive, antagônicos. Começo mostrando ambíguas aparições da noção de liberdade na recente experiência histórica do Brasil e a desconfiança de pensadores, inclusive a de Stirner, com relação a esta. Nos dois itens seguintes, apresento a concepção de modernidade em que o trabalho se ancora e a peculiar noção de “modernos” na filosofia stirneriana. Nestes itens, a modernidade estará articulada com a liberdade: no primeiro, com a autonomia esclarecida e, no segundo, com a “revolta” stirneriana. No item seguinte sirvo o prato principal do capítulo, apresentando o conceito de liberdade em alguns dos principais filósofos alemães do século 19 e a contraposição de Stirner a cada um deles. Após a construção destes diálogos, faço considerações contemporâneas sobre as noções de liberdade debatidas em Stirner e Marx. E, no último item, analiso teoricamente, com auxílio de Isaiah Berlin, os dois principais significados modernos de liberdade para então, com Bauman, apontar o atual esvaziamento desta pelo mercado de consumo. Por último, trago algumas proposições de Stirner com a finalidade de fazer usos destas tanto para compreender como para agir na contemporaneidade.

Indiretamente mencionado no primeiro, o conceito de individualidade em Stirner ocupará o tópico central do segundo capítulo, onde finalizo a compreensão sobre o conceito stirneriano de liberdade. Por que não concluir a discussão sobre liberdade no primeiro capítulo? É porque o conceito de liberdade em Stirner tem sua razão de ser na e pela individualidade, portanto, só pode ser totalmente compreendido quando articulado a esta. No segundo capítulo, intitulado “individualidades”, discorro durante os dois primeiros

³⁸ Rancière teoriza sobre esta questão em muitos escritos seus, mas há um, especialmente, em que ele coloca em prática estes pressupostos. Trata-se de *A noite dos proletários*, livro (publicado em 1981) em que pretende mostrar as séries temporais heterogêneas, através de uma palavra: “proletário”. Esta designava na modernidade o nome de determinados agentes sociais que iriam transformar a história. Por sua vez, contra a ideia de que proletário só ganhou sentido durante a Revolução Industrial inglesa, Rancière reposiciona os sentidos do conceito ao buscar nos primeiros tempos romanos a palavra que exprimia “a classe de homens que não fazem nada além de viver e fazer filhos”; e, por conta de não terem “tempo”, era a classe dos que nada podiam ocupar além de seus afazeres, ou seja, “os sem tempo”. O termo então é esquecido após o século II da era cristã, e reconectado à modernidade, onde, de acordo com a hipótese do autor, descreveria também um modo histórico do “fazer história”, pelo qual se daria a ruptura dos operários com o seu próprio tempo. Cf. RANCIÈRE, Jacques. **A noite dos proletários**: arquivos do sonho operário. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó, SC: Argos, 2001, p. 47-48.

itens sobre os indivíduos enunciados, instituídos ou constituídos por diferentes “formas de individualidade” em um anúncio publicitário da contemporaneidade brasileira e em alguns trabalhos intelectuais segundo seus sistemas de pensamento, porém, “apropriados” ao objetivo do trabalho que intenta compará-los, no item seguinte, ao “modo de individualização” proposto por Stirner e suas implicações – prato principal do capítulo. Também neste item, retomo a discussão sobre a liberdade, por meio da relação desta com o conceito stirneriano de propriedade, e apresento demais aspectos da filosofia egoísta. Ao cabo, no último item e depois de Stirner, estabeleço um breve diálogo com Haroche, Lasch e Lipovetsky a fim de refletir sobre o individualismo contemporâneo. Entrecruzo formas de individualidade instituídas nas redes digitais às concepções coincidentes nos três pesquisadores (a respeito do narcisismo) e ao desenho do “único” com o objetivo de pensar a realidade atual, bem como extrair ensinamentos de Stirner para o tempo de agora. Nas considerações finais, realizo uma reflexão sobre a filosofia stirneriana e seus paradoxos e um breve apontamento sobre as redes sociais.

Advertência importante. Para Stirner, “individualidade” refere-se a um modo de ser e de existir único do indivíduo. Desta forma, é enganoso ou falso qualquer tipo de individualidade que exprima o mesmo pensar, sentir e agir entre dois ou mais indivíduos. Isso quer dizer que ele não aceita como “real” indivíduos que vivem em grupos sociais nos quais seria impossível distinguir a individualidade entre um e outro ou onde é impossível reconhecer o limite entre sociedade e indivíduo. Para o filósofo, estes seriam indivíduos possessos, fabricados, adestrados, assujeitados; numa palavra, alienados pelas instituições sociais. Posto isso, eu preferi fugir deste pressuposto teórico stirneriano, escolhendo os termos “formas de individualidade” ou “modos de individualização” para descrever diferentes processos de constituição do indivíduo. Então pude nomear o “modo” defendido por Stirner como “singularidade própria” ou “unicidade” e opô-lo a outras “formas” ou “modos” (como os que constituem ou instituem pelo discurso o “indivíduo-membro”, “indivíduo-classe”, “indivíduo moderno”, “indivíduo hipermoderno”, “narcisista”, etc.). E também me conferiu a possibilidade de intitular o segundo capítulo de “individualidades”. Neste sentido, o “único” significa, para mim, o indivíduo produzido pelo modo de individualização da unicidade ou da singularidade própria. Mas, para Stirner, o “único” é apenas um marcador para se referir a qualquer um em específico: eu, tu, ele, ela, você. Todos nós somos “únicos”.

Advertência extremamente importante. Em *O único* Stirner registra “liberdade” apenas com um sentido. E ele é negativo, refere-se a não-ligação, a independência (explicarei melhor no último item do primeiro capítulo). Liberdade para ele só importa se servir como condição para o “único” (ou egoísta) expressar sua singularidade própria ou unicidade. Por isso, fará uma crítica bastante agressiva e radical a formas de liberdade que se realizam através de uma instituição social ou são idealizadas. O que vale para Stirner é o “eu” poder ser regido estritamente por suas próprias regras e conforme seus interesses. No entanto, registro “liberdade” de duas formas: a primeira concorda integralmente com o significante usado por Stirner; e a segunda significa “liberdade” quase exatamente ao que Stirner diz ser a busca do “único”, isto é, autodeterminação. Portanto, eu compreendo que, em muitas passagens, quando o autor anota singularidade própria, individualidade, propriedade e poder individual ou pessoal ele está falando “liberdade” com outras palavras e termos. Neste sentido, os dois significados de liberdade que utilizo aqui são complementares na filosofia stirneriana. Esta é basicamente a tese deste trabalho. Seu título é “liberdade e individualidade” porque discute outros tipos de liberdade e de individualidade que nada ou pouco tem a ver com Stirner. Porém, se fosse um trabalho apenas sobre sua filosofia e não também sobre a contemporaneidade, bem poderia ser intitulado “da liberdade à individualidade”, ou seja, da independência à autonomia.

A respeito do subtítulo: são diálogos construídos, por mim, sobre liberdade e individualidade; são diálogos “com” Stirner e “entre” este e outros pensadores; mas também “a partir” de Stirner, no sentido de eu entender que a filosofia stirneriana pode ser relacionada à contemporaneidade para compreendermos uma a partir da outra, bem como possibilite seu uso para, daí em diante, discutirmos questões e práticas de liberdade contemporâneas.



Fig. 2. Intitulado – Amjad Rasmi

Capítulo I

Liberdades

“O homem nasceu livre e, não obstante, está acorrentado em toda parte”.

Jean-Jacques Rousseau

1.1 Liberdade ou seu contrário?

São Paulo, Brasil. Na tarde ensolarada do dia 22 de março de 2014, cerca de duas mil pessoas participaram da “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”. Os manifestantes se reuniram na Praça da República, de onde partiram até a Praça da Sé, fazendo depois o caminho de volta. Relatos e fotografias do evento dão conta de que os participantes cantaram diversas vezes o hino nacional, carregaram uma imagem de Nossa Senhora Aparecida e empunharam cartazes em repúdio à corrupção na política, ao governo do Partido dos Trabalhadores (que desde janeiro de 2003 ocupa a presidência da república) e ao comunismo, ideologia frequentemente vinculada, por estas pessoas, ao PT. Segundo a reportagem do *site* da Rede Globo de Comunicações (o G1), o intuito principal dos organizadores do evento era o de exigir uma “intervenção militar a fim de **moralizar** os poderes executivos, legislativos e judiciários”. Abre parênteses, segundo Stirner, “a fé moral é tão fanática como a fé religiosa”.¹ Fecha parênteses. Um analista de sistemas que participava da Marcha deu entrevista ao noticiário dizendo ser “a favor de uma revolução civil, à qual se seguiria uma intervenção militar”. Outro entrevistado, um vendedor de *softwares*, disse que está na rua em prol de uma revolução em defesa de Deus, da pátria e da família, mas que não deseja uma ditadura militar. No entanto, logo é interrompido pelos gritos do grupo ao qual se junta: “não queremos eleição, queremos intervenção!”.²

Cinquenta anos depois do golpe civil-militar no Brasil, a manifestação referida acima comemora tal acontecimento e repete o que houve semanas antes da destituição do presidente João Goulart pelos generais militares. O historiador Daniel Aarão Reis narra que logo após a realização de um comício janguista que reuniu mais de 350 mil pessoas em 13 de março de 1964,³ uma reação imediata da direita se sucedeu dias depois. “No dia 19, em São Paulo, desenrolou-se uma primeira Marcha da Família com Deus pela Liberdade.

¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 62.

² G1. São Paulo. **Nova versão da Marcha da Família percorre ruas do Centro de SP**. Reportagem de Márcio Pinho e Tatiana Santiago. 22 mar. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/ihohUw>> Acesso em 02 set. 2014. (Usarei o encurtador de *links* da Google para as referências eletrônicas).

³ Evento que exaltava o plano de reformas de base, exigido por setores de esquerda e aparentemente abraçado como projeto por Goulart, celebrava decretos de expropriação de pequenas refinarias particulares, bem como a possibilidade da desapropriação de terras improdutivas.

As direitas unidas, alarmadas, aparentando decisão, também foram às ruas, cerca de 500 mil pessoas. Outras marchas se seguiram em várias cidades...”, escreve Reis.⁴

O mesmo fenômeno vem acontecendo pelo menos desde o ano de 2013. Em junho do referido ano acentuou-se manifestações que, num primeiro momento, encabeçadas pelo Movimento Passe Livre (MPL), ocorriam em favor da redução da tarifa de transporte coletivo nas diversas metrópoles do país. Tratava-se de uma luta pela liberdade de circulação na cidade que, ao cabo, levou centenas de milhares de pessoas às ruas em reivindicação por uma série de pautas difusas.⁵ Estas foram chamadas inicialmente de “Jornadas de Junho”, porém, após a sua atenuação, a comoção midiática em torno da morte de um cinegrafista durante um protesto no Rio, em fevereiro de 2014, e a divulgação do processo jurídico contra alguns ativistas, parte da imprensa mudou o nome para “Junho Negro”. Num matiz, diria eu, oposto às Jornadas de Junho, mas ainda nesta onda, em julho de 2013, particularmente em São Paulo, houve, pelo menos, duas marchas específicas que solicitavam intervenção das Forças Armadas contra um suposto perigo comunista; estas eram apoiadas por grupos como o “Anti-Neo Ateísmo” e o “Conservadorismo Brasil”.⁶

É claro que o sucesso da “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, em 2014, não foi o mesmo que o de cinquenta anos atrás. Quer dizer, pelo menos até o presente momento, não houve intervenção militar alguma. Por outro lado, não faltou quem usasse a conhecida frase de Marx, escrita na introdução de *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, para fazer chacota com os manifestantes pró-intervenção que estiveram nas ruas: “[...] todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes [...]: a primeira como tragédia, a segunda como farsa”.⁷ Coincidentemente, como salienta Herbert Marcuse, nesta obra Marx antecipa o que assistiríamos repetidas vezes durante o século seguinte ao de sua produção intelectual: um regime liberal ser suprimido por sua estrutura e promover a subida ao poder de um líder

⁴ REIS, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 30-31.

⁵ Para saber mais sobre as lutas pela liberdade relacionadas à cidade e sobre as manifestações das Jornadas de Junho, recomendo: HARVEY, David; MARICATO, Ermínia; ZIZEK, Slavoj et. al. **Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013. Recomendo também o seguinte relatório: ARTICLE 19. **Protestos no Brasil 2013**. Texto de Camila Marques, Júlia Lima, Karina Quintanilha et. al. Disponível em: <www.artigo19.org/protestos/Protestos_no_Brasil_2013.pdf>. Acesso em: 20 maio 2014.

⁶ TERRA (São Paulo). **Marcha “em defesa da liberdade” pede volta dos militares ao poder**. 10 jul. 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/WtQ6yC>> Acesso em: 02 set. 2014.

⁷ MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. Tradução e notas de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

capaz de controlar, sob um aparato político-militar, as engrenagens que a burguesia não conseguiu coordenar para manter em funcionamento a máquina do Estado capitalista.

Grosso modo, a argumentação referente a uma crise do capitalismo, como alimento dos desejos dos próprios cidadãos por uma intensa tutela política, é uma explicação possível para compreendermos manifestações semelhantes às tais marchas ocorridas no Brasil. Porém, falando da contemporaneidade, por mais que a ascensão pós-ditadura do primeiro partido de esquerda (ou centro-esquerda) ao cargo máximo do poder executivo tenha representado a perda de uma fatia de privilégios de determinadas classes sociais, de maneira alguma o Brasil passa por uma crise econômica. Pelo contrário. Depois de um longo período de instabilidade acentuado nos governos militares e que se estendeu até meados dos anos noventa, o país não é senão, nas Américas, um dos mais estáveis econômica e politicamente.⁸ Mas então o que propulsiona estas pessoas a manifestarem publicamente seus anseios por um controle cerrado de suas liberdades civis e políticas? Não parece fato isolado, são manifestações recorrentes na modernidade.

Penso que, para Stirner, a raiz do desejo de autoaprisionamento ou da submissão a alguém ou a uma instituição não está fixada no terreno econômico, nem em suas crises, porém numa alienação de teor cultural, bastante sofisticada, cuja libertação exige um exercício radical. Conforme explica Erinson Otênio, a alienação é descrita por Stirner como uma dominação vista por dentro, portanto, pode ser compreendida a partir do processo de formação do indivíduo moderno ligado às instituições sociais cujo efeito é uma relação de estranhamento consigo mesmo e com o mundo.⁹ Neste sentido, a liberdade para Stirner só tem valor caso se dirija exclusivamente ao indivíduo, proporcionando reconhecimento de si e autonomia.

Em 1941, na obra *O medo à liberdade*, o psicanalista alemão Erich Fromm levanta uma série de questões referentes à recusa em ser livre e que podem ser interessantes para instigar a discussão sobre a liberdade em Stirner. A principal delas é formulada da seguinte forma: “Não haverá, igualmente, além de um desejo inato de liberdade, uma aspiração instintiva à submissão?” A indagação de Fromm naquele período histórico, no meio da

⁸ Sobre o quesito econômico há uma série de gráficos que apontam nesta direção: CRUZ, Adriana Inhudes Gonçalves et. all. **A economia brasileira**: conquistas dos últimos dez anos e perspectivas de futuro. In: BNDES. 60 anos: perspectivas setoriais. Disponível em <<http://goo.gl/YvAmWz>>. Acesso em: 19 set. 2014.

⁹ OTÊNIO, Erinson. **Subjetividade e dominação**: a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna. 2008. 158 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, p. 85.

Segunda Guerra Mundial, estava intimamente relacionada com a escalada do fascismo e do nazismo na Itália e Alemanha. Pensava-se que após o término da primeira grande guerra o mundo havia de fato conquistado a vitória definitiva da liberdade, já que as democracias existentes pareciam fortalecidas e outras novas estavam substituindo as antigas monarquias. No entanto, o que se viu, pouco tempo depois, foi o surgimento de novos sistemas cuja essência negava tudo o que os homens haviam criado em relação à liberdade – haja vista que estas nascentes formas de governo assumiram o completo controle de toda a vida social e pessoal da população e submeteram todos a uma autoridade irresistível.¹⁰

Por mais que alguns cogitassem, na época e até hoje, que todo este esquema do poder totalitário era produto de alguns sujeitos com mentes doentias, os quais tão logo seriam retirados pela população de seus cargos; ou que, dá no mesmo, tudo isso não passava de um truque de ilusão de indivíduos, como Hitler, que usavam sua astúcia para manipular as massas a fim de que estas assegurassem involuntariamente suas lideranças, pouco tempo depois se percebeu estes argumentos caindo por terra. Segundo Fromm:

Fomos compelidos a reconhecer que milhões de alemães estavam ansiosos por abrir mão de sua liberdade do mesmo modo que seus pais o haviam estado por lutar por ela; que, em vez de desejarem a liberdade, eles buscavam meios de fugir dela; que outros milhões eram indiferentes e não julgavam valer a pena lutar e morrer em defesa da liberdade. Reconhecemos, outrossim, que a crise da democracia não é um problema peculiar à Itália ou à Alemanha, mas algo com que defronta todo Estado moderno. Tampouco importa quais são os símbolos escolhidos pelos inimigos da liberdade humana: *a liberdade não se vê menos ameaçada quando é atacada em nome do antifascismo do que no do fascismo indisfarçado*. Esta verdade foi tão convincentemente formulada por John Dewey que recorro a suas palavras: “A ameaça mais grave à nossa democracia não é a existência de Estados totalitários estrangeiros: é a existência, em nossas atitudes pessoais e em nossas instituições, das condições em que países estrangeiros asseguraram a vitória da autoridade externa, disciplina, uniformidade e dependência do chefe. O campo de batalha, por isso, também se acha aqui – dentro de nós mesmos e de nossas instituições”.¹¹

As palavras de John Dewey, sublinhadas por Fromm, vão ao encontro do raciocínio de Stirner quando este enfatiza a importância das ações individuais ou pessoais como principais responsáveis pelos lastros de sujeição e dominação que permeiam toda a

¹⁰ FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. Tradução de Octavio Alves Velho. 10ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 14.

¹¹ Ibid., p. 15; grifo meu.

sociedade. Já a frase que grifei na citação chama a atenção sobretudo por expressar que a liberdade é constantemente atacada através de uma justificativa segundo a qual visaria salvaguardá-la ou protegê-la de seu oposto – fenômeno que ocorre também com a democracia.¹² Exemplar é o uso da palavra “liberdade” no título da marcha pró-intervenção: “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”. Pode a liberdade ser uma negação de Deus e da Família? Pressupomos que, para os manifestantes, a liberdade não poderia ir tão longe. E para Stirner é impossível conciliar liberdade individual (a única que para ele importa) com a moral ou a lei. Ou se é livre ou lealista (à moral ou a lei). Juntar os dois é viver na hipocrisia, o filósofo escreve:

Em suma: quer-se ter uma coisa sem se prescindir da outra, quer-se ter uma *vontade livre*, mas de modo nenhum abrir mão da *vontade moral*. Juntai-vos, liberais, com os lealistas servis: vós adocicareis todas as palavras da liberdade com um olhar de confiança lealista, e eles vestirão seu servilismo com as mais aduladoras expressões da liberdade. Depois, cada um vai para seu lado, e ele, tal como vós, pensam: Bem, te conheço, raposa velha! Eles farejam em vós o diabo, e vós neles o velho e sinistro Deus-Pai.¹³

Importa aqui reconhecer que a liberdade é presença quase imprescindível nas promessas e nas propostas da sociedade ocidental desde o século 18; até mesmo o nazismo e o fascismo usaram-na em suas propagandas. É neste sentido que Adauto Novaes retoma Paul Valéry ao dizer que a liberdade é uma daquelas “palavras detestáveis que têm mais valor do que sentido”. Para Novaes, a liberdade hoje se tornou um ídolo, uma mistificação liberal que colore de tons pálidos bandeiras, constituições e anúncios de calça-jeans. E que devido às imensuráveis menções de seu nome é preciso cautela, já que em sua própria história a palavra liberdade traz “o seu contrário, isto é, a servidão, tanto quando se trata da política e das relações sociais como quando se fala do indivíduo. Pensada assim, a liberdade comporta sempre um risco de ilusão e fracasso”.¹⁴

Exponho logo mais como a “liberdade como mistificação liberal” será combatida por Stirner. Para ele, a liberdade vale somente se for condição de possibilidade para que o

¹² Um estudo do filósofo italiano Giorgio Agamben apresenta de maneira muito interessante esta questão. Conforme os postulados de Tingsen e Rossiter, o autor considera que o Estado de exceção, como tática de governo utilizado para salvar a democracia, pode liquidar o próprio objeto que visa resguardar caso haja um uso sistemático e regular deste dispositivo. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 19-20.

¹³ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 71, grifos do autor.

¹⁴ NOVAES, Adauto. O risco da ilusão. In: _____ (org.). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 07.

indivíduo realize suas ações conforme seus próprios arbítrio e interesse. Em desacordo com este requisito, a liberdade é ilusória e abstrata ou somente mais um elemento que justifica alienação e dominação.

Convém destacar que existe na modernidade uma inflação de significados da palavra “liberdade” (não à toa intitulei o capítulo de “liberdades”). Além de seus significados mais comuns, a saber, independência e autonomia, pode haver até mesmo, como escreveu Novaes, uma junção da liberdade com a servidão ou obediência. Seria então a servidão voluntária um ato de liberdade? Para ilustrar este aparente paradoxo e também ir ao encontro dos dizeres de Novaes, para quem neste caso a liberdade é capaz de portar seu inverso, trago abaixo outro exemplo da contemporaneidade brasileira.

O site “Livres em Cristo: o evangelho no contexto jovem”, ligado à Primeira Igreja Batista da cidade de Londrina, Paraná, explica o que significa a submissão da mulher ao marido: a liberdade. É verdadeiramente livre a esposa que se submete por vontade própria ao marido. Não se trata deste requerer a submissão daquela porque, como os trechos bíblicos em Colossenses (3:18) e Efésios (5:22) expressam, é da responsabilidade das mulheres “alinham-se debaixo da liderança de seus próprios maridos”. Porém isso não é uma opção da esposa, é uma ordem. Davi Merkh, pastor e um dos editores do site, complementa, afastando qualquer desconfiança de anacronismo que pudéssemos deduzir em relação aos escritos bíblicos com contexto atual:

Alguns afirmam nesses dias pós-modernos de relativismo, que tal ordem foi uma acomodação à cultura daquela época. Infelizmente, esse argumento não tem base. O ensino bíblico quanto ao papel da mulher é unânime, trans-cultural e trans-temporal: desde a criação, depois da queda, antes e depois da Lei, antes e depois da Cruz de Cristo. Paulo e Jesus não eram machistas como muitos alegam (sic) [ato falho!]; muito pelo contrário. Os dois eram radicais extremistas em termos da liberdade e atenção oferecidas às mulheres numa cultura altamente preconceituada (sic).¹⁵

Ademais, o pastor salienta que o ato de submissão ao marido confere benefício à esposa, qual seja, o de estar protegida enquanto segue a liderança do homem. Este breve exemplo já nos dá a ideia do quanto pode ser ambíguo o conceito de liberdade, principalmente se não quisermos conferir a este um sentido exclusivo.

¹⁵ MERKH, Davi. Estudo/Casamento. **Relacionamentos saudáveis no lar II**. O que a submissão da mulher significa. In: Livres em Cristo – o evangelho no contexto jovem. 22 abr. 2005. Disponível em: <<http://goo.gl/D1N5k2>> Acesso em: 02 set. 2014.

Sob o homônimo do significante “liberdade” se caracteriza tantos significados, sendo que alguns, além de diferentes, são antagônicos e conflitantes. Talvez por isso Max Stirner se mostrasse, em diversas passagens de sua obra, desconfiado e crítico à liberdade, vendo que ela poderia representar uma alienação de sua individualidade singular. Neste trabalho, emprego valorativamente dois sentidos ao conceito de liberdade (um negativo e um positivo), o de independência (ou libertação) e o de autodeterminação (ou autonomia) que, a meu ver, se complementam na filosofia stirneriana. Porém, Stirner empregará à liberdade apenas o sentido de independência e registrará a autodeterminação através de outros significantes: poder, propriedade, singularidade própria, individualidade etc.

Por outro lado, poderíamos pensar, não seria um contrassenso a oposição entre liberdade e individualidade? Se pensarmos numa liberdade necessariamente individual, sim, seria. Porém, Stirner pensava que ela, a liberdade, poderia vir a ocupar o ideal simbólico ou a bandeira principal de uma espécie de partido, de uma dada coletividade, de um universal, de uma religião! Neste caso, a liberdade seria, em seu entendimento (assim como o é a troca da independência pela segurança, realizada pela esposa “livre em cristo”), nada mais do que outra corrente que aprisiona o “eu”, sobretudo porque, para Stirner, o significado da palavra “religião” é “estar preso a”. Coincidindo estes dois termos, ele passa a usar uma metonímia para nos fazer ver “religião” (ou sacralização) em instituições e relações muito além das que nos acostumamos.

Opondo-se a tudo que pudesse vir a ser um universal-metafísico, Stirner aponta que determinados filósofos, como Proudhon e Feuerbach, ao tentarem acertar contas com a ideia de Deus (contígua ao hegelianismo) e com a intenção de libertarem os homens, acabaram interiorizando o divino no homem ou divinizando um determinado valor moral; e, assim, a própria moralidade se tornaria uma universalização, hierarquicamente, acima do “eu”. Para tanto, quem estaria livre não era o “eu”, um singular materializado e individualizado, mas um espírito (tal como em Hegel) que não pertence especificamente a ninguém e, ao mesmo tempo, detém a todos, pois é absoluto. Stirner escreve:

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 nosso espírito, é absoluto. Por isso a tradução correta e afirmativa da palavra religião deveria ser: *liberdade de espírito*! Aquele cujo espírito é livre será religioso do mesmo modo que se chama homem sensual aquele que dá livre curso aos sentidos. Um está preso ao espírito, o outro aos prazeres. *Religio* no sentido de “estar preso a” é então a religião em relação consigo (estou

preso); e é também a liberdade em relação ao espírito (o espírito é livre ou tem a liberdade de espírito). Muitos terão passado pela experiência da sensação de mal-estar que *nos* invade quando os prazeres dos sentidos, livres e desenfreados, se apoderam de nós; mas o que não sentimos, e não podemos sentir se não formos conscientemente egoístas, é que o espírito livre, a esplêndida espiritualidade, o entusiasmo pelos interesses espirituais – não importa o nome que se dê a essa jóia – ainda *nos* coloca em piores apertos do que a mais desenfreada libertinagem.¹⁶

Esta passagem nos dá noção do eixo principal ao qual gira o conceito stirneriano de liberdade. O autor aponta a libertação do “eu”, na figura do que, no meu ponto de vista, é uma espécie de tipo ideal, descrito ora como “o único”, ora como “o egoísta”, no sentido de uma independência daquilo que é espiritual ou sagrado e fazendo destes uma apropriação autônoma. Todavia, o filósofo não deixa de pensar uma libertação também em relação aos sentidos, estes que podem fazer dos prazeres uma necessidade. Trata-se da libertação de corpo e mente que se desembaraçam, também, da “religião da liberdade”.¹⁷

Depois de transitar por alguns dos significados possíveis da liberdade, inclusive sua ambivalência que traz junto consigo seu oposto, sobretudo em algumas ações e manifestações da história recente, cabe dizer ainda uma última informação neste item. Conforme aponta Jean Starobinski, a liberdade (enquanto conceito e experiência, sobretudo ligados à esfera individual) é uma invenção moderna, datada mais precisamente, do século 18. Esta criação está diretamente relacionada ao Iluminismo ou Esclarecimento (“As Luzes”). No plano político e social deste período, a ascensão da burguesia na Europa dá vazão a uma relação livre com o trabalho e o prazer que, por sua vez, prescindem da concepção de pecado a qual estiveram ligados por tanto tempo. No plano filosófico se inaugura uma tentativa de encontrar um fundamento, através da lei da razão, que não submetesse os viventes aos poderes absolutos de instância alguma, metafísica ou institucional. Kant é apontado por Starobinski com um dos expoentes do pensamento esclarecido segundo o qual os homens, agora na “maioridade”, não precisam mais obedecer a uma lei externa, contudo, neste ponto em diante, autonomamente, estariam em conformidade apenas “a uma lei que percebem e reconhecem em si mesmos”.¹⁸

¹⁶ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 66; grifos do autor.

¹⁷ Isto é, a idealização ou “sacralização” deste valor.

¹⁸ STAROBINSKI, Jean. **A invenção da liberdade: 1700-1789**. Tradução de Fúlvia M. L. Maretto. São Paulo: Unesp, 1994, p. 18.

O tema da liberdade (bem como o da maioria/menoridade) é recorrente na modernidade. Partindo do pressuposto teórico de Rancière,¹⁹ segundo o qual a história seria feita por um entrecruzamento de linhas de temporalidades, creio que muitas das linhas relativas à modernidade atravessam difusamente nosso atual período. Para que não se lancem ao vazio, estas dependem de um esforço dos contemporâneos para (re)conectá-las à atualidade, servindo então a diferentes exercícios (e práticas de liberdade, incluindo o modo de individualização singular) que podemos fazer pela e com a história. Por isso, antes de apresentar os diálogos sobre a liberdade entre Max Stirner e alguns pensadores alemães do século 19, cabe abordar este “tempo” ou este “modo de pensar/enunciar/agir”.

1.2 A modernidade como tempo e atitude

Marshall Berman caracteriza a modernidade como “o conjunto de experiências partilhadas (de tempo e de espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida)” entre as pessoas envolvidas num turbilhão de permanente desintegração e mudança constante.²⁰ Ademais, considera que Stirner e sua obra se inscrevem na temporalidade que ele chama de segunda fase da modernidade, que começa a partir da eclosão das revoluções Francesa e Industrial. Para o autor, os pensadores deste período demonstraram seu pertencimento a esta época por exprimirem uma sensibilidade ambígua, atravessada pela atmosfera de agitação e turbulência e expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais; ou seja, ao mesmo tempo, eram filhos do caos e do cosmos. Tais pensadores possuíam uma visão mais dinâmica da modernidade em relação aos seus sucessores do século 20, pois os primeiros conseguiam abarcar contradições e antagonismos próprios de suas experiências, construindo reflexões dialéticas que rompiam dicotomias para sinalizar uma visão, esperançosa, do futuro ligado ao passado. Na sequência, Berman cita Marx, Nietzsche e Stirner (numa lista de autores do século 19) como pensadores que esperavam que “os homens do amanhã ou do dia depois do amanhã” resolvessem as contradições da modernidade. Entretanto, Berman salienta que os pensadores do século 20 perderam o “fio

¹⁹ Esta questão está discutida na introdução desta dissertação. Cf. RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó, SC: Argos, 2001, p. 49.

²⁰ BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 15.

de Ariadne” que conduzia a compreensão de seu tempo e de suas existências. Por isso, a importância das obras do século 19 se dá na medida em que:

[...] podemos aprender de maneira considerável com os primeiros modernistas, não tanto sobre o seu, mas sobre o nosso próprio tempo. Nós perdemos o controle sobre as contradições que eles tiveram de agarrar com toda a força, a todo momento, em suas vidas cotidianas, para poderem sobreviver, afinal. Paradoxalmente, é bem possível que esses primeiros modernistas nos compreendam – a modernização e o modernismo que constitui nossas vidas – melhor do que nós nos compreendemos.²¹

De certa maneira, o sociólogo Anthony Giddens complementa o exame de Berman, ao apresentar as razões pelas quais os pensadores do século 20 perderam o tal “fio de Ariadne” ou porque não têm mais a coragem apaixonada de Teseu. É que as consequências da modernidade se radicalizaram e se universalizaram mais do que nunca neste período.²²

Minha fundamentação para a compreensão dos significados da modernidade pretende se calcar sob o viés de um estudo que seja o de não apenas recuar às origens do imaginário intelectual do século 19 a título de curiosidade ou de julgamento, tampouco escrever uma história dos conceitos à moda hermenêutica (segundo uma relação imprescindível de submissão entre particular e geral e/ou conforme um tempo estritamente cronológico), nem uma história intelectual ou da filosofia, mas, embora manipule e se utilize de elementos de todas estas, a finalidade aqui é buscar um aprendizado, em

²¹ BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 35.

²² Entre estas consequências estão o ritmo e o escopo da mudança; a primeira se refere à intensidade, a segunda à extensão. O ritmo é a aceleração abrupta das transformações nas maneiras de viver. Uma alteração das formas íntimas e pessoais da existência cotidiana que se afastaram bastante de tipos sociais tradicionais. O escopo é a generalização das transformações. Embora, para Giddens, a modernidade caracterize, inicialmente, um modo de vida e uma organização social emergida na Europa do século 17, houve, desde então, uma expansão para outros lugares do globo e este movimento se espalhou de um jeito ainda mais veloz no século 20. Vivenciou-se assim um encurtamento (virtual ou não) das distâncias das relações sociais. Outra consequência importante é a mudança de natureza das instituições nascidas na modernidade. Pode-se citar, aqui, o sistema político do Estado-nação, a dependência da produção de fontes de energia inanimada e a transformação em mercadoria de produtos e trabalho assalariado. Configurações que autores da sociologia do século 19 já haviam apontado, mas que, no entanto, se intensificaram sobremaneira no século seguinte. O lado sombrio da modernidade como “tempo-época”, foi apresentado na submissão do labor humano a uma atividade maçante e repetitiva; no desenvolvimento das “forças produtivas” que ocorreu proporcionalmente à destruição do meio ambiente; no uso arbitrário do poder político, por exemplo, dos totalitarismos inventores do gulag, do holocausto, das guerras étnicas e fratricidas. Alguns destes últimos eventos contribuíram para uma sensação de desorientamento e de incompreensão nos viventes do século 20. Conforme a linha de raciocínio de Giddens, não adianta inventarmos outro nome para caracterizar esta fase da modernidade, nem tampouco dizer que ela se encerrou. Contra a dificuldade de produzirmos conhecimento sobre a atual organização social, é necessário que olhemos novamente para a modernidade, sua natureza e suas características. GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 11-16.

construção, importante para apreensão sensível da contemporaneidade. É à vida de hoje que este trabalho se dirige e, por isso, a interpretação de Michel Foucault sobre um texto de Kant, a respeito da “modernidade”, é valiosa aqui; especialmente porque, diferente de outros autores, ao desviar da necessidade do recorte de um dado tempo cronológico e enraizado num local social, suas contribuições são interessantes para pensarmos a modernidade e os aspectos, os sentimentos e as racionalidades que a percorrem.

Num texto de 1984, Foucault faz uma leitura de *O que é o ‘esclarecimento’?* de Kant para dizer que o filósofo alemão pode ter sido o inaugurador da **atitude** moderna. Foucault considera que Kant tentou, neste escrito, responder o problema filosófico que constitui o cerne da questão da modernidade, que é a relação entre autoridade, vontade e razão. Para o pensador francês, a modernidade não é caracterizada só “pela consciência da descontinuidade do tempo: ruptura da tradição, sentimento de novidade, vertigem do que passa”, porém pode ser entendida como uma atitude, um *ethos* filosófico-crítico que busca a saída da menoridade. A menoridade em Kant aparece como o estado em que o indivíduo aceita a autoridade de outros para lhe conduzirem, tal qual a esposa que se submete à liderança do marido, deixando este pensar em seu lugar. Ademais, o indivíduo é apresentado como o responsável por este estado de menoridade, por isso cabe a ele operar uma mudança em si mesmo, como condição para alcançar a maioridade. Esse processo constitui por si uma atitude no presente que é própria à modernidade. Então, Foucault recorre a uma interpretação de Baudelaire para apontar o seguinte:

[...] ser moderno não é reconhecer e aceitar esse movimento perpétuo [transitório, fugidio, contingente]; é, ao contrário, assumir uma determinada atitude em relação a esse movimento; e essa atitude voluntária, difícil, consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele. A modernidade se distingue da moda que apenas segue o curso do tempo; é essa atitude que permite apreender o que há de “heroico” no momento presente.²³

A modernidade se constitui, portanto, neste viés, como o processo pelo qual conseguimos captar racionalmente determinados elementos de nosso tempo que nos proporcionem uma autotransformação, uma invenção de nós mesmos como parte constitutiva de uma ética que se liga às práticas de liberdade. Entretanto, é necessário

²³ FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: _____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**: ditos e escritos, vol. II. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 342.

considerar que esse exercício não é um ponto de chegada como nos “sonhos de liberdade eterna”; todavia, tais conquistas são perenes e, por isso, a busca é ininterrupta.

Utilizo, neste trabalho, o conceito de modernidade para me referir ao sentido que reivindica Foucault, relativo a um tipo de pensamento e ação que sirva ao presente, iniciado no final do século 18: um exercício voluntário frente à atmosfera de desintegração das certezas e à pluralidade de antagonismos e experiências. Também, devido sua própria natureza, não creio que a modernidade seja coagulada e homogênea, mas um tempo atravessado por múltiplas linhas de temporalidade (algumas remotas, outras recentes) e produtor de outras linhas, presentes agora ou capazes de serem interligadas à atualidade.

1.3 Os “modernos” segundo Stirner

Em *O único* Max Stirner também lida com o conceito de modernidade em sua filosofia, mas de um modo bastante distinto a dos pensadores apresentados no item anterior. Penso ser importante abordar este ponto no pensamento do filósofo alemão a fim de auxiliar à compreensão dos diálogos entre Stirner e outros autores.

Embora nas versões brasileira e portuguesa²⁴ de *O único*, respectivamente de 2009 e 2004, estejam grafadas as palavras “modernos” e “modernidade”, destaco que Stirner não escreve na versão original o conceito “modernidade” como escreveriam hoje, por exemplo, historiadores alemães (*Modernität*), e também, por isso, não utiliza o termo “modernos” (*Moderne*). Trata-se, isso sim, de uma tentativa de aproximação pela tradução, de uma adaptação do que quis dizer Stirner, na Alemanha de 1844, à nossa compreensão atual, quando ele escreve sobre “Os Novos” (*Die Neuen*).²⁵ Pode-se dizer então que para Stirner nossos antepassados (do Ocidente) estão divididos entre os antigos e os “modernos” (os novos). Os “modernos” são os cristãos e os antigos são os pagãos, incluindo aqui os judeus não-cristãos. Mas quais são critérios que Stirner dispõe para estabelecer esta distinção?

No segundo capítulo da primeira parte de *O único*, intitulado “Homens do tempo antigo e do moderno”, Stirner pretende explicar como se deu o desenvolvimento dos homens; quais foram seus desejos e objetivos no presente e no passado e se estes foram

²⁴ Até porque o tradutor das duas versões é o mesmo, João Barrento. Cf. STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

²⁵ Por esta razão acrescentarei aspas aos termos “modernidade” e “moderno” sempre que estes estiverem sendo referidos ao sentido stirneriano.

realizados; bem como mostrar de que modo nossos antepassados viveram suas vidas.²⁶ Para entendermos como são caracterizados os “modernos” é necessário antes sabermos como são descritos os antigos, pois estes são colocados em oposição àqueles. Stirner diz que os pré-cristãos são os antigos, mas também, em tom de ironia, deixa subentendido que estes poderiam ser conhecidos como “as crianças”. Tal designação é bastante significativa no pensamento stirneriano, pois este, dialeticamente, ativa suas operações intelectuais por justaposição, em similitude ou dessemelhança (muitas vezes por oposição). Os antigos são associados paralelamente às crianças, como num estado de infância da humanidade, ao passo que os “modernos” são associados aos jovens.

Para os antigos, a verdade era o mundo e as relações mundanas. O mesmo pode ser estendido à natureza e aos assuntos terrestres. Diante dos laços naturais de sangue, o “eu impotente” deveria se vergar, Stirner anota.²⁷ Tudo aquilo que pertence à natureza, bem como todas as situações em que o homem se via inserido, como a família, a comunidade, a pátria e os chamados laços naturais, continham a “verdade”. Podemos dizer que a verdade estava nas coisas do mundo, palpáveis e sensíveis. Assim todo o conhecimento que os antigos produziram tratava-se de uma “sabedoria do mundo”. O mundo e as coisas terrenas eram o limite dos antigos, contra o qual eles nada puderam (ou não quiseram) fazer durante muito tempo. Os antigos eram servos da Terra, dos objetos e dos fenômenos.²⁸ Um antigo poderá pensar que o mundo foi criado por Deus ou pelos deuses. Mas jamais vai se questionar sobre a ideia de divindade nem se debruçará sobre problemas de ordem teórica/abstrata do tipo: “o que é Deus?”. As coisas simplesmente são. Não há algo por trás delas que diga uma verdade maior do que elas mesmas apresentam aos sentidos.

Entretanto, foram os próprios antigos que, dialeticamente, trabalharam para transformar sua verdade em mentira.²⁹ O que quer dizer que, em determinado momento, os antigos passaram a lutar contra a submissão de suas existências às coisas mundanas. Numa determinada geração de antigos, cresceu um sentimento de revolta contra a ordem inamovível da Terra. A libertação passou por um longo processo dialético e se iniciou com

²⁶ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 23.

²⁷ Ibid., p. 24.

²⁸ No sentido grego de *phainomenon*, de algo observável, relativo às experiências sensíveis através das quais é possível conhecer “o ser” das coisas

²⁹ Escreve assim o filósofo: “Para os Antigos, o mundo era uma verdade”, diz Feuerbach, mas esquece-se de acrescentar o mais importante: uma verdade a cuja não-verdade tentaram chegar, e de fato chegaram”. Ibid., loc. cit.

a eclosão da filosofia sofista. Foram os sofistas que disseram: “usa o teu entendimento contra todas as coisas, o teu engenho, o teu espírito; um entendimento lúcido e exercitado é a melhor arma para enfrentar o mundo, preparar um destino melhor e a mais agradável das vidas”.³⁰ Tão importante quanto compreender esse exercício iniciado com os sofistas que levaria ao tempo “moderno” é perceber que, na filosofia de Max Stirner, a revolta pela libertação (ao lado do “sentimento de si”) será um dos motores da história.

Ainda que os sofistas fizessem apologia do espírito, este aparecia apenas como um meio ou arma na luta para se libertarem do mundo. Enquanto objeto dos sofistas, o espírito não foi sacralizado, o maior valor era atribuído ao entendimento. Contudo, isso vai mudar com Sócrates. O filósofo grego vai dizer que, além do entendimento, é imprescindível cultivar o coração para que ele não fique refém dos apetites mundanos e sob o domínio das coisas. Sendo assim, é preciso servir à “boa causa”. Ao dizer isso Sócrates inventa a ética:

[...] Sócrates diz que não basta utilizar em tudo o entendimento, mas que o mais importante é saber qual a causa na qual ele se empenha. Diríamos agora: é preciso servir a “boa causa”. Mas servir a boa causa significa... ser moral. Por isso foi Sócrates o fundador da ética.³¹

O primeiro período de libertação intelectual grega é constituído pela “onipotência do entendimento”. Nesta fase o coração ainda orienta-se pelo mundo, é afetado pelos desejos e escravo mundano. Já o segundo período, a partir de Sócrates, é caracterizado pela “pureza de coração”. Ao contrário da primeira fase, agora o coração, liberto do mundo (no sentido negativo, de que não depende dele para nada), fará com que tudo o que é mundano se torne vergonhoso ou de menor importância. A família, a comunidade, a pátria serão rejeitadas ou secundárias em prol da “causa do coração”, da bem-aventurança. Stirner diz que esta guerra iniciada por Sócrates só terá fim quando o mundo antigo tiver acabado.³²

Neste processo, os céticos tiveram um papel importantíssimo. Eles esvaziaram o coração de qualquer conteúdo e não permitiram que este batesse por mais nada. A passagem para o tempo “moderno” (novo) estava então aberta. O dispendioso trabalho dos antigos é o de fazer com que o ser humano tenha “consciência de si como um ser sem ligações e sem mundo, como *espírito*”.³³ Se os antigos são aqueles para os quais a verdade

³⁰ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 25-26.

³¹ Ibid., p. 26.

³² Ibid., p. 27.

³³ Ibid., p. 28.

estava na Terra, na natureza e nas coisas; para os “modernos” a verdade está no espírito, nas “coisas do céu”, na “pátria celeste”. Ao contrário dos antigos, que priorizavam ação e prática, os “modernos” dão mais valor ao pensamento. Os antigos não pensavam? Sim, mas, como disse antes, não se preocupavam com “o pensamento”. A Antiguidade busca o prazer de viver como uma criança. A arte de viver bem neste mundo. Stirner cita o poeta antigo Simonides, para quem o que importava era a saúde, a beleza, a riqueza e o gozo dos momentos no mundo junto aos amigos. Isso mudou e os antigos tornaram-se “modernos”:

Só mais tarde [os antigos] reconheceram que sua “verdadeira vida” não era aquela que eles conduziam em luta contra as coisas do mundo, mas a do “espírito”, a vida “apartada” das coisas, e, quando se aperceberam disso, tornaram-se... cristãos, ou seja, “modernos” e renovadores dos Antigos. A vida apartada das coisas, a vida espiritual, porém, não vai lá buscar seu alimento na natureza, mas “vive apenas de pensamentos”, e por isso deixou de ser um “viver” para se tornar... um pensar.³⁴

O reinado do pensamento, da abstração, se inicia com os cristãos e vai se estender por toda a modernidade, isto é, perdura ainda na época de escrita da obra stirneriana. Ao citar Descartes, filósofo do século 17, como exemplar do “cristão/moderno”, Stirner condensa a afirmação da relação entre “o pensar” e a “modernidade”. Ao postular que “penso, logo existo”, René Descartes quis dizer que o pensamento é a sua vida ou o seu “ser”. Ele só é real na medida em que é espírito. Assim, da maneira que Stirner a coloca, a razão é semelhante ao espírito. Enquanto o espírito somente se preocupa com aquilo que é espiritual, a razão também admite apenas aquilo que é racional. O espírito procura marcas suas em todos os lugares. Para o espírito crente, tudo vem de Deus e seu interesse sobre as coisas se dá na medida em que ele vê esta verdade se revelar. Em paralelo, “ao espírito filosófico, tudo se lhe apresenta com o selo da razão, e só lhe interessa na medida em que consegue descobrir nas coisas essa razão, ou seja, seu conteúdo espiritual”;³⁵ formulação esta que pode ser compreendida como uma crítica direta à filosofia de Hegel, mas não só. A época estava impregnada de racionalismo. A Alemanha do período tentava constituir um Estado racional, isto é, orientado puramente pela razão. Stirner precede a crítica de Nietzsche à razão em pelo menos duas décadas. Tal como Nietzsche dizia sobre si mesmo, Stirner é, neste sentido, um inadequado a sua época, um “intempestivo”, um “inatural”.

³⁴ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 31.

³⁵ Ibid., p. 29.

Stirner, em sua dialética, repete a descrição do movimento referente aos antigos. Ou seja, ainda que para os “modernos” o espírito fosse a verdade, esta era uma verdade cuja não-verdade os próprios “modernos” procurariam alcançar e alcançaram – da mesma maneira que fizeram os antigos ao irem do “mundo” ao “espírito”.

O humanismo foi para a libertação em relação ao coração o que a filosofia sofista foi na Antiguidade para a libertação em relação ao mundo. E a reforma religiosa do século 16 é comparada ao exercício de Sócrates. Tratou-se novamente de libertar o entendimento que esteve durante tanto tempo submisso ao coração. O primeiro passo foi compreender a condição segundo a qual se o coração se mantivesse na fé cristã, não haveria problema algum do entendimento desfrutar de seus prazeres.³⁶ Desta maneira, o coração passou a ser aliviado da carga pesada da fé cristã. Ao perder o conteúdo que lhe mantinha preenchido, o coração passará a se ocupar de outras coisas além da fé. Logo, o homem da “modernidade” avançada percebe nesta situação que o que resta é apenas uma “cordialidade vazia”.³⁷ E nota também que o amor ao próximo passa a ser um amor *dos* homens. Isso é um problema para o cristianismo, já que amar o “homem corpóreo” (o indivíduo real para Stirner) de corpo e alma é uma traição à “cordialidade pura”. Pois, nesta, somente se ama o homem pelo cristo que está (há) nele, do contrário, a pessoa mesma é vista com escárnio, em razão de se tratar de uma egoísta (no sentido de uma singularidade prescindida do espírito, que não está integrada ou que não representa uma parte da universalidade). Para o interesse abstrato dos cristãos, os homens só existem para serem ridicularizados. Escreve Stirner:

Que coisa haveria nos homens para ser amada, uma vez que são todos “egoístas” e nenhum o homem em absoluto, isto é, nenhum *apenas espírito*? O cristão ama apenas o espírito – mas onde é que está o indivíduo que realmente seja espírito e nada mais?

Amar de corpo e alma o homem corpóreo não seria cordialidade “espiritual”, seria uma traição à cordialidade “pura”, ao “interesse teórico”. [...] A pessoa lhe é odiosa porque é egoísta, porque não é o homem uma ideia. Mas só existe interesse teórico em relação à ideia. Para a pura cordialidade ou a pura teoria, os homens só existem para serem criticados, ridicularizados, profundamente desprezados: para elas, não menos que para o padre fanático, eles são apenas “esterco”, ou qualquer coisa de semelhante.³⁸

³⁶ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 36.

³⁷ Ou seja, que pode ser ocupada por qualquer conteúdo e é diferente da “cordialidade pura” da cristandade.

³⁸ Ibid., p. 37.

Para se libertarem do mundo e da ordem natural, os antigos inventaram Deus, “o dominador do mundo”. Tempos depois, se descobre que a herança deixada por estes aos “modernos”, se tratava de um engodo. E agora – indaga o “cristão/moderno” –, o que amar depois de descobrir que o espírito ou não é nada (um vazio a ser preenchido), ou é uma mentira?³⁹ Nessa sensação de inconformidade, o autor compara então o “moderno” ao jovem. O mundo continua a ser um obstáculo ao espírito. Devido o fato do “moderno” não aceitar absolutamente nada que não seja a espiritualização do mundo, vive como um jovem por aí, “cheio de planos de salvação ou de melhoramento do mundo”.⁴⁰

Mas, no fim das contas, a proposta filosófica de Stirner não pretende também um melhoramento do mundo? Quer dizer, o “único” (ou o “egoísta”) não seria aquele que, após instituir a si mesmo, tornaria o mundo um lugar melhor para se viver? A crítica ao “moderno” não voltaria contra o próprio crítico? Aqui é necessário compreender o que o autor designa por “melhoramento”. Mais adiante, ainda na primeira parte de *O único*, Stirner traça um esboço da história universal. Estabelecendo estereótipos de teor etnocêntrico, ele recorta três “eras” da história segundo as características predominantes de cada povo/etnia. Primeira era – negróide – é representada pela importância do Egito e do norte da África. Segunda era – mongolóide – é relacionada às invasões dos hunos e mongóis, até as mais recentes dos russos. Terceira era – caucasiana – é a que se relaciona mais fortemente aos europeus da “modernidade avançada” (esta fase estaria ligada ao começo de luta contra o domínio do espírito, mas não é restrita a época).

Comparativamente, a primeira fase, da “negritude inata”, é representada pela Antiguidade, “o tempo da dependência das coisas”; a segunda, do mongolismo, o tempo da dependência do pensamento (no sentido de valor supremo às coisas espirituais, ideais e/ou abstratas), a era “cristã”. É interessante deixar claro que Stirner não pensa esta separação entre as eras/estereótipos em termos de espaço geográfico ou, necessariamente, de “povos”; ele usa estas nomenclaturas mais para explicar as características das eras do que de povos (tais valores foram e são universalmente vivenciados). Deste modo, “europeu” não é sinônimo de “caucasiano”. Caucasianos foram todos aqueles que lutaram para superar estas duas eras (no caso da era do “cristianismo/modernidade”, ainda lutam para superá-la). “Caucasiano” é a subjetividade que se inscreve em uma temporalidade

³⁹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 37.

⁴⁰ Ibid., p. 38.

específica que atravessa, combate e consome as demais (a negróide e a mongolóide). Neste trecho é possível ver de que maneira Stirner compreende o trabalho do caucasiano e do mongol (ou chinês) em relação a sua crítica ao melhoramento:

Assim sendo, em nossa era mongolóide toda a mudança foi sempre apenas reforma ou melhoria, nunca eliminação, declínio ou destruição. A substância, o objeto, esses permanecem. Toda a nossa atividade foi trabalho de formiga e salto de pulga, malabarismo sobre a corda imóvel do objetivo, servidão sob o jugo do imutável ou “eterno”.⁴¹

Deste modo, Stirner não pretende que o “único” seja aquele que, simplesmente, melhore o mundo, pois “melhoramento” significa, para ele, reforma; entretanto, a proposta apresentada é para que haja uma completa dissolução do “não-eu” – que se apodera e domina o “eu”. De toda forma, não se trata também de um melhoramento *do mundo*, porque a pretensão não é melhorar o lugar em que se vive, mas fazer uma transformação sobre si mesmo. Neste sentido, Hilton Cruz, um dos intérpretes de Stirner no Brasil, aponta que o autor promove uma dessacralização dos valores externos a fim de priorizar a unicidade do próprio “eu”. Assim escreve:

O existencialismo stirneriano seria o resultado de tal dessacralização [do mundo] que, por sua vez, visaria o empoderamento dos indivíduos “de carne e osso” frente ao domínio das abstrações, “dos fantasmas e dos poderes superiores”, através de um discurso que não pretende oferecer a “verdade” sobre o que somos, mas sim, através da persuasão, modificar a maneira como nos referimos a nós mesmos. Não se trata, portanto, de substituir uma ideia do que somos por uma outra que melhor corresponda a nossa essência, mas antes desfazer a pretensão de autossustentação de qualquer pensamento sobre mim mesmo, dissolvendo-o, nas minhas pulsões e interesses.⁴²

É claro que mudando a si mesmo, o indivíduo mudaria o mundo, porém isso é consequência, não princípio. Esta questão ficará mais clara no decorrer do trabalho.

Max Stirner, durante todo o segundo capítulo da primeira parte de *O único*, seguirá tratando da “modernidade” e dos “modernos”. O filósofo faz aí uma “espiritografia”. Isto é, a descrição do espírito (*geist*) e de suas produções (culturais) desde o cristianismo até o atual estágio do mundo ocidental, mostrando as características de tais produções e seus

⁴¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 89.

⁴² CRUZ, Hilton Leal da. **A dessacralização da cultura em Max Stirner**. 2011. 125 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, p. 17-18.

efeitos sobre os indivíduos (possessão, obsessão, hierarquia, etc.). A consequência principal é a alienação dos indivíduos pelo “não-eu”, a fim de garantir a servidão daqueles. O “não-eu” possui uma essência espectral, mas se manifesta de diferentes maneiras: “a renúncia de si”, Deus, a Igreja e a religião, a moralidade, a legalidade, a pátria, a ciência, a razão, o Estado, o trabalho, a sociedade, a humanidade, o altruísmo, a igualdade, a liberdade como valor acima do “eu”. Ou seja, tudo aquilo que pode ser sacralizado é um “não-eu”. Conforme aponta Hilton Cruz, “o sagrado é descrito por Max Stirner como tudo aquilo que se apresenta aos indivíduos como algo estranho, inquietante, que escapa às suas forças, algo de indissolúvel, intocável, e que está acima de toda dúvida”.⁴³ É também expresso como espírito ou, como já foi dito, como produção do espírito. O que é sagrado é estranho a “mim”, não-familiar.

Creio que, em *Profanações*, Giorgio Agamben nos apresenta um *insight* interessante para compreendermos a proposta de Stirner contra a alienação. O filósofo italiano diz que os antigos juristas romanos sabiam bem o que era “profanar”. “Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses”, escreve. A religião não é exatamente aquilo que religa os homens aos deuses, porém, o contrário, o que os separa. Assim, se “consagrar” significa a retirada das coisas da esfera do direito humano, “profanar” refere-se ao ato que as restitui ao livre “uso” e à propriedade dos homens.⁴⁴ Stirner, como um Prometeu moderno, vai roubar o fogo dos deuses e entregá-lo aos “únicos”. Contra a sacralização, o filósofo do egoísmo sugere a “apropriação” feita pelo “eu”, que, ignorando a separação, faz “uso” e “consumo” das coisas e de si mesmo como um profanador. Voltarei a este ponto noutro momento.

No item intitulado “Os livres”, Stirner discute não uma nova fase, como se poderia imaginar, porém, as ideias e os filósofos mais “modernos”, os “moderníssimos”. Do mesmo modo que todo o conhecimento produzido durante a Antiguidade não passava de “sabedoria do mundo”, todo o conhecimento dos “modernos” não será mais do que “sapiência divina” (mesmo entre os filósofos ateus). Nesta passagem Stirner discorrerá mais detidamente sobre seu tempo presente, sobre o liberalismo e o conceito de liberdade.

⁴³ CRUZ, Hilton Leal da. **A dessacralização da cultura em Max Stirner**. 2011. 125 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, p. 10.

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 58.

1.4 A liberdade para a filosofia alemã do século 19 e os contrapontos de Stirner

Ao tratar das inspirações filosóficas que participaram da construção da teoria marxiana, na coletânea *Como mudar o mundo*, o historiador Eric Hobsbawm dá destaque para a contribuição da filosofia alemã no século 19, que havia evoluído mais que em outros países europeus. A razão desta evolução se explica, segundo Hobsbawm, porque enquanto países como França e Inglaterra experimentavam um acelerado desenvolvimento material, a Alemanha ainda estava econômica e politicamente atrasada, então a esquerda alemã não tinha o que fazer além de abstrair, generalizar e radicalizar as reflexões e especulações filosóficas para além dos fatos concretos.⁴⁵ Ao dizer isso Hobsbawm não faz mais do que repetir eufemicamente o que Karl Marx havia escrito em 1845, n' *A ideologia alemã*.⁴⁶

Os passos iniciais da radicalização filosófica alemã neste período tomavam como objetos principais de análise a religião e o Estado.⁴⁷ Dois dos tópicos principais trabalhados por Stirner para discutir a alienação e sujeição dos indivíduos. Destarte, a produção filosófica sobre a liberdade nesta época é gigantesca, devido ao Iluminismo e à Revolução Francesa (bem como outras revoluções) serem pautas frequentes no meio intelectual. Por isso escolhi apenas alguns filósofos por estarem entre os interlocutores contemporâneos de Stirner, seguindo o critério de proporcionar matizes de contraste ou de brilho em relação ao pensamento deste último e com o intuito de destacar a especificidade de seu conceito de liberdade. Além do mais, todos eles viveram, pelo menos boa parte de suas vidas, durante a primeira metade do século 19, no que conhecemos hoje por Alemanha.

Para fazer jus à maneira de filosofar de Stirner, que prefere contraposição a posição – isto é, a formulação de crítica a postulados alheios vem antes da apresentação de sua própria tese –, adotarei estratégia semelhante para construir estes primeiros diálogos. Exponho inicialmente o conceito de liberdade em determinado autor, para depois de cada

⁴⁵ HOBBSBAWM, Eric. **Como mudar o mundo**: Marx e o marxismo, 1840-2011. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 45-46.

⁴⁶ Marx escreve o seguinte: “É claro que na Alemanha, um país onde ocorre apenas um desenvolvimento histórico trivial, esses desenvolvimentos intelectuais, essas trivialidades glorificadas e ineficazes, servem naturalmente como substituto para a falta de desenvolvimento histórico”. MARX, Karl. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 29-30.

⁴⁷ Fabrício Monteiro nos informa, através de um texto de Engels, que a escolha em tratar da religião ou de temas abstratos devia-se a uma estratégia para escapar da censura na época. Cf. MONTEIRO, Fabrício Pinto. O materialismo no debate Feuerbach, Stirner e Marx: relevâncias para a história social contemporânea? **Revista de Teoria da História**, Goiânia, ano 2, n. 05, jun. 2011, p. 216.

um mostrar os contrapontos de Stirner e seu posicionamento sobre a liberdade, tentando ao mesmo tempo estabelecer conexões que nos permitam pensar a contemporaneidade.

a) Hegel e Stirner

Diferentemente de alguns filósofos de séculos anteriores, como Hobbes, Locke e Rousseau (os chamados “contratualistas”), o filósofo alemão Georg W. F. Hegel (1770-1831) não se coloca a questão do “estado de natureza”, pois não é seu interesse saber como a sociedade começou, simplesmente porque, para ele, todo indivíduo é social.⁴⁸ No pensamento de Hegel há uma importância crucial dada à universalidade, sob a qual estão inclusos os particulares e onde estes se realizam. O sujeito (me refiro a qualquer pessoa singular da espécie humana), também apresentado como “consciência-de-si”, se constitui em face do mundo humano, ou seja, em face dos objetos e dos outros sujeitos, outras “consciências-de-si”.⁴⁹ Através da experiência de contato com demais particulares, o sujeito se reconhece e conhece a noção da universalidade. Neste desdobramento dialético da “consciência-de-si”, feita objeto para si mesma, está presente o conceito de Espírito, figura⁵⁰ alta do movimento da consciência, segundo aponta Konder.⁵¹

⁴⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 18.

⁴⁹ Hegel escreve em *Fenomenologia do espírito*, de 1807: “De início, a consciência-de-si é ser-para-si, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu (sic); e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo”. Ibid., p. 28. Hans Klotz aponta que a consciência-de-si é sinônima a autoconsciência e se refere a um “eu-puro”, ou seja, está oposto a toda esfera de objetos. O pesquisador também nos informa que o termo “subjetividade” foi usado pela primeira vez na filosofia por Hegel. Porém, ele o usou para formular crítica a Locke e Hume, devido ao fato destes pretenderem explicar e calcular o mundo a partir do ponto de visto do sujeito (chamada “filosofia da subjetividade”). A crítica de Hegel dizia que o sujeito só pode ser compreendido de modo relacional, isto é, quando se fala em “sujeito” é subentendido que o mesmo está em relação a objetos, com um mundo ao qual pertence. Neste sentido, a “filosofia da subjetividade” criou uma abstração ao pensar o sujeito independente de sua relação com o mundo e que tampouco corresponde ao que somos para nós em nossa autoconsciência. Portanto, a operação filosófica requisita um princípio oni-abrangente e não finito (como é o sujeito). O Espírito virá constituir este princípio, o absoluto oni-abrangente. Seria este uma espécie de intersubjetividades que se realiza em comunidade na medida em que possibilita uma identidade normativa geral, bem como uma generalidade que é efetuada na vida das pessoas. KLOTZ, Hans Christian. Subjetividade no idealismo alemão. **Inquietude**, Goiânia, vol. 1, n. 1, jan/jun., 2010, passim.

⁵⁰ As outras figuras do movimento da consciência seriam: a certeza sensível do saber imediato; a percepção; o discernimento; a consciência de si; a razão. O Espírito conservaria o que há de positivo nas outras figuras. Cf. KONDER, Leandro. **Hegel**: a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 31.

⁵¹ Ibid., p. 30.

Para o que se propõe aqui, importa saber que a liberdade em Hegel está relacionada à objetivação e à universalidade. Os sujeitos individuais livres existem na sociedade sob a eticidade (idealização da ética universalizada) no âmbito das instituições: na família, na sociedade civil-burguesa e no Estado.⁵² Na dialética hegeliana há várias figuras da liberdade, mas só uma, a última, é plena: a que se realiza no Estado.

Enquanto os sujeitos estiverem inseridos apenas na família, eles possuem uma liberdade abstrata, porque ainda não foram atravessados pela ideia de individualidade. Mais adiante, na sociedade civil, o sujeito se encontra em face de uma liberdade negativa, atomista. Não obstante, Hegel descreve neste ponto o movimento importante em que a pessoa se dá um domínio exterior, uma propriedade, à sua liberdade para que ela exista como ideia. A propriedade é crucial para o conceito hegeliano de liberdade, porque será um meio através do qual a liberdade é conquistada na medida em que a subjetividade da pessoa alcança a objetividade se exteriorizando. Ou seja, a subjetividade pessoal se aliena para depois se objetivar. A propriedade é obtida por “apropriação corporal, por elaboração ou designação”.⁵³ Diante disso, se conclui que só pode ser livre aquele que tem propriedade (o proprietário), pois é capaz de se autodeterminar. No entanto, conforme Pérez Jaime e Amadeo, o filósofo explica que a propriedade é inerente a categoria de pessoa. Toda pessoa deve ser reconhecida como proprietária, segundo o direito abstrato. Entretanto, isso se dá em sociedade e Hegel desenvolve uma crítica, apontando os limites, desta liberdade entendida como “negativa” – tendo em vista que os indivíduos nesta situação estão distantes da ideia de universal e por isso seus interesses podem conflitar. Esta contradição só será resolvida no Estado, onde a liberdade é plena.⁵⁴ Escreve Hegel:

[...] para que o espírito objetivo, o conteúdo do direito deixem de ser concebidos através das correspondentes noções subjetivas, para que, por conseguinte, se deixe de conceber como puro dever-ser isto de o homem em si e para si não estar destinado a escravatura, é preciso reconhecer-se

⁵² KONDER, Leandro. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 62.

⁵³ Hegel explica que o meio correto é a elaboração, pois no trabalho o homem une sujeito e objeto, já que ele possui uma condição distinta dos outros animais por poder transformar a natureza. Assim, pode-se concluir que “a propriedade é a exteriorização do indivíduo através do trabalho e que o homem só pode chegar à liberdade por meio da propriedade”. Cf. PÉREZ JAIME, Bárbara; AMADEO, Javier. O conceito de liberdade nas teorias políticas de Kant, Hegel e Marx. In: BORON, Atilio A. (org.). **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Humanas; São Paulo: Depto. de Ciências Política – FFLCH – USP, 2006, p. 413.

⁵⁴ Ibid., p. 414.

que a ideia da liberdade só existe verdadeiramente na realidade do Estado (sic).⁵⁵

O Estado conseguiria conservar os elementos positivos da família e da sociedade civil e resolver as contradições que estas duas últimas instituições expressavam. De acordo com o historiador Pierre Rosanvallon, a sociedade civil de Hegel retoma o conceito de “nação” em Adam Smith e vê nela um produto da economia moderna, não mais confundida com a civilização do pós-estado primitivo. Ela é constituída pelo sistema sócio-econômico no qual, através da troca e da divisão do trabalho, os indivíduos satisfazem suas necessidades e as dos outros indivíduos. Esta base de reciprocidade, ainda indireta na sociedade civil, acompanha o princípio de universalidade segundo o qual visaria abolir as distinções de raça, credo, ordens e fronteiras geográficas que separam os homens.⁵⁶

Entretanto, Hegel localiza os limites e contradições da sociedade civil que coincide, neste caso, com a sociedade de mercado. Ele compreende que a divisão do trabalho gera não só riqueza social, mas também alienação como efeito sobre classe dos trabalhadores.⁵⁷ Além disso, provoca desigualdade crescente entre as classes. Por isso a sociedade civil é levada para além dela por suas próprias contradições que impedem a realização plena da universalidade. A saída para remediar os problemas causados pelo mercado será, assim, o Estado, como expressão da vontade universal⁵⁸ e realização da liberdade.

Ademais, a nível individual, para Hegel não é livre quem age arbitrariamente. Também não é livre quem age conforme seus desejos ou instintos. Liberdade trata-se de uma “adequação” do particular ao geral. Já o arbítrio expõe a contradição entre indivíduo isolado e comunidade sem a qual ele pode existir. Por isso, “no Estado a liberdade se faz objetiva e se realiza positivamente, sendo este o terreno da intersubjetividade, e não o mero arbítrio individual” – salientam Pérez Jaime e Amadeo.⁵⁹ Em oposição ao desejo irracional,

⁵⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 57.

⁵⁶ Cf. ROSANVALLON, Pierre. **O liberalismo econômico**: história da ideia de mercado. Tradução de Antônio P. Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 192-193.

⁵⁷ Assim Hegel escreve: “Com a universalização da solidariedade entre os homens, com o acerto entre as técnicas que permitem satisfazê-las, é certo o aumento da acumulação das riquezas, pois essa dupla universalidade produz os maiores ganhos; mas certo é que também aumentam a especialização e a limitação do trabalho particular e, portanto, a dependência e o abandono das classes ligadas a esse trabalho, bem como a incapacidade para sentir e exercer outras faculdades, sobretudo as que se referem às vantagens espirituais da sociedade civil”. HEGEL, op. cit., p. 208.

⁵⁸ ROSANVALLON, op. cit., p. 205.

⁵⁹ PÉREZ JAIME, Bárbara; AMADEO, Javier. O conceito de liberdade nas teorias políticas de Kant, Hegel e Marx. In: BORON, Atilio A. (org.). **Filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. Buenos Aires:

Hegel coloca positivamente a vontade racional. Deste modo, a vontade só é livre quando se autodetermina e pela razão é governada.

Por enfatizar o caráter relacional da liberdade, Hegel dá destaque ao direito como articulador central da totalidade. Levando-se em consideração os fatores históricos, Hegel diz ser preferível não estabelecer uma descrição geral do direito, mas percebê-lo como elemento condicionado de uma totalidade, porque é no conjunto que tais configurações adquirem “significado e justificação”. É preciso correlacionar suas regras a outras determinações que “constituem o caráter de um povo e de sua época”. Reforçando a ideia de universalidade, o autor escreve:

O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo.⁶⁰

Por outro lado, e em sentido de inadequação ao direito, a vontade não orientada pela razão, ainda que seja também um tipo de liberdade, é perniciosa à universalidade. A vontade contém a reflexão do eu sobre si mesmo; todo o conteúdo fornecido e determinado pela natureza, carência, desejos, instintos; e o puro pensamento de si mesmo. Este último aspecto da vontade trata-se da possibilidade de abstrair-se de toda a determinação que um indivíduo encontra-se situado, de toda a restrição.⁶¹ Esta é chamada por Hegel de “liberdade negativa” ou “liberdade do intelecto” e recebe uma longa crítica. Para ele, trata-se da liberdade do vazio. Porém, caso esta se volte para ação, na política ou na religião é pior ainda: constitui o fanatismo – segundo o qual pretende a “destruição de toda a ordem social existente, a excomunhão de todo indivíduo suspeito de querer uma ordem, o aniquilamento de tudo o que se apresente como organização”. Isso porque tal liberdade tem existência na destruição, ela é um movimento de subtração e de desordem. E por mais que alguns de seus defensores digam almejar um estado positivo de igualdade universal, esse discurso não passa de uma contradição com sua realidade, pois esta não está adequada a tal objetivo, já que sua condição de existir é negar a determinação e a especificação.⁶²

CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Humanas; São Paulo: Depto. de Ciências Política – FFLCH – USP, 2006, p. 416.

⁶⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 12.

⁶¹ Ibid., p. 13-14.

⁶² Ibid., p. 14.

Sob um ângulo abstrato das preposições filosóficas, pode parecer que a condenação de Hegel sobre a liberdade, a qual ele intitula de “negativa”, não é outra coisa senão fruto do reacionarismo político do filósofo. E talvez até seja isso mesmo. Porém, relacionando o que Hegel escreve a determinados acontecimentos da época, podemos, senão endossar, pelo menos, compreender seus argumentos. A Revolução Francesa, de 1789, encontrou inicialmente muitos apoiadores na Alemanha.⁶³ Kant, Hegel, Forster, Görres e tantos outros intelectuais saudaram a Revolução. Uns até chegaram a solicitar a anexação de toda a margem esquerda do rio Reno à França. Vista de início como uma luta política justa para extirpar a arbitrariedade e fundar a soberania da lei, a Revolução Francesa é rechaçada quando notícias sobre violências, sobretudo as da Fase do Terror, chegam ao outro lado do rio.⁶⁴ Então teria a ver a crítica hegeliana à liberdade com algum medo de que os alemães promovessem algo semelhante ao (sangrento) governo dos jacobinos? Pode ser que sim.

Além desta relação, é possível estabelecer outra. A defesa incontornável, para Hegel, de que o particular não pode agir em inadequação ao universal, como no caso do indivíduo ir contra a sociedade, coincide com a tentativa política da época em unir as federações alemãs e formar um grande Estado. A invasão das tropas francesas de Napoleão (após ser recebida com aprovação por parte dos alemães) não tardou muito para provocar a necessidade dos particulares se unirem para expulsar de suas terras o estrangeiro, tendo em vista que os franceses não queriam outra coisa senão dominar e explorar. Com o objetivo de unidade, os homens de Estado na Prússia pretendiam “ressuscitar na nação o espírito militar”. A Universidade de Berlim, dirigida pelo historiador Wilhelm von Humboldt, “era encarregada de difundir entre a juventude o patriotismo e o orgulho nacional” (e promover a *bildung*). É de Berlim também que “Fichte endereça seus ‘Discursos à nação alemã’” e que o pastor e filósofo Friedrich Schleiermacher (futuro professor de Stirner) “ensina o sacrifício livremente consentido do indivíduo à coletividade”.⁶⁵ Sob esta linha de raciocínio, Hegel era (mais um) filho do “espírito da época”.

⁶³ Aliás, difícil nomear por “Alemanha” o punhado de Estados, principados e cidades livres que se situavam a oeste da Rússia, a leste da França e a noroeste da Hungria. Não havia ainda “nação alemã”. Em se tratando da língua, só para citar um exemplo, boa parte dos prussianos não falava o alemão, por outro lado, muitos fora desta circunscrição geográfica o falavam, informa o historiador Martin Kitchen. Cf. KITCHEN, Martin. **História da Alemanha moderna**: de 1800 aos dias de hoje. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 30.

⁶⁴ DROZ, Jacques. **História da Alemanha**. Tradução de José Luís C. Monteiro. Portugal: Publicações Europa-América, 1999, p. 17.

⁶⁵ Ibid., p. 25.

A unificação dos Estados germânicos ainda não havia sido concretizada até o período de produção da obra stirneriana. Essa só viria acontecer em 1871 com proclamação de Guilherme I como imperador.⁶⁶ Stirner, em tom muitas vezes de chacota, se colocará contra os pressupostos daqueles que advogavam em favor de tal unificação, obviamente em função de sua defesa da descentralização e da singularidade. Assim escreve:

Pedir aos 38 Estados alemães que ajam como *uma nação* só pode ser comparado ao desejo insensato de que 38 enxames, guiados por 38 abelhas-mestras, se juntem e formem um único enxame. *Abelhas* são todas elas; no entanto quem se une e se pode unir não são as abelhas enquanto abelhas, mas apenas as abelhas *súditas*, ligadas às rainhas que *dominam*. As abelhas, como os povos, não têm vontade, ambos são guiados pelo *instinto* da rainha.⁶⁷

E continua a atacar o argumento em favor da união que se justifica através da generalidade “abstrata” referente à nação:

Se se lembrasse às abelhas seu ser-abelha, qualidade à luz da qual todas são iguais, estaria se fazendo o mesmo que agora se faz de forma tão intempestiva ao lembrar aos alemães sua germanidade. A germanidade tem paralelos com o ser-abelha pelo fato de que a ambos é inerente a necessidade da divisão e da separação, sem que isso os leve à separação definitiva, em que a separação encontraria seu fim em sua própria realização: falo aqui da separação do homem em relação ao homem. A germanidade divide-se, é certo, em vários povos e estirpes, ou seja, colméias, mas o indivíduo que possui essa qualidade de ser alemão é ainda tão impotente como a abelha isolada. E apesar disso só os indivíduos isolados podem se unir em associações, e todas as alianças e uniões de povos são combinações mecânicas porque aqueles que se associam, pelo menos se forem os “povos”, *não têm vontade*. Só a última separação acaba com a própria separação e se transforma em associação.⁶⁸

Neste último trecho Stirner apresenta uma premissa essencial de sua filosofia: a diferenciação entre povo/sociedade/Estado e associação – somente a última é voluntária e não aliena a individualidade. E, mais do que isso, para haver uma associação conforme os interesses próprios do indivíduo seria preciso uma completa distinção entre os mesmos. Isto é, a união deve prescindir de qualquer generalidade que costumeiramente existe para instituir as partes, torná-las iguais e garantir o laço que as une. Sendo assim, enquanto os “nacionalistas” se esforçam para construir uma união abstrata e sem vida à maneira das

⁶⁶ Antes imperador apenas da Prússia, passa então a governar toda a Alemanha.

⁶⁷ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 296.

⁶⁸ Ibid., p. 296-297, grifos do autor.

abelhas, os “eus” lutarão para se unirem segundo a associação. “Os reacionários”, diz Stirner, “gostariam de fazer emergir da terra um povo, uma nação”; enquanto “os eus próprios só vêm a si mesmos”, querem libertar o que é individual e cheio de vida da “tralha das generalidades” e da superstição da “fraternidade”.⁶⁹ No próximo capítulo, voltarei a tratar da questão sobre a associação a partir da total diferença.

Se este trabalho se dispusesse a identificar e descrever todas as críticas de Stirner a Hegel, bem como o que o primeiro repete e atualiza do segundo, levaria o leitor a se perder num labirinto. Outros pesquisadores já realizaram estudos que comparam, distanciam e aproximam os dois autores de modo que jamais eu conseguiria.⁷⁰ Por isso vou centralizar as críticas a Hegel, através das quais Stirner constrói suas proposições sobre a liberdade, em dois vetores que se entrecruzam e se condensam: o espírito e o Estado liberal.

Stirner aponta que o cristianismo (a religião) ou, melhor dizendo, os “modernos” quiseram libertar os homens das determinações naturais, dos desejos, dos instintos, dos impulsos, os quais (como dito antes) constituíam as características dos homens antigos. No entanto, os “modernos” nada mais fizeram senão tornar os homens escravos do espírito. Ao cabo deste processo, os “modernos” concluíram que não há problema algum em ter desejos desde que estes não lhe dominem, desde que não se tornem fixos e indomáveis. De igual forma, o filósofo do egoísmo assinala: ter espírito⁷¹ não é em si um problema, o problema é ser tomado e dominado por este, por deixar que o mesmo se torne algo fixo e sagrado. Se os “modernos” concordassem em absoluto com esta formulação, então seria possível promover a dissolução do espírito de quem nos tornamos prisioneiros. Escreve o autor:

Não poderíamos exigir também que [além do desejo] não fosse o espírito ou a representação a ideia a nos determinar, que eles não deveriam se tornar fixos e intocáveis ou “sagrados”? Se assim fosse, estaria aberto o caminho para a dissolução do espírito, para a dissolução de todos os

⁶⁹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 297, grifos do autor.

⁷⁰ Indico alguns aqui: cf. KOCH, Andrew. Max Stirner: the last hegelian or the first poststructuralist? **Anarchist Studies**, Cambridge, n. 5, p. 95-107, 1997. Cf. OTÊNIO, Erinson. **Subjetividade e dominação**: a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna. 2008. 158 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Cf. SILVA, Sabina Maura. **A fenomenologia do egoísmo**: Max Stirner e a crítica marxiana. 1999. 182 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999. Cf. SOARES, Breno Dutra Serafim. **A relação entre senhores e escravos em Max Stirner e Friedrich Nietzsche**. 2011. 60 f. TCC (Graduação) – Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2011.

⁷¹ Stirner explica que espírito neste caso inclui as representações, os pensamentos, as ideias, a fé, etc.

pensamentos ou representações. E tal como antes se dizia que podemos ter desejos, mas os desejos não nos devem ter, agora se diria: podemos ter espírito, mas o espírito não deve ter a nós.⁷²

Mas, ao contrário disso, o que os liberais querem atualmente, acrescenta Stirner, é a “liberdade do espírito”. Não a liberdade real e individual. Os liberais, incluindo Hegel, desejam a liberdade do espírito da moralidade, da legalidade ou das leis,⁷³ da devoção do temor a Deus, etc. Querem que o espírito seja o senhor absoluto. Sua luta em nada difere dos antiliberais. A celeuma entre estes só tem motivo porque os liberais pretendem sozinhos ter a palavra. Mas quanto a isso, adverte, diante desta agitação toda podemos nos tranquilizar porque “as feras da história comerão umas às outras como as da natureza; e seus cadáveres que apodrecerão vão adubar o terreno para... nossos frutos”.⁷⁴

Para Stirner a liberdade individual só pode existir quando o espírito não for livre, mas “apropriado”. Na cidadania o “homem” tornou-se espírito. Isso porque os “modernos” precisavam de um corpo para alocar os espectros, fantasmas, aparências e essências. Neste caso se respeita o que há de “homem” em cada indivíduo (por exemplo, através da possessão do “espírito do povo”), coisa que não existia entre os antigos. Assim, como aponta Cruz, através da singularidade do próprio, isto é, do modo de individualidade do “único”, Stirner propõe a dissolução do espectro sacralizado chamado “homem” e a substituição da sociedade pela associação (*Verein*).⁷⁵

Não bastasse isso, não é só no homem que o espírito se habitou. “Há espectros em todo o canto!”, escreve o filósofo.⁷⁶ Os espectros são produções do espírito que, segundo Stirner, criou um mundo a parte, espiritual, cheio de ideias e de fantasias, similar a realidade inventada pelo louco.⁷⁷ É interessante observar que enquanto Hegel faz uma crítica à liberdade abstraída como fanatismo, Stirner diz ser fanatismo o processo em que um determinado indivíduo se agarra em uma ideia-fixa.

O que é, afinal, uma “ideia-fixa”? É uma ideia à qual uma pessoa se subjugou. Se reconhecerdes nessa ideia fixa um sinal de loucura, meteis o

⁷² STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 83.

⁷³ Hegel faz referências elogiosas a Montesquieu logo no início de sua obra *Princípios da filosofia do direito*.

⁷⁴ STIRNER, op. cit., p. 85.

⁷⁵ CRUZ, Hilton Leal da. **A dessacralização da cultura em Max Stirner**. 2011. 125 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, p. 11.

⁷⁶ STIRNER, op. cit., p. 37.

⁷⁷ Ibid., p. 40.

escravo dela em um manicômio. Porém não serão também “ideias-fixas” a verdade da fé de que não se duvida, a majestade – por exemplo, do povo – em que não se pode tocar (e quem o fizer comete crime de lesa-majestade), a virtude contra a qual o censor não deixará passar nem uma palavra para que a moralidade permaneça intacta? E não será toda conversa fiada – por exemplo, da maior parte dos jornais –, o blábláblá dos alienados que sofrem das ideias fixas da moralidade, legalidade, cristandade etc., e só andam por aí em liberdade porque o manicômio aonde vão parar ocupa muito espaço? Toque-se na ideia fixa de um desses alienados, e quem o fizer terá imediatamente de se precaver contra a resposta traiçoeira desses loucos.⁷⁸

“Ideia-fixa” era inicialmente o termo usado para designar uma determinada doença mental, comum na época, da qual a mãe de Stirner foi acometida por volta de 1834. A patologia de Sophia Eleonora, mãe do filósofo, acarretou inclusive problemas para Stirner quando este precisou realizar, no mesmo ano, exames que o habilitariam a lecionar, mas teve que cuidar de sua progenitora.⁷⁹ Nos escritos do autor “ideia-fixa” passa a significar valores tornados irrefutáveis, como a defesa da moralidade e, sobretudo, a luta pela fé no Estado. O filósofo assevera que só é livre quem se livra destas “ideias”.

Ao abordar os três liberalismos (político, social e humano), Stirner explica como se deu a formação do Estado burguês. Em resumo, a burguesia se insurgiu contra as especificações que tornavam os homens desiguais durante o regime da monarquia feudal. Neste, o indivíduo comum não se relacionava diretamente com o Estado, mas só através de suas corporações, guildas e associações. O movimento de criação do Estado constitucional é semelhante ao movimento da reforma religiosa a respeito da abolição da intermediação. Com o objetivo de que todos fossem livres e iguais, se criou o Estado, ideal supremo em que todos aspiram servir como “bons cidadãos”. O filósofo até vê com bons olhos o fim do regime político feudal, no entanto, não deixa de criticar o fato de, naquele momento, o Estado tomar conta de tudo e ter sido sacralizado. Em sua época, os homens procuravam sempre uma forma (mais) perfeita de Estado e todos os objetivos políticos, éticos e morais eram encaminhados em prol de uma ideia de “bem comum”.⁸⁰

No processo de revolução para a criação do Estado constitucional, se pensou que todos não seriam mais súditos, mas proprietários e teriam suas propriedades respeitadas, resguardadas dos mandos do soberano. Entretanto, o que “aconteceu foi que, em vez do

⁷⁸ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 58-59.

⁷⁹ MACKAY, John Henry. **Max Stirner: his life and his work**. Translated from the third german edition by Hubert Kennedy. Concord-CA/USA: Peremptory Publications, 2005, p. 43.

⁸⁰ STIRNER, op. cit., p. 130.

governo, em vez do príncipe, a nação se tornou proprietária e senhora”.⁸¹ O ideal passaria a ser não a liberdade de cada um, mas a liberdade do “povo”, do povo livre. Ideia bastante abstrata para Stirner. Quando, em 1789, Mirabeau disse que quem tem o poder é povo e que ele é a fonte de todo o direito, estava encerrada a confusão. Pois o processo de revolução não seria mais do que uma simples troca de senhores. Em nome do povo quem governa é a burguesia. E a burguesia é a aristocracia do mérito e diz quem deve ser recompensado: quem serve ao Estado burguês! Quer dizer, só merece a liberdade quem for servidor do Estado. Segundo tal ideia só é livre quem é servidor. Assim escreve Stirner, condensando numa passagem boa parte da energia de sua crítica:

Mas se os indivíduos de mérito são vistos como livres (pois ao burguês amante do conforto e ao fiel funcionário nada lhes falta daquela liberdade a que seu coração aspira), por outro lado os “servidores” são... os livres! O servidor obediente é o homem livre! Que contradição mais chapada! E, no entanto, é esse o sentimento da burguesia, e seu poeta, Goethe, e seu filósofo, Hegel, bem souberam glorificar a dependência do sujeito em relação ao objeto, a obediência ao mundo objetivo. Só quem serve uma causa e “se lhe entrega de corpo e alma” poderá alcançar a verdadeira liberdade. E essa causa, era, para as cabeças pensantes... a *razão*, essa mesma que, como o Estado e a Igreja, fornece as leis universais e agrilhoa o indivíduo com a *ideia de humanidade*.⁸²

Sendo assim, a liberdade para Hegel e do liberalismo político, de acordo com Stirner, é a liberdade do Estado, a quem o indivíduo (o cidadão) deve ser submisso. A liberdade política burguesa é uma liberdade só em relação aos intermediários, semelhante à crítica luterana contra os sacerdotes da Igreja Católica no século 16. Isto é, se refere à independência em relação ao pessoal. O representante do Estado, até mesmo o príncipe constitucional, não pode atacar pessoalmente o cidadão e não pode agir conforme seus arbítrios particulares, da maneira como poderia agir o soberano.⁸³ Isso se deve especialmente porque a burguesia luta contra toda a ordem pessoal, sendo um sonho seu encontrar um soberano impessoal, para que os cidadãos obedeçam, assim, a uma causa, em vez de se submeterem a uma pessoa. Entretanto, esta batalha pouco ou nada adianta para Stirner, que vê sua liberdade subjugada diante de tantas coisas que possuem mais valor. Pelo que defendem liberais como Hegel, as liberdades do Estado, da religião, da

⁸¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 132.

⁸² Ibid., p. 137, grifos do autor.

⁸³ Ibid., p. 141.

consciência moral são para o indivíduo a escravidão.⁸⁴ Em resumo, revolução religiosa: todos são iguais perante Deus; Deus manda em todos de maneira indistinta. Revolução burguesa: todos são iguais perante o Estado; o Estado manda em todos de maneira igual.

Um exemplo disso é o fato dos liberais atacarem outros quando estes atentam contra suas liberdades pessoais ou quando gritam contra a censura da imprensa, porém, por outro lado, respeitam as “leis da imprensa”.⁸⁵ E isso não faz o menor sentido na concepção de liberdade de Stirner que, como venho apresentando, é extremamente radical e não aceita ordem alguma senão a que vem do próprio indivíduo. Engels fará uma observação a respeito de Stirner, dizendo que, enquanto seus companheiros de discussões filosóficas bradavam no bar: “abaixo os reis!”, ele falará ao cabo: “abaixo também às leis!”

b) Stirner se opõe ao “liberalismo humano” de Bauer

Posto o contraponto ao liberalismo político, apresento agora, mais brevemente, a crítica que Stirner direciona ao “liberalismo humano ou crítico”, do qual os irmãos Bruno Bauer (1809-1882) e Edgar Bauer (1820-1886) seriam então alguns dos representantes.⁸⁶ A importância da crítica stirneriana ao liberalismo humano ou “humanismo” (às vezes o autor descreve este também como “socialismo humanista”) se dá na medida em que ele constrói, em confronto e oposição, a noção de egoísmo e seu enaltecimento.

Stirner aponta que esse é o liberalismo mais avançado de sua época, mas que está, como todo saber “moderno”, impregnado de religião, de sabedoria divina. É intitulado liberalismo humano em razão de ser relativo ao “homem”, contudo, é um homem abstrato e espectral. De acordo com Stirner, Edgar e Bruno Bauer dizem que tanto o burguês, sujeito do liberalismo político, quanto o trabalhador, sujeito do liberalismo social, são

⁸⁴ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 140.

⁸⁵ Sobre o assunto, o filósofo escreve inicialmente que: “A liberdade da imprensa, entre outras, é uma destas liberdades do liberalismo, que só combate a violência da censura porque vê nela a arbitrariedade pessoal, mas se mostra complacente com as ‘leis da imprensa’ que tiranizam aquela liberdade. Ou seja: os liberais burgueses querem a liberdade de expressão *para si* porque, como eles próprios são *legalistas*, não cairão com seus escritos sob a alçada da lei. Só o que é liberal, isto é, legal(ista), deve poder ser impresso; nos outros casos, as ‘leis de imprensa’ ameaçam com punições próprias. Sentindo-se a liberdade pessoal assegurada, nem se repara que, continuam por esse trilho, se instala a mais gritante falta de liberdade. Porque da *ordens* já nos livramos, e ‘ninguém nos dará ordens’, mas ficamos muito mais submetidos à força da... lei. E assim se é escravizado de todas as maneiras e da maneira mais legal”. Ibid., p. 142, grifos do autor.

⁸⁶ Ibid., p. 161.

egoístas. O burguês usa o Estado e o trabalhador usará a sociedade para fins egoístas.⁸⁷ Estes dois sujeitos querem somente satisfazer seus interesses próprios na qualidade de burgueses ou de trabalhadores. Escreve o filósofo:

A consciência humanitária despreza tanto a consciência do burguês como a do trabalhador: porque o burguês fica apenas “indignado” com os vagabundos (todos aqueles que não têm uma “ocupação definida”) e sua “imoralidade”; o trabalhador “irrita-se” com o *preguiçoso* (“madraço”) e seus princípios “imorais”, porque são parasitários e associais. Contra isso, o humanista responde: A instabilidade de tantos é um produto teu, filisteu!⁸⁸

Defendendo, assim, a ideia de generalidade, Bauer afirma que é necessário se desprender de tais rótulos, de tais identidades, de tais “propriedades privadas”. É preciso se despir de tudo o que é específico e particular, para ser, enfim, “homem”.⁸⁹ Segundo seu raciocínio, para haver finalmente liberdade, não se pode ser judeu e homem ao mesmo tempo, mas apenas homem. Seria tal generalidade que nos une. A ideia do ser genérico também está contida no pensamento de Marx, porém, neste último ela se realiza através de um exercício material e sofisticado, enquanto em Bauer ela se resolve ao plano da consciência, no âmbito cultural.

Para Stirner, tanto Bauer quanto Feuerbach querem fazer da teologia uma antropologia. Isso significa apenas retirar Deus do centro (do saber, da moral, da política) e colocar em seu lugar o homem do “humanismo” (liberalismo humano). Escreve Stirner:

[...] julgou-se que um processo tinha chegado ao fim quando a obra das Luzes, a superação de Deus, foi levada a uma vitória final em nossos dias. Não se reparou que o homem tinha matado o deus para se tornar o “único deus nas alturas”. O *além fora de nós*, aliás, foi varrido, e com isso se consumou a grande tarefa das Luzes. Mas o *além em nós* se tornou um novo céu e apela para nós no sentido de novo assalto aos céus: o deus teve que dar lugar, não a nós, mas... ao homem.⁹⁰

Este processo desencadeou meramente uma transformação da religião cristã:

A religião humana é apenas a última metamorfose da religião cristã. Pois o liberalismo é religião, uma vez que separa de mim minha essência para a colocar acima de mim, porque eleva “o homem” na mesma medida em qualquer religião o faz com seu deus ou seus ídolos, porque faz do que é

⁸⁷ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 162.

⁸⁸ Ibid., p. 162-163, grifos do autor.

⁸⁹ Ibid., loc. cit.

⁹⁰ Ibid., p. 199, grifos do autor.

meu algo de transcendente, porque transforma o que é meu, minhas qualidades e minha propriedade em algo de estranho – concretamente, uma “essência”; em suma, porque faz de mim um entre muitos homens, e com isso me atribui uma “vocação”. Mas também, formalmente, o liberalismo apresenta-se como religião, ao exigir para este ser supremo, o homem, uma profissão de fé, “uma fé que finalmente demonstrará seu zelo ardente, um zelo que será insuperável” [estas últimas aspas registram as palavras de Bruno Bauer em *A questão judaica* citadas por Stirner].⁹¹

Neste sentido, Bauer deseja defender ao extremo a liberdade do homem (no sentido negativo de independência), contudo, para Stirner, a ideia de homem não é nada mais do que uma “roupa” que se veste.⁹² Ainda que defendam o completo desinteresse no nível material, para suprimir o egoísmo, os irmãos Bauer expõem que o homem deve, sim, se interessar por algo: pela humanidade e pela liberdade. Porém, para Stirner estes são interesses abstratos ou teóricos, e que não estão de acordo com a materialidade de cada um. Com efeito, o que vale para Stirner são os interesses próprios, haja vista que são únicos e individuais. Já o homem, este é uma ideia, um universal que não serve aos propósitos de sua concepção de liberdade do indivíduo. A liberdade em Stirner só vale na medida em que permite ao “único” realizar seus interesses, ela é tão somente condição para agir. Neste sentido, ele volta a criticar a chamada “religião da liberdade” (uma “ideia-fixa”) que, em Bauer, estaria ligada a uma “boa causa” e ao fato dos homens promoverem a libertação dos demais, daqueles que estariam acorrentados. Stirner discorda com veemência deste ponto, dizendo que apenas o próprio indivíduo pode realizar sua libertação e se fazer livre. A liberdade deve ser conquistada, nunca outorgada.

A proposta de liberdade da filosofia baueriana também atenta contra a noção de propriedade, cara a Stirner.⁹³ Bauer quer que o indivíduo seja “miserável”, totalmente despido de interesses a não ser pelos valores de humanidade e de liberdade. No entanto, esquece, diz Stirner, de retirar o último resquício de estranheza, o “homem”, este espectro que acabou de ser descoberto. Então o filósofo do egoísmo aponta que vai se libertar (também) deste último resquício para não ser miserável, isto é, não ser aquele que tem

⁹¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 227.

⁹² Ibid., p. 165.

⁹³ Abordo a propriedade para Stirner de maneira mais detida no próximo capítulo, mas agora vale ressaltar que a noção de propriedade extrapola os bens materiais. Tudo o que é específico é uma propriedade. Numa passagem, ele escreve: “Os socialistas, ao quererem abolir também a *propriedade* (*Eigentum*), não repararam que esta assegura sua sobrevivência naquilo que tem *caráter ou singularidade próprios* (*Eigenheit*). Serão propriedade apenas o dinheiro e os haveres, ou será cada opinião (*Meinung*) uma coisa minha (*ein Mein*), própria?” Ibid., p. 167, grifos do autor.

muito pouco. Deixando esta condição, o “único” será, pois, “nada”. É o nada libertador-criador para Stirner, pelo motivo de ser o nada a partir do qual tudo ele cria.⁹⁴

Além de Stirner, outros autores alemães do século 19 farão críticas a Hegel e Bauer. Entre os mais importantes está Marx, sobre quem passo a escrever a respeito do conceito de liberdade em seu pensamento de juventude e o contraponto de Stirner a este.

c) Marx e Stirner

O primeiro trabalho filosófico conhecido de Karl Heinrich Marx (1818-1883) é a sua tese de doutoramento, de 1841, intitulada *Diferença da filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro*. Seguindo inspiração de Hegel, Marx investiga em filósofos da Antiguidade grega a questão do relacionamento dialético entre libertação do homem e conhecimento da natureza. Diferentemente de Hegel (e também de Stirner), Marx não acredita que o ceticismo foi mais importante para a história do conhecimento do que o epicurismo e o estoicismo, baseado no argumento de que o propósito de libertar os homens dos deuses surgiu inicialmente com os últimos. Neste exercício, Marx vai dizer que enquanto “Demócrito reduz o mundo sensível a aparência subjetiva, Epicuro faz dele um fenômeno objetivo ao não converter suas qualidades sensíveis a simples objetos da opinião”.⁹⁵ Ou seja, há uma realidade apreensível por meio da filosofia, insubordinada à aleatoriedade das opiniões de cada um, que, não obstante, constitui uma totalidade. Ademais, a conquista da liberdade, aqui no sentido de independência à natureza (que atemorizava a consciência dos antigos), passa pela filosofia, pelo pensar e pelo uso do discurso racionalmente elaborado (*logos*). É percebendo que a natureza possui uma lógica em si mesma que a razão consciente se apodera dela. Desde esse estudo a “verdadeira” liberdade para Marx, similar a Hegel, será universal. Haverá deste modo uma relação intrínseca entre liberdade e universalidade. Tal relação se inicia com a “ponte de conhecimento” (unidade) construída entre sujeito (homem) e natureza (objeto) na efetivação da ataraxia.

⁹⁴ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 181-182.

⁹⁵ GUEDES, Olegna de Souza. A liberdade em obras do jovem Marx: referências para reflexões sobre ética. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 155-163, jul./dez. 2011, p. 137.

Dois anos depois, em 1843, Marx escreve *Crítica a filosofia do direito de Hegel*. Nesta obra ele passa a marcar suas diferenças (e também concordâncias) tanto com o autor estudado quanto com o círculo dos chamados “jovens hegelianos” (dos quais Stirner fazia parte e que, neste momento, tem em Bruno Bauer a principal figura criticada por Marx).⁹⁶ É possível dizer que nesta obra a principal crítica de Marx a Hegel se refira à irresolução da contradição entre necessidade e liberdade que, para o último, seria uma relação universal que institui/constitui o Estado. Enquanto Hegel coloca o Estado como base e fim último da sociedade civil (e também da família – instituições que só existiriam devido à ideia de Estado), enxergando separação e oposição entre estes e que seriam resolvidas na monarquia constitucional, Marx aponta que é o contrário. A sociedade civil (e a família) é, para o último, a base do Estado e ela que o realiza.⁹⁷

Tal como Hegel, a liberdade em Marx se refere a uma possibilidade de realizar algo, de ter direitos e deveres, oportunidades e limites.⁹⁸ Porém, enquanto para Hegel a relação do particular com o universal, bem como a de deliberação, se encontra no poder soberano, a saber, no monarca constitucional que representa a soberania do Estado, Marx discorda.⁹⁹ Esta discordância vai ao encontro da crítica que Stirner apontaria mais adiante sobre o liberalismo: o desejo de encontrar um soberano que seja impessoal e que possa governar a partir de suas ações através das quais os anseios da totalidade seriam expressos. Para Marx, que foca a ação dos sujeitos e não a “ideia”, o uno (da determinação natural do Estado) só tem verdade em muitos unos (da família, da sociedade civil, das pessoas em geral).¹⁰⁰ Seguindo esta linha de raciocínio, Marx, ainda nesta obra, vai dizer que a democracia efetiva somente poderia existir com a dissolução do Estado político, a partir da consideração de que este aliena a participação direta das massas. A universalidade (ou totalidade), bem como a liberdade, passa a ter sua realização e objetivação na sociedade civil, e não mais no Estado como em Hegel. Pois, na lógica materialista, o povo é o concreto e o Estado um abstrato.

⁹⁶ Neste trabalho Marx passa a chamar a filosofia de Hegel de “dogmatismo especulativo” e a dos jovens hegelianos, sobretudo a Bruno Bauer, de “erro dogmático oposto” ou “crítica vulgar”.

⁹⁷ Hegel, segundo Marx, expõe que a família, a pessoa moral, a comunidade, a sociedade só possuem personalidade como momento abstrato. Por mais empírica que esta pareça, a verdade de sua existência não é concluída até que o Estado como totalidade faça com que o conceito alcance realidade conforme sua verdade.

⁹⁸ MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 27.

⁹⁹ Ibid., p. 45.

¹⁰⁰ Marx usa a religião como exemplo. Não é a religião que cria o homem, nem a constituição que cria o povo, mas povo e homem que criam religião e constituição. Cf. Ibid., p. 47.

O processo de radicalização política do pensamento marxiano se dá muito em função da luta contra o Estado monárquico prussiano, que empreendia, neste período, uma rígida censura sobre a imprensa local. Marx era um dos intelectuais que mais sofriam com a política censora de Frederico Guilherme IV. Mas a verdade é que desde seu nascimento, em 1818, o governo prussiano interferia de maneira significativa na vida de sua família. A região em que moravam, onde se situava a cidade de Trêves, havia sido ocupada pela França desde 1798. Quatro anos antes de Marx nascer, a derrota de Napoleão representou a dominação da Prússia, que anexou a região próxima ao Reno onde estava Trêves. O rei Frederico Guilherme III, além de reacionário, era antifrancês e antisemita; e, como se sabe, o pai de Marx era um advogado judeu, que, inclusive, mudou seu primeiro nome para evitar perseguições. Muito tempo depois, as intenções de Marx em ocupar uma cátedra na Universidade de Bonn, onde Bruno Bauer lecionava, foram frustradas. Isto porque a morte de Frederico III, em 1840, fez ascender ao trono seu filho, ainda mais conservador. A partir de então a filosofia hegeliana ficou malvista e os hegelianos de esquerda passaram a ser perseguidos. Em vez de Marx conseguir o emprego de professor universitário, foi Bruno Bauer que perdeu o mesmo posto.¹⁰¹ Diante da impossibilidade de transmitir suas ideias nas aulas, Marx resolveu publicá-las em jornais. No primeiro em que tentou, nos *Anais Alemães*, foi censurado. Por sorte quem o dirigia era seu amigo Arnold Hüge, que enviou seu trabalho para a *Gazeta Renana (Rheinische Zeitung)*. O escrito de Marx, que tratava justamente de liberdade de imprensa, fez tanto sucesso que tempos depois ele foi morar na sede do jornal, Colônia, e se tornou seu diretor. Contudo, essa boa situação durou pouco tempo. Logo após uma publicação de Marx contra o absolutismo russo, no início de 1843, o czar pressionou o governo prussiano até Frederico IV mandar fechar o jornal.¹⁰²

No final deste mesmo ano, Marx publica nos *Anais Franco-Alemães*¹⁰³ o ensaio *Introdução a Crítica a filosofia do direito de Hegel*. Este texto mostra a transição do pensamento marxiano num curto período. Marx passa da apologia a “verdadeira democracia”, no sentido similar ao de Rousseau e contra o Estado da monarquia constitucional caro a Hegel, à emancipação humana, posteriormente identificada ao

¹⁰¹ Bruno Bauer foi demitido da Universidade de Bonn após publicar o artigo “A trombeta do Juízo Final contra Hegel, o ateu”. MACKAY, John Henry. **Max Stirner**: his life and his work. Translated from the third german edition by Hubert Kennedy. Concord-CA/USA: Peremptory Publications, 2005, p. 66.

¹⁰² KONDER, Leandro. **Marx**: vida e obra. 7ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999, 11-24.

¹⁰³ Este periódico, primeiro e único, tinha Marx como redator-chefe e foi publicado em Paris, onde Marx, agora casado, passara a residir a partir deste ano. Marx e Ruge eram organizadores dos *Anais Franco-Alemães*, obviamente, o produto de uma reação ao fato ocorrido na *Gazeta Renana*.

comunismo. Para emancipação Marx prega a necessidade da revolução radical. E esta seria promovida por uma classe da sociedade civil conforme seus direitos e exigências particulares, contudo, coincidentes aos interesses da sociedade em geral. Que esta classe fosse reconhecida e sentida como representante universal e que sua autolibertação fosse libertação de todos. “Só em nome dos interesses universais da sociedade é que uma classe particular pode reivindicar o domínio universal”, escreve.¹⁰⁴ Porém, além da necessidade de existir uma classe desta natureza, seria também indispensável para a revolução, que, no pólo oposto, outra classe concentrasse todos os defeitos da sociedade em si e constituísse a figura da opressão e todas as barreiras universais que, uma vez superadas, a autolibertação social se realizaria. Diante disso, Marx lamenta a situação alemã:

Na Alemanha, porém, faltam a todas as classes particulares não apenas a consistência, a penetração, a coragem e intransigência que delas fariam o representante negativo da sociedade. A todos os estamentos faltam, ainda, aquela grandeza de alma que, mesmo que por um momento apenas, identifica-se com a alma popular, aquela genialidade que anima a força material a tornar-se poder político, aquela audácia revolucionária que lança ao adversário a frase desafiadora: *não sou nada e teria de ser tudo*. A cepa principal da moralidade e da honradez alemãs, não apenas das classes dos indivíduos, é formada por aquele *modesto egoísmo* que afirma sua estreiteza e deixa que ela seja afirmada contra si mesmo.¹⁰⁵

Aparece neste trecho, em *itálico*, uma crítica ao egoísmo, como também referência a uma conhecida máxima da (auto)libertação conforme o jogo do nada/tudo (semelhante ao pensamento stirneriano que abre *O único*), que foi enunciada pelo político e escritor Emmanuel Joseph Sieyès no panfleto *O que é o terceiro Estado?*, publicado às vésperas da Revolução Francesa. Agora, importa aqui ressaltar o conceito de liberdade em Marx, intimamente relacionado com um particular que pode se identificar ao geral e promover uma liberdade social e positiva, através da relação de batalha contra o pólo da opressão. Ainda neste ensaio, Marx expõe sobre a diferença entre a emancipação política e a emancipação humana. Segundo o autor, na Alemanha a luta é pela emancipação política. Esta, embora também empreendida somente por uma classe, seria uma libertação de todos, mas só a partir do pressuposto de que a sociedade se encontre na mesma situação de tal classe, ou seja, de que ela possua dinheiro e cultura ou meios para adquirir estes.

¹⁰⁴ MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 154.

¹⁰⁵ Ibid., p. 154-155, grifos do autor.

É importante salientar que, até aqui, a liberdade para Hegel e Marx terá uma diferença apenas de grau, pois a natureza e o movimento são os mesmos: ela é social e de uma parte para o todo, como superação dos interesses individuais. *Grosso modo*, enquanto Hegel deposita a fé no monarca constitucional que, se identificando plenamente com o conceito de Estado, realizaria a liberdade universal por meio de suas “próprias” deliberações, Marx deposita a fé numa classe social que, se identificando plenamente com os interesses gerais da sociedade civil, realizaria a liberdade universal através da revolução.

Em *Sobre a questão judaica*,¹⁰⁶ livro também de 1843, Marx apresenta de maneira mais incisiva a crítica à noção de liberdade do liberalismo que, além de promover o individualismo, existiria para defender interesses egoístas. A vinculação entre propriedade privada e liberdade (característica do discurso liberal segundo o autor) contrariaria a universalidade, o que, para Marx, representaria, por consequência, a impossibilidade da realização da “verdadeira” liberdade, que só pode ser para todos ou para ninguém. O Estado burguês em vez de dissolver as desigualdades estaria assentado sobre elas, pelo motivo de sua defesa da igualdade se tratar apenas a nível formal. Ele, o Estado, “anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar [estas] como diferenças apolíticas [...]”. E por outro lado, “permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas [...] e tornem efetiva sua essência particular”, escreve Marx.¹⁰⁷ Seguindo esta lógica, Bruno Bauer solicita aos judeus, assim como a qualquer outro cidadão, renunciarem ao privilégio da fé (entendida como uma “propriedade privada”) para gozarem dos direitos universais do homem. Todavia Marx rebate o argumento ao mostrar que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, produto do liberalismo, garante a liberdade de consciência, culto e crença.¹⁰⁸ Tal liberdade é a seguinte para o filósofo do comunismo:

A liberdade [do liberalismo] equivale, portanto, ao direito de fazer e promover tudo o que não prejudique a nenhum outro homem. O limite dentro do qual cada um pode mover-se de modo *a não prejudicar* o outro é determinado pela lei do mesmo modo que o limite entre dois terrenos é determinado pelo poste da cerca. Trata-se da liberdade do homem como mônada isolada recolhida dentro de si mesma.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Obra publicada nos *Anais Franco-Alemães* juntamente com *Crítica a filosofia do direito de Hegel – Introdução*, *Sobre a questão judaica* é uma crítica a obra de Bruno Bauer, *A questão judaica*.

¹⁰⁷ MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40.

¹⁰⁸ Ibid., p. 48.

¹⁰⁹ Ibid., p. 49, grifos do autor.

Se de um lado Bauer postula que o problema da não-liberdade dos judeus se dá pelo fato mesmo de suas crenças, pois o título identitário de “judeus” os separam dos “não-judeus”, ou seja, dos “homens” em geral; de outro, Marx expõe que o direito humano (burguês) à liberdade não tem a ver com vinculação, mas com separação entre um homem e outro. Este se refere ao direito do indivíduo limitado a si mesmo. O que equivale o direito humano à propriedade. Para Marx, a liberdade individual que compõe a base da sociedade burguesa “faz com que cada homem veja no outro homem, não a sua realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade”.¹¹⁰

A superação da liberdade em relação à propriedade privada aparecerá de forma esmiuçada em *Manuscritos econômicos-filosóficos*, obra de 1844, em que Marx passa a dialogar com os filósofos “economistas” David Ricardo e Adam Smith. Nela o autor “identifica a liberdade como atributo constitutivo do ser social e, como tal, inerente ao gênero humano e não aos indivíduos sociais atomizados em esferas que o limitam ao horizonte da propriedade privada”. Isso porque a propriedade privada inverteria “o sentido do que constitui a sociabilidade humana: o trabalho”, Guedes escreve.¹¹¹ A argumentação de Marx contra os economistas pretende demonstrar que o trabalho, alheio a sua historicidade e a seu valor ontológico, transformado em mercadoria pelo modo de produção capitalista, faz com que a liberdade do trabalhador não se realize – haja vista que tal sujeito é submetido à lei de oferta e procura através da qual ele sofre o efeito das oscilações de preço do mercado, da miséria e do encurtamento de vidas, substituindo suas aspirações de emancipação pela produção e consumo.¹¹²

E não é só por isso. Mas, sobretudo, porque a liberdade em Marx, desde sua tese de doutoramento, tem uma relação intrínseca com a universalidade, como já foi apontado antes. A universalidade passa diretamente pelo reconhecimento do homem na natureza por meio do trabalho: o esforço energético de transformação da natureza que, por sua vez, transforma também o homem. Esta proposição entra em choque com uma premissa do modo de produção capitalista: a divisão social do trabalho que, embora aumente a rapidez e a quantidade da produção, faz com que o trabalhador não se reconheça ao final no que foi produzido. Há então uma relação de estranhamento entre produtor e produto, e uma

¹¹⁰ MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49.

¹¹¹ GUEDES, Olegna de Souza. A liberdade em obras do jovem Marx: referências para reflexões sobre ética. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 155-163, jul./dez. 2011, p. 159.

¹¹² Ibid.

desvalorização do primeiro em prol do último, pois, conforme Marx, “a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens”.¹¹³ Assim, a alienação do homem contribui para que ele não se reconheça como ser social (genérico) e, portanto, não se conscientize de sua liberdade, tampouco de seu papel para a própria libertação. Por se ver em competição com outros sujeitos, o homem não reconhece sua “humanidade” e fica restrito a interesses puramente individuais. Além disso, ao não se reconhecer nos objetos produzidos em seu trabalho, o homem vira servo destes.¹¹⁴ O homem perde sua liberdade tanto no ato de produção como na relação com os produtos de seu trabalho. Por isso, a desalienação do homem através do trabalho passa diretamente pela abolição da propriedade privada. A propriedade privada, em vez de ser condição para sua liberdade, é seu impedimento. A liberdade para Marx se realiza quando o homem se reconhece tanto na natureza quanto nos outros homens, através do trabalho não-alienado e como atividade vital, se transformando num pleno ser genérico e universal.

As proposições de Marx que fundamentalmente relacionam liberdade à sociedade/comunidade e ao trabalho não-alienado aparecem indiretamente criticadas quando Max Stirner reflete sobre o socialismo, sinônimo, no vocabulário do autor, de “liberalismo social”.¹¹⁵ Stirner se contrapõe a algumas teses dos alemães Ludwig Feuerbach (1804-1872), Wilhelm Weitling (1808-1871) e Moses Hess (1812-1875) e do

¹¹³ MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 80.

¹¹⁴ Marx descreve o processo em que o homem se torna “objeto” de seu objeto: “O trabalhador não pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível*. Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz. Mas como a natureza oferece os *meios de vida*, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos nos quais se exerça, assim também oferece, por outro lado, os *meios de vida* no sentido mais estrito, isto é, o meio de subsistência física do *trabalhador* mesmo. Quanto mais, portanto, o trabalhador se *apropria* do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos *meios de vida* segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um *meio de vida* do seu trabalho; segundo, que [o mundo exterior sensível] cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Segundo este duplo sentido, o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. Primeiro, porque recebe um *objeto do trabalho*, isto é, recebe trabalho; e, segundo, porque recebe *meios de subsistência*”. Cf. Ibid., p. 81, grifos do autor.

¹¹⁵ Em 1979, Rosanvallon apontou que Marx quis levar o liberalismo às últimas consequências. Marx teria usado Hegel para criticar Smith mostrando que os interesses individuais não seriam capazes de sustentar sozinhos a autorregulação da sociedade de mercado. Mas, fez o contrário, usando Smith para criticar Hegel quando disse que a separação do Estado da sociedade civil demonstra que o interesse (vontade) do Estado serve a um particular e não ao universal. Isto é, ele usa a economia para criticar a política e vice-versa. Segundo o autor, Marx pretende extinguir a política, primeiramente, com a dissolução do Estado, e depois a economia, com a dissolução dos interesses através do estado de abundância. No comunismo a sociedade se autorregularia, pela troca e pelo trabalho livre, depois que a supressão da mediação política e econômica fosse compensada pela identificação de todos os indivíduos num único e mesmo corpo. Cf. capítulo “Marx e a inversão do liberalismo”. In: ROSANVALLON, Pierre. **O liberalismo econômico**: história da ideia de mercado. Tradução de Antônio P. Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 209-240.

francês Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), precursores do socialismo que inspirariam (não sem discordâncias) Marx e que contemplam pontos do pensamento jovem-marxiano.

É possível dizer que a natureza das críticas de Stirner feitas a Hegel não se altera quando se direciona ao liberalismo social. Esta também passa por uma recusa da ideia de universalidade, entendida necessariamente como uma alienação do indivíduo. O que o liberalismo social faz de diferente do liberalismo político é tão somente substituir o Estado pela sociedade, a qual o indivíduo agora passaria a ser submisso, observa Stirner.

De maneira mais detalhada, Stirner explica que o socialismo parte da constatação de que os homens nasceram livres, mas que atualmente são servos de egoístas. Entretanto, em vez de os homens virarem também egoístas, querem acabar com estes; tirar tudo o que os egoístas possuem para que a partir de então, dividindo as posses, todos tenham muito pouco e sejam iguais, não obstante, na miséria. E escreve o seguinte:

Quando o proletário fundar realmente a “sociedade” que sonhou, na qual desaparecerão as diferenças entre ricos e pobres, então ele será miserável, porque nessa altura sabe que ser miserável é alguma coisa, e a palavra “miserável” poderá ganhar o sentido de tratamento de honra, tal como aconteceu com a palavra “burguês” na Revolução. O miserável é seu ideal, e todos devemos nos tornar miseráveis.¹¹⁶

Quando os liberais políticos dizem que todos os homens são iguais, os socialistas concordam, diz Stirner. Mas seriam eles iguais enquanto “homens” e não enquanto “pessoas que possuem”. Nesta situação, no liberalismo político, cada um passa a ser aquilo que tem e assim os homens se relacionam. O homem pobre precisa do que o homem rico possui – dinheiro –, por outro lado, o rico precisa do que o pobre dispõe – trabalho. Porém o socialismo conclui que ninguém deve ter – da mesma forma que o liberalismo conclui que ninguém deve mandar. Para o liberalismo, o poder deve ser impessoal e o Estado é o único a mandar. Para o socialismo, a propriedade deve ser impessoal e a sociedade é a única a ter. “Esta foi a segunda rapina”, escreve Stirner, “cometida sobre o pessoal em nome do humanitarismo”. Roubaram ao indivíduo o comando e a propriedade; o Estado leva o primeiro, a sociedade a segunda.¹¹⁷

Outro ponto frágil da liberdade relativa ao socialismo é que ela está baseada na pretensão de suprimir a concorrência que, de acordo com Stirner, é o “quadro único da

¹¹⁶ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 154.

¹¹⁷ Ibid., loc. cit.

vida civil e política” que funciona a partir de um “jogo de sorte do princípio ao fim”. Deste modo, a liberdade, conforme o socialismo, apenas se realizaria a partir do momento em que fosse possível travar o descontrole do acaso, para construir uma sociedade na qual os indivíduos não seriam dependentes da sorte.

A respeito do trabalho, Stirner dispara o seguinte: os socialistas trocam a união da cidadania perante o Estado, pela união do trabalho. O problemático neste último caso é que não se leva em consideração o que você é para si mesmo, qual é seu valor próprio, mas somente o que você é para o outro, ou seja, um “trabalhador”. Continuando o paralelo entre liberalismo e socialismo, Stirner aponta que:

A Revolução deu todo o poder à burguesia, e eliminou toda a desigualdade ao elevar ou rebaixar cada um à dignidade de *cidadão*: o homem comum foi elevado, a nobre rebaixado. O terceiro estado transformou-se na única condição social, nomeadamente a dos cidadãos do Estado. Agora o comunismo objeta: nossa dignidade e nossa essência não consistem em sermos todos *igualmente filhos* do Estado, nossa mãe, todos nascidos com o mesmo direito ao seu amor e à sua proteção, mas em existirmos *uns para os outros*. Esta é nossa igualdade: nós somos *iguais* pelo fato de eu, tal como tu e todos vós, agirmos ou “trabalharmos” para os outros, ou seja, pelo fato de todos sermos *trabalhadores*. [...]

Só vos devemos uma recompensa por vosso trabalho ou por vossos serviços, e não pelo simples fato de existirdes; e também não por aquilo que sois *para vós próprios*, mas tão-somente pelo que sois *para nós*.¹¹⁸

Em vista disso, os socialistas seriam aqueles que têm problema com o ócio e a preguiça. Eles querem convencer a todos que o trabalho é o destino e a vocação do ser humano, promovendo uma conversão à “religião do trabalho”. O trabalho seria então a liturgia que dá acesso à sociedade sagrada. No socialismo, conclui Stirner:

Continuamos a querer servir uma “suprema instância que concede todos os bens”. Que a sociedade não é nenhum Eu que possa dar, conceder ou garantir, mas um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que não temos deveres sociais, tão-somente interesses para cuja concretização a sociedade deveria servir; que não devemos sacrifícios à sociedade, mas que, antes, a sacrificar alguma coisa, então a nós próprios – em tudo isso não pensam os socialistas, porque, como liberais que são, continuam presos de princípio religioso, esforçando-se zelosamente por alcançar qualquer coisa que até agora era o Estado – uma sociedade sagrada.¹¹⁹

¹¹⁸ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 155-156, grifos do autor.

¹¹⁹ Ibid., p. 161.

Volto a tratar das posições de Stirner sobre a sociedade, no capítulo seguinte, quando descrevo a opção do filósofo pela associação devido ao fato de que, em sua opinião, esta não alienaria a individualidade singular.

Em 1845, Karl Marx, agora juntamente com Friedrich Engels, rebate as críticas de Stirner e formula outras aos “jovens hegelianos” na obra *A ideologia alemã*, que tem um subtítulo inusitado: “crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas”. Em tom de ironia, Marx e Engels referem Stirner e Bauer, às alcunhas de “São Max” e “São Bruno”. Para os autores, Stirner teria sido o filósofo que santificou (espiritualizou) o mundo inteiro para, logo em seguida à “santificação”, condená-lo em bloco. E apontam que Stirner e os outros “jovens hegelianos” não diferem em nada da compreensão de mundo dos “velhos hegelianos”.¹²⁰ O que mudaria entre os dois grupos, de acordo com Marx e Engels, é a espécie da crítica que os “jovens” fazem após a compreensão. Esta se trata de uma “crítica do alto”, que possui como único meio de transformação (à emancipação) a mudança da própria consciência. No entanto, tal crítica se equivoca por não conectar a filosofia à realidade alemã e ao seu “ambiente natural”. Pois “aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção”, uma vez que suas consciências são determinadas pelo processo real de suas vidas.¹²¹

Devido ao motivo apontado anteriormente, Marx e Engels acusam Stirner de ser um idealista que não se ateve às relações sociais de produção da consciência dos sujeitos através do processo histórico de vida dos mesmos. Diante disso, se os homens estão presos a formas de consciência alienantes, que impedem sua emancipação, cabe antes compreender quais são as bases materiais e o processo de vida que possibilitaram o que os homens imaginam, representam e dizem – que seriam reflexos e ecos ideológicos das bases. Assim, é necessário alterar as condições do “mundo real” para propiciar “meios reais” a fim de libertar os homens. Um exemplo disso é o fato de ter sido preciso inventar a máquina a vapor para que a escravidão pudesse ser abolida, consideram os autores.

Marx e Engels chamam a atenção de Stirner para questões básicas a respeito da realização da liberdade, ao dizerem que enquanto os homens não tiverem condições de

¹²⁰ Esta classificação era feita mais em termos de distinção entre direita (velhos) e esquerda (jovens) do que em relação à idade dos filósofos.

¹²¹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009, p. 22-24; 31.

conseguir comida, bebida, habitação e roupas em qualidade e quantidades perfeitas, eles não serão livres. Desta forma, escrevem:

A “libertação” é um ato histórico, não um ato de pensamento, e é efetuada por relações históricas, pelo nível de indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio... então, ulteriormente, consoante as suas diferentes etapas de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da consciência de si e da crítica pura, tal como o absurdo religioso e teológico, e depois o eliminam de novo quando estão suficientemente desenvolvidas.¹²²

Destarte, Marx e Engels destacam que o problema da dominação não é o Estado em si (como Stirner acredita). O Estado não é mais do que uma abstração exterior que serve para mediar os conflitos relativos aos interesses particulares entre os indivíduos ou as famílias e o interesse comunitário geral, porém, pode servir como uma ferramenta da dominação de classe, como acontece. Os filósofos reiteram que os elementos que impedem a liberdade são a divisão do trabalho e a propriedade privada. Mais importante do que o Estado na manutenção destes entraves, está o mercado. À medida que o mercado se alarga a nível de escala histórico-mundial, aumenta a escravização dos indivíduos que acompanha o crescimento do poder que lhes é alienado. Tal poder só pode ser dissolvido quando houver a abolição da propriedade privada e a revolução comunista, que não é a descrição de um estado de coisas, mas a transformação de um estado de coisas. E este movimento seria papel de uma determinada classe social, não de indivíduos isolados, que, nesta situação, fora da classe se contrapõem uns aos outros.

Discordando da possibilidade da existência do indivíduo stirneriano (o “único”) que, segundo a leitura marxiana, faz a si mesmo, Marx e Engels dizem que os indivíduos só se fazem através dos outros. E que, por isso, a libertação não é possível sem a comunidade, afirmando o seguinte: “Só na comunidade com outros, é que cada indivíduo tem os meios de se desenvolver em todas as direções suas aptidões; só na comunidade, portanto, se torna possível a liberdade pessoal”. Diferentemente da liberdade real em que os indivíduos são livres na e pela sociedade, qualquer outra forma de liberdade, sem que seja incluída toda a comunidade, é ilusória e/ou opressora das demais. Assim Marx e Engels escrevem: “Nos substitutos da comunidade até hoje, no Estado etc., a liberdade

¹²² MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009, p. 35-36.

peçoal existiu apenas para os indivíduos desenvolvidos nas relações da classe dominante, e tão-só na medida em que eram indivíduos dessa classe”.¹²³

1.5 O debate entre Stirner e Marx: considerações contemporâneas

Na perspectiva social, penso que Marx e Engels acertam em cheio o ponto fraco da filosofia stirneriana, visto que, ainda hoje, mesmo com um significativo desenvolvimento do modo de produção capitalista em relação a meados do século 19, período em que escreveram, cerca de 805 milhões de pessoas no mundo sofrem com a fome, ou seja, uma em cada nove.¹²⁴ O mesmo pode ser observado em relação à moradia. No Brasil contemporâneo são frequentes as notícias de conflitos entre a polícia e os sem-tetos, como o ocorrido em setembro de 2014 na Avenida São João, no centro de São Paulo, onde mais ou menos 200 famílias ocuparam um prédio vazio desde abril deste ano.¹²⁵

Todavia, é possível objetar contra a relação imprescindível entre liberdade e satisfação do que chamamos de “necessidades básicas”. Pelo menos não da maneira como o pensamento marxiano a compreendia, no sentido senão de abundância, de provimento imediato. Colocando a questão em outros termos, será mesmo que o acesso pleno a esfera do consumo garante aos indivíduos e/ou às sociedades a realização de suas liberdades? É que, mesmo implicitamente, em “nosso tempo” tornou-se comum o assentimento (um automático dizer “sim!”) a esta pergunta do que o contrário. O mesmo assentimento está embutido quando se celebra a vitória da democracia sobre os regimes totalitários, como se, igual a um jogo de damas entre branco e preto, do primeiro lado estivesse a liberdade e do outro, a opressão.

A despeito deste assentimento, descrevendo as nuances de cinza que colorem a contemporaneidade, Jacques Rancière aponta que, embora celebrada como sinônimo de queda do derradeiro totalitarismo, a chamada vitória da democracia ocidental sobre o império soviético veio acompanhada da fagocitose de um determinado princípio deste

¹²³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009, p. 95.

¹²⁴ ONU-BR. Nações Unidas no Brasil. **Relatório da ONU**: fome diminui, mas ainda há 805 milhões de pessoas no mundo com desnutrição crônica. 16 set. 2014. Disponível em <<http://goo.gl/7EB7Ia>> Acesso em: 16 set. 2014.

¹²⁵ UOL Notícias. **Confronto entre sem-tetos e PM paralisa centro de SP; 70 são detidos**. Cotidiano. Matéria de Gil Alessi e Marcelo Freire. 16 set. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/oeF65Z>> Acesso em: 16 set. 2014.

último. Durante o processo de luta, a democracia representativa contrapunha a liberdade política à realização das necessidades sociais, diretamente ligada ao desenvolvimento das forças produtivas. O medo do adversário se devia ao poder da eficácia e da funcionalidade deste sistema de produções e de repartições exatas, mas seu calcanhar de Aquiles era atacado, a saber: a imposição da coesão sobre o corpo social e o esvaziamento da política em um de seus sentidos mais pulsantes, a de escolha entre soluções alternativas.

Notamos agora que a democracia atual não passa de muito mais do foi seu inimigo de tabuleiro. A política, que era o terreno do litígio e da escolha, sai de cena para que o mercado seja saciado imediatamente como uma criança birrenta em volta de um bolo de aniversário. Não há nada para decidir. O mercado decidiu já antes. O que temos que fazer é adequar as decisões às demandas do mercado, para produção e consumo. Se Marx pode ser chamado de profeta diante do império do mercado e da subjugação do Estado a este, por outro lado, o marxismo (e sua importação liberal) pode ser responsabilizado por esvaziar a liberdade em prol da necessidade e produzir um desagradável consenso. Nas palavras de Rancière: “Sob o termo *consenso* a democracia é concebida como o regime puro da necessidade econômica. Um certo marxismo tornou-se assim a legitimação última da ‘democracia liberal’”.¹²⁶ Diante disso, não parece sem propósito que, enquanto as polícias estaduais reprimem greves e manifestações, o governo federal venha a público comemorar crescimento da economia, parcerias com empresas privadas e com o capital estrangeiro e glorificar programas sociais de satisfação das necessidades como “argumentos” para que votemos pela continuidade do “sucesso” de administração (não de política!) do Estado.

Voltando às questões do microcosmo, é claro que o indivíduo precisa ter no mínimo, para sua sobrevivência, comida, água e abrigo em alguma medida. Mas não conseguirá ele ser livre tendo apenas o bastante para sobreviver? Não dependeria da “circunstância” e de como ele age sobre ela? Quer dizer, em que medida um morador de rua é menos livre do que um executivo que, apesar de ter a sua disposição o bufê de um restaurante chique e de possuir um apartamento “triplex”, está tão ligado à empresa para a qual trabalha a ponto de não dispor de tempo para estar junto de sua família e/ou realizar atividades que lhe deixam feliz?

Quando uso o termo “circunstância” quero me referir a uma situação específica e de que forma o indivíduo lida com ela de maneira singular. Veio a público recentemente, por

¹²⁶ RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras/ Brasília: Ministério da Cultura/ Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 367.

exemplo, a história de um morador de rua nova-iorquino, de 26 anos, que, para não pousar ao relento, cada noite dorme na casa de uma mulher diferente. Há oito meses Joe foi expulso de casa por conta de sua mãe ter descoberto que era usuário de drogas. Desde então ele passa o período vespertino sentado nas calçadas de Nova Iorque pedindo dinheiro. À noite procura mulheres para não enfrentar o frio da madrugada e também fazer sexo. Para manter uma boa aparência, procura amostras grátis de produtos de higiene nas prateleiras dos supermercados e farmácias. E conta para as moças que fora abandonado por uma família “maldosa”, mas que nunca dormiu na rua. “Nova Iorque é incrível! Existem oito milhões de pessoas diferentes e, com isso, consigo transar com uma garota diferente, sempre que eu quiser”, conta Joe em entrevista a um *site* de notícias britânico.¹²⁷

No pólo oposto, numa matéria publicada pelo The Guardian e republicada pela Folha de São Paulo, podemos visualizar um esboço padrão da rotina de um executivo estrangeiro. São descritos sete perfis de presidentes de empresas importantes ao redor do mundo, quatro mulheres e três homens. Todos eles possuem uma rotina muito semelhante: têm poucas horas de sono; respondem em torno de 500 e-mails diários; aproveitam a família em doses homeopáticas no fim da noite, quando retornam do trabalho ou no final de semana; e levam (muito) trabalho para casa.¹²⁸ Mas o que mais chama a atenção é o fato de possuírem horário cronometrado para tudo o que vão fazer, até mesmo para namorarem seus parceiros. Estão submetidos a uma desgastante organização que eles mesmos tiveram que criar para viver. No âmbito nacional, um *site* voltado para treinamento de agente empresarial (executivo *coaching*) explica, em um de seus artigos, que os executivos brasileiros enfrentam jornadas de trabalho que chegam à média de 14 horas por dia. Escreve também sobre a grande pressão por resultados em que ameaças, implícitas e explícitas, de acionistas e conselhos administrativos são comuns; e sobre a turbulência, incerteza e fragmentação que fazem parte do ambiente de trabalho. “A variedade de

¹²⁷ NEWS.com.au. **Homeless man, 26, survives by picking up different woman every night.** Lifestyle. 16 set. 2014. Disponível em: < <http://goo.gl/4qqmHL> > Acesso em: 16 set. 2014. Outro caso curioso é o do “menino passarinho”. Segundo o jornal O Estado de São Paulo trata-se de um garoto de 16 anos que, após viajar do interior carioca, morava em cima de uma árvore localizada num bairro nobre da capital paulista. Negro, sem documentos nem família, provocou incômodo nos habitantes locais, inclusive por eles foi agredido ao recusar sair de sua “casa”. As histórias que o “menino passarinho” conta colaboram com sua existência lendária: “De onde eu venho todo mundo vive em árvores, moça”, diz o menino a repórter. Cf. ESTADÃO. São Paulo. **‘Menino-passarinho’ intriga moradores de Higienópolis.** Reportagem de Vivian Codogno. Publicada em: 01 ago. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/AuVR8j>>. Acesso em: 15 set. 2014.

¹²⁸ Cf. FOLHA DE SÃO PAULO. Ilustríssima. **Que horas os grandes executivos acordam?** Matéria de Tim Downling; Laura Barnett; Patrick Kingsley. Tradução de Paulo Migliacci. 09 abr. 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/w8c4ka>> Acesso em: 16 set. 2014.

contratos, a enorme carga de informações e a necessidade de tomar decisões rápidas e acertadas criam um ambiente complexo e desgastante para os executivos”. Diante disso, o *site* salienta que no caso de mulheres executivas é impossível conciliar filhos, casamento e trabalho.¹²⁹ A materialização destes aspectos da vida executiva no país pode ser vista na história do baiano Marcelo Martins. Ele trabalhou como executivo até 35 anos em São Paulo, quando então sofreu uma parada cardíaca e teve duas trombozes, ambas relacionadas ao estresse que sofria. Foi assim, “ouvindo” seu corpo, que há dois anos decidiu abrir uma microempresa, uma padaria, chamada “Alegria”.¹³⁰

O que quero dizer com isso? Que os moradores de rua (ou os que vivem à margem do “sistema”) e donos de pequenas padarias são mais livres (e felizes) do que os executivos? Absolutamente, não. Até porque não se pode dizer que um funcionário de baixo cargo tem vida fácil em relação aos altos executivos. Há milhares de trabalhadores cariocas, por exemplo, que acordam às quatro horas da madrugada a fim de tomarem várias conduções (metrô, ônibus) para chegarem ao emprego duas ou três horas depois. E o itinerário de volta é bastante parecido. Neste sentido, trago os exemplos dos executivos a fim de desfazer a generalização segundo a qual os bens materiais (e o pertencimento a uma classe social “dominante”) proporcionariam liberdade ao homem. Contudo, não pretendo defender o oposto e traçar uma nova generalização. Sobretudo porque é mais do que óbvio que nem todo morador de rua dorme a cada noite na casa de uma pessoa diferente; do mesmo modo que nem todo executivo tem um horário extenuante ou sofreu uma parada cardíaca. Para reportar à metáfora usada por Rousseau, que citei na epígrafe do início deste capítulo, as correntes que aprisionam estes “homens” são muito semelhantes e só poderiam ser mais bem compreendidas se fossem analisadas caso a caso. Penso que é necessário, por isso, analisar a liberdade do ponto de vista circunstancial. Ela depende não só das determinações sociais e econômicas, mas, sobretudo, da maneira como cada indivíduo ou grupo lida com a situação em que se coloca para ele.

Certamente, o desacordo de Marx a Stirner, é porque a liberdade para Marx está intimamente relacionada com a materialidade. Não que a de Stirner não esteja, mas é de

¹²⁹ O *site* é editado por Paulo Pereira, formado em engenharia de controle e automação, e por Rogério de Castro, formado em economia. Ambos os autores são especialistas em *coaching* executivo e empresarial. Cf. SHEPHERD & CO. **Vida de executivo**. Artigos e notícias. Disponível em: <<http://goo.gl/37W1Ah>> Acesso em: 16 set. 2014.

¹³⁰ PEQUENAS Empresas Grandes Negócios. **Depois de parada cardíaca, baiano troca vida de executivo por padaria**. (Vídeo. 6min. 36s.). Reportagem de Rafael Farias Teixeira. 19 mar. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/QfjQEf>> Acesso em: 16 set. 2014.

outro modo. Marx tenta resolver primeiro a submissão à materialidade, como o banqueiro anarquista de Fernando Pessoa – personagem que se torna rico e compra um banco para não mais ser “escravo do capital”, isto é, não sofrer com as determinações (privações) do dinheiro e, por conseguinte, poder então ser anarquista.¹³¹ Enquanto isso, Stirner defende a liberdade como domínio de si e apropriação da cultura (das crenças, das ideias, das representações) ao modo de cada um. Em certo sentido, o conceito de liberdade stirneriano é mais adequado para compreender a pluralidade das manifestações de vida do que o de Marx, por conta do primeiro ser “variável” a cada indivíduo. Assim, há moradores de rua livres e não-livres, executivos livres e não-livres, etc.

1.6 As duas liberdades e seu esvaziamento pelo consumismo

Num ensaio de 1958, o teórico Isaiah Berlin resumiu as duas principais concepções de liberdade (negativa e positiva), relativas à modernidade, que apareceram neste trabalho e que serão importantes neste momento (e para o capítulo seguinte, quando darei contornos finais à compreensão do conceito de liberdade em Stirner). Portanto, neste item, me apoiando em Berlin, faço a descrição destas e também, com auxílio de Bauman, aponto um aspecto essencial do estado atual da liberdade na contemporaneidade, isto é, seu esvaziamento pelo consumismo capitalista. Por fim, articulo o que foi dito às proposições de Stirner.

Segundo Berlin, o problema que os modernos se colocaram em relação à liberdade visava pensar e responder a existência e/ou medida de obediência e de coerção que poderia ser executada sobre suas vidas (seu pensar, seu falar, seu agir). Esta questão, posta desde o século 16, segue sendo atualizada e respondida de diferentes maneiras. No entanto, em geral há um consenso segundo o qual “coagir um homem é despojá-lo de sua liberdade” que, por sua vez, parte do pressuposto de que o homem é naturalmente livre. Caberia perguntar, então, liberdade de que? É a isso que se refere primordialmente o conceito de liberdade negativa. Esta tem a ver com a área em que o sujeito pode agir sem sofrer qualquer tipo de obstrução de outros. É o momento em que ninguém interfere em sua ação. A coerção implicaria neste sentido em ser o oposto da liberdade, referindo-se a algum tipo de interferência deliberada de outrem em relação àquilo que eu poderia fazer. Sendo assim,

¹³¹ Cf. PESSOA, Fernando. **O banqueiro anarquista**. [Lisboa]: CNT; A Corunha, 2009.

se sou impedido do que poderia fazer então quer dizer que não sou livre. Caso esta interferência seja maximizada, minha condição, além de coagido, pode passar a ser de escravizado.¹³²

Ser livre, segundo a noção negativa, é não sofrer interferências, portanto, quanto menos interferências ocorrer, mais livre eu sou. Tratando-se do horizonte social entre indivíduos, o “problema” deste tipo de liberdade se apresenta na medida em que não pode ser ilimitada, porque, caso fosse, um interferiria sem limites na vida e na ação dos outros. Este tipo de “liberdade natural” levaria, conforme Hobbes, à guerra de todos contra todos, e nela as necessidades mínimas dos sujeitos não seriam satisfeitas ou, então, os fortes submeteriam os fracos.¹³³

Por outro lado, se este tipo de liberdade exprimisse mais do que a não-interferência de outros indivíduos, mas de tudo aquilo que é “externo” ao seu sujeito (cultura, sociedade, poder, economia, natureza, objetos materiais), das duas uma: ou criaria um conflito insolúvel (por não saber ao certo precisar o que é próprio, original e exclusivo ao indivíduo – já que não dá para compreendê-lo sem as relações com o meio, através das quais ele se forma e se deforma); ou se assumiria o cúmulo do niilismo negativo (e para não sofrer mais interferência de coisa alguma, só restaria o suicídio como primeiro e único ato de liberdade). Pode-se acreditar que, devido sua crítica radical à sociedade e à cultura em geral, o “único” stirneriano é exatamente o exemplar do que descrevo acima, mas, para mim, não é nada disso (e pretendo sustentar este argumento neste item e especialmente no capítulo seguinte, apresentando a relação de complementaridade entre as liberdades negativa e positiva na filosofia de Stirner).

Neste momento importa registrar que, ao concluir que a liberdade negativa não poderia ser ilimitada, os filósofos, desde Hobbes, expõem que a área livre dos homens seja limitada pela lei. Stirner também chega à conclusão de que a liberdade negativa não pode ser ilimitada porque, além de levar a renúncia de si, ela só existe no “reino dos sonhos”. Porém este fato não o faz endossar a relação de dependência da liberdade à lei, sobretudo, porque não teme uma espécie de “guerra de todos contra todos”. Haveria para o autor, neste caso, uma espécie de equilíbrio de forças. Ele conversa consigo mesmo o seguinte:

¹³² Cf. BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: _____. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Tradução de Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 136.

¹³³ Ibid., p. 137.

“Seria o caos total se cada um pudesse fazer o que lhe apetece!” Mas quem diz que cada um pode fazer tudo? Para que é que tu estás aqui, tu que não tens de aceitar tudo? Defende-te, e ninguém te fará nada! Quem quiser quebrar tua vontade terá de se haver contigo e é teu inimigo. Trata-te como tal. [...] Contudo, mesmo que vossa força vos traga o respeito do adversário, isso não significa que sejais uma autoridade sagrada [...]. Ele não vos deve respeito nem consideração, ainda que tenha de tomar cuidado perante vossa força.¹³⁴

A liberdade negativa compõe significativamente a concepção de liberdade do liberalismo, segundo a qual a liberdade de um termina quando a do outro começa.¹³⁵ Daí advém à concepção legalista para salvaguardar as liberdades individuais¹³⁶ que, por sua vez, abre a discussão sobre qual medida e extensão da área que separa autoridade pública e vida privada. Então, esta discussão acaba perpassando a concepção de liberdade positiva.

Se a liberdade negativa refere-se a “liberdade de...”, sua aceção positiva descreve a “liberdade para...”. Segundo Berlin, ela tem origem no desejo individual de cada um ser seu próprio senhor. “Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não de forças externas de qualquer tipo”, escreve o autor. O indivíduo neste caso quer receber ordens de si mesmo, fazer suas escolhas próprias, expressando através da razão como um ser que se distingue dos demais.

De início, esta noção parece muito semelhante senão idêntica à liberdade negativa. Porém, ao cabo as duas podem entrar em conflito. Isto porque a valorização da razão pela liberdade positiva pode fazer com que se parta do pressuposto de que existem dois “egos” que separam as duas liberdades. O primeiro, estatuto negativo, estaria ligado aos desejos, às paixões, ao irracional. O outro, estatuto positivo, ligado à razão e a uma “natureza superior”. Este último seria um ego mais amplo do que a finitude do indivíduo e pode ser sinônimo de um todo social: uma raça, um povo, uma tribo, a Igreja, o Estado, a sociedade,

¹³⁴ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 253.

¹³⁵ Além de Marx, quando este critica a posição de Bauer sobre os direitos humanos, Bakunin é outro que critica a liberdade negativa do liberalismo. “A liberdade do outro estende a minha ao infinito”, aponta Bakunin. BAKUNINE. **Conceito de liberdade**. Tradução Jorge Dessa. Porto, Portugal: Edições RES limitada, 1975, p. 14.

¹³⁶ Um dos partidários desta posição é John Stuart Mill. Em seu ensaio *Da liberdade*, de 1859, Mill diz querer formular a questão sobre a natureza do poder e dos limites que a autoridade coletiva pode exercer legitimamente sobre o indivíduo. A função integral do direito seria então evitar conflitos entre os indivíduos livres. De acordo com este filósofo, esta área de liberdade pessoal seria essencial para que o indivíduo buscasse por suas próprias forças e vontades um fim nobre. Partidário da liberdade negativa, Mill advoga que somente através da não-interferência o homem pode cultivar um caráter crítico, original, imaginativo e independente. Cf. MILL, John Stuart. **Da liberdade**. São Paulo: IBRASA, 1963.

etc. instituições nas quais, segundo alguns defensores da liberdade positiva como Hegel e Marx, os indivíduos realizariam verdadeiramente suas faculdades e individualidades.

“Essa entidade [última] é então identificada como sendo o ego ‘verdadeiro’ que, impondo sua própria vontade coletiva ou ‘orgânica’ sobre os ‘membros’ recalcitrantes, consegue a sua (e, em consequência, deles) própria liberdade superior”, escreve Berlin.¹³⁷ Feita distinção entre ego racional (positivo) e ego empírico ignorante (negativo), nota-se que alguns dos partidários da liberdade positiva podem estimular e até mesmo forçar a outros, ao partirem do pressuposto (arrogante e redentor) de que estes não são esclarecidos e, por isso, não conseguem enxergar suas “verdadeiras” liberdades. Mais ou menos do mesmo jeito que nossos pais agem quando nos proíbem ou exigem alguma ação que não queremos fazer: “é para o seu bem, garoto! Quando você for grande e compreender vai me dar razão”. Neste sentido, esta crença faz com que seja permitido exercer coação a alguém, em razão do efeito desta interessar aquele que a sofre. O problema deste tipo de liberdade é óbvio. Refere-se ao risco de desencadear opressão, maus tratos e torturas em nome da liberdade que, evidentemente, entraria em conflito com sua aceção negativa.

Na contemporaneidade, as duas liberdades mencionadas encontram-se, em muitas situações, não apenas em conflito, bem como, cada vez mais esvaziadas. Para o sociólogo Zygmunt Bauman, o deslocamento da liberdade está relacionado com o capitalismo. O trabalho de Bauman retoma a análise de Elias para apontar que a liberdade atual não é mais adequada a formar um indivíduo soberano, afirmativo e independente, o qual teria supostamente se corporificado no alvorecer da modernidade e do capitalismo.

O divórcio entre o “indivíduo soberano” e o capitalismo teria ocorrido devido à competição eliminatória e a função monopolista produzidas por uma fase deste sistema. Isto aconteceu em razão da forte pressão da competição que fez com que algumas unidades concorrentes desviassem o equilíbrio da igualdade de oportunidades na medida em que aumentavam cada vez mais seu poderio; acarretando à competição um número cada vez menor de “oportunidades abertas” – isto é, estas diminuía proporcionalmente ao aumento do monopólio. Neste jogo, os que perderam a competição, ainda que partissem de condições iguais, se tornaram servos dos poucos ganhadores, daí para frente resultando em “oportunidades fechadas”. Sem a entrada de uma instância compensatória no jogo, isso se

¹³⁷ BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: _____. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Tradução de Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 143.

perpetuaria. Porém, com o intuito de corrigir o desequilíbrio, a intervenção desta “instância” confirmou indiretamente que os indivíduos não eram mais “soberanos”.¹³⁸

Desta maneira, a narrativa de sucesso pessoal de acordo com ações autônomas e livres foi perdendo força e dando lugar ao realismo resignado à insegurança e à submissão das regras já postas por outros. Concordando neste ponto com Bauman, o empreendedor que antes saía do zero para conquistar tudo o que fosse possível, às vezes, sem possuir uma formação teórica, hoje, como receita de sucesso, prefere se submeter à disciplina de estudo numa universidade, cursos preparatórios e infinitos estágios para conseguir a aprovação num concurso público ou se encaixar no quadro de funcionários de uma empresa (a exemplo do caso dos executivos citados).

Apesar disso, Bauman aponta, na atual sociedade, a reconciliação entre liberdade individual e capitalismo. Acontece que teve um preço: o deslocamento da primeira. Para o sociólogo, a área de produção e do saber, isto é, relativa ao trabalho e às instituições do conhecimento, que antes funcionava como espaço para expressar a liberdade, perdeu esta função para outra: a do consumo. Ademais, conforme o autor, a esfera do consumo cumpre neste momento o papel de integração social e reprodução do sistema. Na contemporaneidade, a liberdade individual estaria fundamentalmente constituída como liberdade do consumidor e dependente, por esta razão, de um mercado eficaz que assegure suas condições.¹³⁹ Daí, advenha, acredito, a diminuição da importância da democracia e de política do Estado, que se preocupa essencialmente em ajustar capital e trabalho a fim de manter fortalecido o mercado de consumo.

É preciso, no entanto, esclarecer que o consumo é uma atividade humana presente em todas as sociedades, independente da época. Mais do que isso, como ciclo metabólico (ingestão, digestão e excreção) o consumo é uma condição permanente e inseparável da sobrevivência biológica em geral. Portanto, o que se destaca aqui é a centralização da vida social ao consumo, a partir do qual são orientados e definidos valores culturais, ideias, identidades e hábitos; papel antes desempenhado por outras esferas como o trabalho, a cidadania e a religião. Diante disso, boa parte dos pesquisadores denomina tal fenômeno de “sociedade de consumo” ou “consumismo”.¹⁴⁰ Assim, se o consumo é uma ocupação

¹³⁸ BAUMAN, Zygmunt. **A liberdade**. Tradução M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 91.

¹³⁹ Ibid., p. 19.

¹⁴⁰ Cf. BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

característica dos indivíduos, que, em sua forma mais simples, deixa pouco espaço para inventividade e manipulação, o consumismo é um atributo da sociedade que interfere no modo humano de ser e estar no mundo. Para que a sociedade adquira tal atributo, a capacidade individual de desejar deve ser “alienada” e reificada numa força externa que engendra formas de convívio e estabelece padrões para estratégias individuais, manipulando escolhas e condutas dos indivíduos, afirma Bauman.¹⁴¹

Na análise baumaniana, o consumo teria sido então a saída encontrada pelo capitalismo para devolver a segurança que o indivíduo perdeu durante a fase da “competição eliminatória” e “função monopolista”. Foi assim que a liberdade no capitalismo, antes ligada à área da produção e da distribuição de riqueza e de poder, encontrou uma área de exercício onde há competição, mas, até segunda ordem, não há eliminação. Isto porque na esfera do consumo o número de competidores tende sempre a subir e a rivalidade individual transforma-se numa disputa por símbolos e não está mais centrada na riqueza e no poder (bens escassos).¹⁴²

A despeito disso, o consumismo parece portar justamente o contrário do que visa remediar: a insegurança; já que, em vez de saciar as necessidades dos indivíduos, aumenta o volume e a intensidade de seus desejos na medida em que estimula o uso imediato e a substituição das mercadorias (com suas “obsolescências embutidas”) para perpetuar o funcionamento do sistema consumista. A quebra de promessas e a frustração da realização de esperanças não são um erro, mas sua lógica de reprodução, sem a qual o mercado de consumo entraria em curto-circuito.¹⁴³

Mais do que isso, o paradoxo da liberdade ligada ao consumo e à expressão (de ideias, opiniões, estilos de vida, crenças, valores morais, perspectivas estéticas) é que ela pode se desenvolver sem perturbação, mas, no entanto, não pode dominar o sistema a ponto de este ser controlado pelos indivíduos – agora determinados mesmo à distância (através da produção de desejos consumistas). “A liberdade de consumo e a liberdade de expressão não são politicamente dificultadas desde que se mantenham politicamente

¹⁴¹ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 41.

¹⁴² BAUMAN, Zygmunt. **A liberdade**. Tradução de M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 93-94.

¹⁴³ BAUMAN, op. cit., 2008, p. 44; 64.

ineficazes”, Bauman escreve.¹⁴⁴ E podemos ver se inserindo neste caso as Zonas Autônomas Temporárias, como uma das expressões do pós-anarquismo, que não são dificultadas pela polícia ou demais autoridades, enquanto ocorre o inverso com manifestações de rua que bloqueiam o trânsito. Semelhante a este raciocínio, Stirner diz:

O Estado deixa os indivíduos *jogarem* livremente, mas não se meterem a sério nas coisas e o esquecerem. O homem não pode ter relações *espontâneas* com os outros homens sem “vigilância e mediação a partir de cima”. Não posso fazer tudo o que sou capaz de fazer, mas apenas aquilo que o Estado permite [...].

Nunca um Estado tem como objetivo permitir as atividades livres de cada indivíduo, mas sempre aquelas que estão ligadas aos *interesses do Estado*. [...] [Este] procura travar toda a atividade livre através de sua censura, sua vigilância, sua polícia, e toma isso como seu dever, que é na verdade um dever que lhe é ditado por seu instinto de conservação. O Estado quer fazer alguma coisa dos homens, e é por isso que nele só

¹⁴⁴ BAUMAN, Zygmunt. **A liberdade**. Tradução de M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 140-141. Para além deste paradoxo, há outro problema talvez mais grave que o sociólogo sinaliza, porém não o aprofunda. É a existência de uma grande parcela da população que simplesmente não tem acesso ou tem acesso dificultado ao mercado de consumo, ou seja, não é livre, pois não possui condições para sê-lo. Ao condicionar a liberdade como elemento de diferenciação e confronto dos indivíduos em (e somente em) sociedade e ligá-la à detenção dos bens materiais (consumo) ou, noutra fase do capitalismo, à atividade laboral e ao “poder social” conforme o *status* ou a função que determinado trabalho desempenha ou representa socialmente, Bauman perde de vista outras formas de compreender a liberdade. Neste sentido, não dá para saber com precisão se ele endossa a liberdade como sendo necessariamente um atributo que exclui a existência de liberdade do outro ou se enxerga este como um problema social, porém, solúvel. A pergunta que poderia ser feita ao sociólogo, a respeito de seu livro sobre a liberdade, é a seguinte: numa sociedade em que todos são livres, a liberdade desaparece, já que ela não é mais distinção entre indivíduos ou classes? A luta, por exemplo, do Movimento Passe Livre se relaciona a esta questão: tendo em vista a reivindicação do acesso à cidade através de meios de transporte públicos e gratuitos. Imaginemos que um dia esta luta saia vitoriosa. Não seriam a partir de então todos “livres para” circular pela cidade? Ou, pensando aqui no caso das grandes metrópoles, só seria livre aquele que possui carro particular, mesmo percorrendo a mesma distância com o dobro de tempo? Com efeito, parecem estranhas tais conjecturas se as compararmos ao que até aqui tem sido exposto através dos pensadores do século 19. Mas é que o conceito de liberdade em Bauman é específico a sua sociologia. Primeiramente o autor diz que a liberdade é uma criação da sociedade moderna e do capitalismo. Então a pensa como relação social, sobretudo, entre os indivíduos. Para o autor, possuir liberdade significa que outros não a possuem. Ela é, portanto, um sinal de distinção entre indivíduos, posições sociais e classes. Na era do consumo, por exemplo, os indivíduos adquirem as mercadorias com o objetivo especialmente de se distinguirem simbolicamente dos que não as possuem. Há uma luta pela distinção que os bens de consumo representam; e a disputa é mais pela diferença entre classes do que por posições sociais. As proposições de Bauman nos servem para compreender casos como o da professora universitária brasileira que, em tom de ironia, manifestou no Facebook seu desagrado ao ver um rapaz vestindo bermuda e camiseta regata e devorando loucamente um pastel horas antes do embarque em um voo. Ela teria postado a fotografia da cena e perguntado: “Aeroporto ou rodoviária?” O caso é “tão” exemplar que o rapaz em questão, um advogado, disse dias depois que estudava processar a professora por danos morais. Cf. PRAGMATISMO POLÍTICO. **Professora da PUC debocha de ‘passageiros pobres’ em aeroporto**. Preconceito Social. 07 fev. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/FNCfMN>>. Acesso em: 20 set. 2014. O pensamento baumaniano sobre a liberdade serve de igual modo para compreendermos a ascensão do estilo musical chamado “funk ostentação”, no qual garotos da periferia paulistana aparecem em cliques semiamadores cercados por carros de luxo, garrafas de champanhe e cordões de ouro.

vivem homens *fabricados*; todo aquele que quiser ser ele próprio é seu inimigo, e não vale nada.¹⁴⁵

Ademais, ainda com Stirner, penso que a “liberdade” ligada ao símbolo determinado pela mercadoria não é nada mais que outra “corrente”.¹⁴⁶ Sem dúvidas esta pode ser vista como uma das várias formas de “fetichismo”, conceito ainda muito atual usado por Marx para descrever a alienação do sujeito face a objetos-mercadorias, em que o valor de uso torna-se irrelevante ou secundário devido ao caráter místico que a mesma assume.¹⁴⁷ Nesta situação, trata-se da alienação da liberdade pelo bem material. Creio que este fato não é um “deslocamento” da liberdade, como diz Bauman, porém, sim, um esvaziamento da mesma, similar aos mecanismos psicológicos de fuga que a mitigam.¹⁴⁸

Noutro momento abordarei a distinção entre o conceito stirneriano de propriedade (e sua relação com a liberdade) e o de mercadoria do capitalismo tardio. Mas aqui vale destacar que, diferentemente da proposta de “apropriação” na filosofia de Stirner, o objeto-mercadoria do consumismo escapa sobremaneira da ação do indivíduo que dele usufrui. O bem material ou imaterial possui um valor social e simbólico que, por sua vez, é determinado exterior e independentemente daquele que o adquire no mercado. De todo modo, não há problema, para Stirner, em ter posses e propriedades, desde que estas não dominem o indivíduo, desde que não “sejam” mais do que o “proprietário” e troquem de lugar com ele. O que podemos notar na contemporaneidade, em contraste ao “único”, é um indivíduo fragilizado sem seus bens, dos quais se vê escravo. É mais ou menos como o personagem principal do filme *Clube da luta* diz: “as coisas que você possui acabam te possuindo”.

Apresentada em *Do contrato social*, a frase de Rousseau que utilizei na epígrafe deste capítulo pode ser retomada agora: “O homem nasceu livre e, não obstante, está

¹⁴⁵ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 291-292.

¹⁴⁶ Stirner defende a apropriação, a meu ver, como uma prática de liberdade. Porém não aceita a relação em que a criatura troca de lugar com o criador. Isso seria uma forma de sacralização da propriedade. Ibid., p. 333.

¹⁴⁷ Cf. O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo. Seção I do Tomo I em: MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Coleção Os economistas. Tradução Régis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 197.

¹⁴⁸ Fromm aponta que, quando se encontra num estado de insegurança e solidão, o indivíduo utiliza pelo menos dois principais mecanismos de fuga a fim de restabelecer os “vínculos primários”: a submissão e o automatismo (conformismo). (Os vínculos primários são aqueles que dão conforto e segurança a criança antes de ela separar-se simbolicamente dos pais e da natureza.) Num destes casos, o indivíduo adota inteiramente “o tipo de personalidade que lhe é oferecido pelos padrões culturais e, por conseguinte, torna-se exatamente como todos os demais são e como estes esperam que ele seja”. FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. Tradução de Octavio Alves Velho. 10ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 150.

acorrentado em toda parte”.¹⁴⁹ Durante a narrativa usei o termo “corrente” para me reportar metaforicamente a tudo aquilo que pode ser identificado como um obstáculo às liberdades dos indivíduos. Se transportarmos esta expressão para a filosofia de Stirner, diria que tudo pode ser ou se transformar numa “corrente”. Ele identificou algumas “correntes” principais e mais fortes: a Igreja e a religião, o Estado, as leis, a moral, a sociedade, a razão, a humanidade, o “homem”, o liberalismo, o pensamento, a “liberdade” (em suas formas idealizadas). Isto é, tudo o que não é “próprio” ao indivíduo é, por sua vez, “corrente”.

Contudo, acho esta imagem exagerada e enganadora para a compreensão da filosofia de Stirner. Exagerada porque todas estas coisas podem ser agradáveis à vida autocriadora e à fruição do indivíduo, desde que o mesmo não se torne servo delas, que delas faça uso, abuso e consumo, que não as sacralize, mas, sim, as “profane”, como quer Agamben.¹⁵⁰ Inclusive, sobre a tentativa de “libertar o mundo de tanta falta de liberdade”, esta se dá por egoísmo, não por amor ao mundo:

Queremos que ele [o mundo] se torne coisa própria, *nossa*; ele não deve continuar a ser servo de Deus (da Igreja) nem da lei (do Estado), mas um bem nosso; [...]

Meu egoísmo tem um interesse particular na libertação do mundo, para que este se torne... minha propriedade.¹⁵¹

Como indiquei anteriormente, penso que o conceito de “profanação” em Agamben forneça uma chave de leitura para compreendermos a “propriedade” em Stirner. A “profanação” abre possibilidade a uma forma especial de negligência da separação religiosa entre homens e deuses, na medida em que permite um uso livre e específico de algo sagrado/apartado. Em diálogo com Benjamin e “o capitalismo como religião”, Agamben bem observa que o consumo capitalista e, mais ainda, a sociedade do espetáculo tornam as coisas improfanáveis devido ao fato de sua exibição as separarem de si mesmas.

¹⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. Tradução de Antônio P. Machado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 21.

¹⁵⁰ O filósofo escreve: “O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas “a negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular”. AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 66.

¹⁵¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 211.

Num dos motivos, por se tornarem símbolos. Em sentido semelhante, Stirner indica que a restituição das coisas ao uso e consumo do “único” se dá por meio da “apropriação”. O “único” torna próprio aquilo que estava afastado dele e que o alienava.

No entanto, da mesma maneira que a “profanação” não abole completamente a lógica social de seu oposto, ou seja, a “sacralização” (afinal porque a primeira torna-se possível apenas pela segunda, indo na contramão desta e também por conta da profanação absoluta coincidir, explica Agamben, “com a sacralização igualmente vazia e integral”), a restituição da natureza profana do jogo e o uso negligente das coisas por uma tarefa política no capitalismo não visam abolir toda a separação sacra. Com Stirner se passa diferente. O “único” se apropria de tudo o que é de seu interesse e suas forças permitirem. Ainda assim, nada será para ele sagrado.

Ademais, a imagem das correntes é “enganadora” por três motivos. Primeiro, porque ela nos leva a crer que após conseguirmos nos soltar das “correntes”, estaremos a partir daí eternamente livres. Isto se mostra como um estágio etapista, entre prisão e liberdade, que não se atém às circunstâncias em que a liberdade se efetiva. Escreve Stirner: “A liberdade [negativa] não diz nada sobre o que acontecerá depois de eu ser libertado, do mesmo modo que nossos governos se limitam a soltar os presos depois de cumprida a pena, lançando-os no total abandono”.¹⁵²

A imagem é enganadora, em segundo lugar, porque também faz ver que outra pessoa é capaz de nos “libertar”. Para Stirner, o exercício de liberdade só diz respeito ao próprio indivíduo, não há liberdade outorgada.¹⁵³ E terceiro porque, diferente de Rousseau, Stirner não acredita que os homens tampouco o “único” nasceram ou são naturalmente livres e tiveram suas liberdades abolidas.¹⁵⁴

Na filosofia stirneriana, em vez de se excluírem, as “duas liberdades” se complementam. A negativa, isto é, a independência, é defendida não em si mesma. Mas para propiciar a efetividade da positiva, ou seja, da autonomia ou autodeterminação. A

¹⁵² STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 211.

¹⁵³ Contra Edgar Bauer, Stirner escreve: “A liberdade de imprensa, como qualquer outra liberdade, sou eu que tenho de a “conquistar”, e não é o povo, em sua qualidade de “único juiz”, que me pode dar. Ele pode aceitar ou recusar a liberdade que eu tomo, mas não a pode dar, oferecer, conceder. Eu uso dela, apesar do povo, como simples indivíduo, e só a alcanço realmente quando lha tomar, quando a conquistar para mim. Todavia só a conquisto porque é propriedade minha”. Ibid., p. 367-368.

¹⁵⁴ O assunto será abordado no próximo capítulo, mas, aqui, vale adiantar. Stirner diz que a situação original do homem é a sociabilidade. “A sociedade é nosso *estado natural*”, escreve. Como foi dito no início do capítulo, sua fábula histórica da humanidade, com os antigos, relata o “aprisionamento” destas as coisas mundanas. Já a existência de cada indivíduo começa com uma ligação ainda mais íntima, entre nós e nossa mãe. Apenas com o tempo passamos a sentir a nós próprios e essa ligação vai afrouxando. Cf. Ibid., p. 395.

primeira é, portanto, condição de possibilidade para a segunda. Mais do que isso, em seu significado positivo, o autor não se alia àqueles que pretendem coagir os demais acreditando realizar a liberdade destes. Sobretudo porque, para Stirner, não há um “eu” verdadeiro e geral que se identifique em alguma instituição. O “eu” é tão somente aquele que existe materialmente no mundo. Desta forma, Stirner não submete o individual ao coletivo ou a alguma regra universal. Se existe algum “universal”, este é o egoísmo. Trata-se, portanto, de um universal que só vale para direcionar ao específico ou singular. Sua filosofia é, neste sentido, uma proposta de exercício direcionada ao “eu”, no sentido de instigá-lo ao autorreconhecimento, desalienação, domínio de si e expressão de sua individualidade “única” (suas práticas de apropriação). É sobre o privilégio deste modo de individualização único ou singular que escrevo no próximo capítulo.

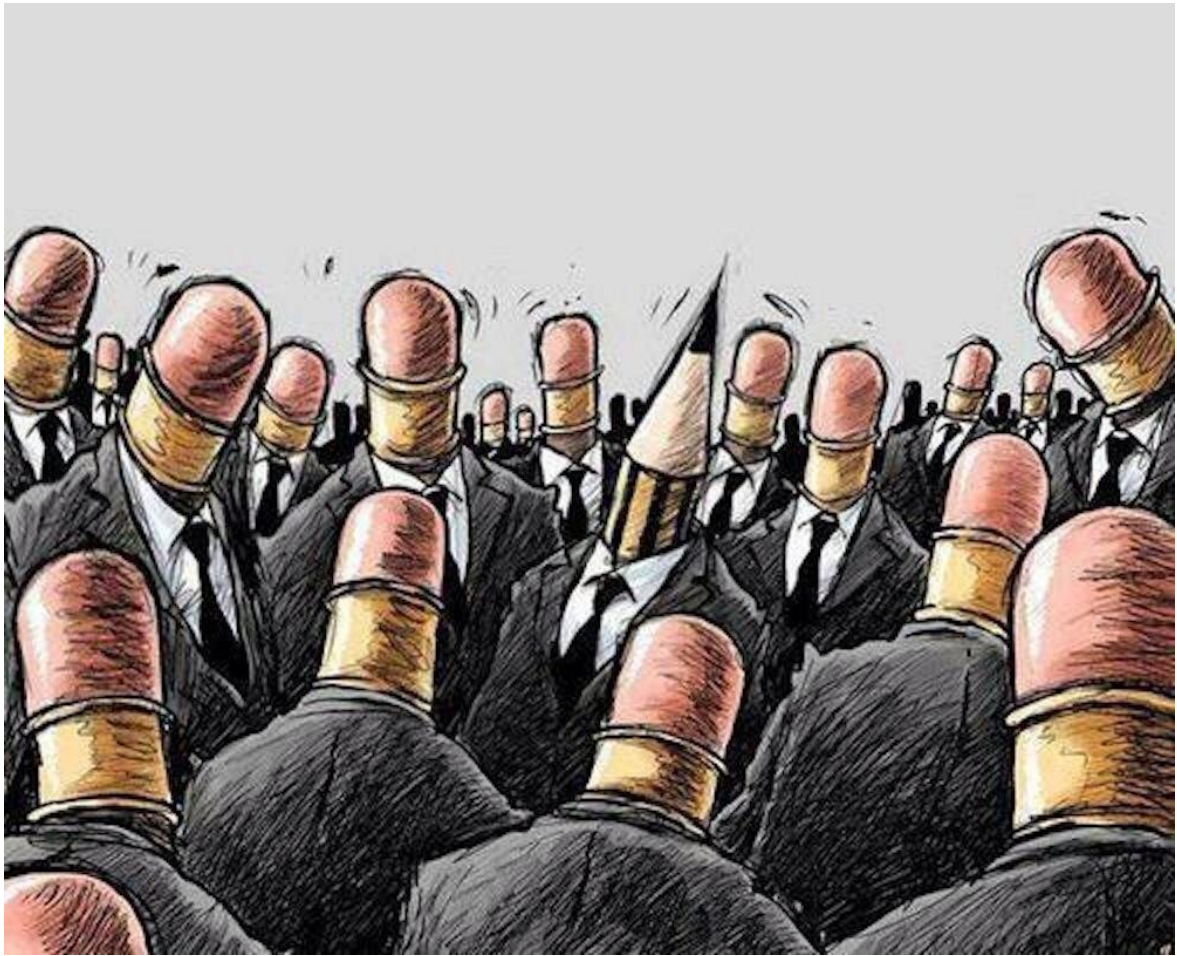


Fig. 3. Intitulado – Amjad Rasmi

Capítulo II

Individualidades

“Não é o homem, mas o eu, a medida de todas as coisas”.

Max Stirner

2.1 O “eu” indiferente ao mundo?

Garota com traços de origem asiática, carregando mochila e ouvindo música num *headphone*, caminha sobre a passarela de um viaduto, no horizonte, uma aurora matinal rasga o céu. Surge o narrador: “dizem por aí que esta geração não se preocupa com nada”. Letras garrafais aparecem na tela registrando a última parte da frase. A cena é cortada. Então surgem imagens aleatórias de jovens em movimento. Na balada. Na floresta. Na chuva. Enquanto grupo de amigos caminha e ri, logo atrás, garoto usando boné mexe no telefone celular e diz: “não me preocupo que... me chamem de antissocial”. Corta a cena. Duas garotas se tocam indicando relacionamento homossexual. Uma diz: “[não me preocupo] que as pessoas me rotulem. Nem um pouco”. Corta a cena. Outra garota digitando no computador fala: “[não me preocupo] que minhas conversas mais profundas sejam pela Internet”. Corta a cena. Agora a câmera mostra um jovem indo, aparentemente, para o trabalho de bicicleta: “[não me preocupo] com o preço do petróleo”. Corta a cena. Garoto de barba, sentado na cama, com um gato exótico no colo: “[não me preocupo] que digam que ele é feio”. Corta a cena. Jovem casal num restaurante: “que minha namorada ganhe mais do que eu”. Corta a cena. Garoto caminha na rua comendo um sanduíche: “que eu tenha gostado mais do filme do que do livro. Ah! No filme tinha muito mais explosões”. Corta a cena. Vários jovens são mostrados fazendo diferentes atividades. A fotografia se volta para a primeira garota, a de traços asiáticos. Escorada na mureta de uma sacada ela diz: “Na real? **Só importa ser eu mesma**”. Simultaneamente aparecem outros jovens dizendo a mesma frase (“só importa ser eu mesmo”) numa interposição de imagens e contextos. O narrador diz: “um brinde à vida real!”. A frase aparece escrita abaixo com *hashtag* (#), uma marca da era das redes sociais. O narrador com tom de voz mais alto enuncia: “Smirnoff”.¹

Ufa! Finalmente é confirmado ao espectador que se trata de uma propaganda (de vodca) e também de qual marca/empresa ela pertence. Até então cheguei a pensar que fosse a chamada de um novo seriado de TV. Os últimos áudio e escrita na tela, “aprecie com moderação”, parecem desencaixados ao conjunto da obra, especialmente, à

¹ Meu primeiro contato com o comercial foi pela TV Globo, à noite. Porém, a versão integral encontra-se em: YouTube. **Smirnoff #umbrindeavidareal**. Postado por smirnoffbrasil. Duração 1min. Publicado em 18 ago. 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u70suIUObpk>>. Acesso em: 21 set. 2014.

protagonista do comercial, porta-voz da geração que não se preocupa com nada além de si mesma, tampouco com a opinião alheia que lhe diz o quanto deve beber.

Logo no início de *O único* Max Stirner reclamava que em sua época havia tanta coisa querendo ser a sua causa: a humanidade, a verdade, a liberdade, a justiça, a causa do povo, do príncipe, da pátria e tantas outras, mas nenhuma dissera que “minha causa seja a causa de *mim mesmo*”.² Egoísmo? Sim. Então quer dizer que o que fora menosprezado e combatido em meados do século 19 (visto as críticas de tantos pensadores ao egoísmo) virou valor corrente no século 21? Sim. Porém consenso não há, pelo menos não conscientemente. Nos comentários abaixo do vídeo, que já tem quase dois milhões de visualizações, além da maioria que são elogios ao comercial – alguns inclusive se dizendo plenamente identificados, embora não tomem vodca nem gostem da marca –, aparecem críticas direcionadas à atual geração e seu egoísmo e individualismo indiferente. A despeito das críticas, a questão é que, distinto do século 19, o egoísmo pode ser aceito indisfarçadamente na contemporaneidade, bem como o individualismo.

Contudo, poderíamos nos indagar se os indivíduos contemporâneos são mesmo “únicos” ou se não são mais um aspecto “particular” da homogeneidade; problemática que abordo no final deste capítulo quando trato mais detidamente do individualismo contemporâneo. Antes apresento o egoísmo stirneriano para, entre demais propósitos, afirmar sua adequação ou inadequação a referenciar o egoísmo que se exalta hoje sob variados substantivos (um dos comentários, por exemplo, descreve a propaganda como “espontaneidade”). Ademais, o objetivo geral deste capítulo é compreender as características do “único”, sua forma de individualidade ou o modo de individualização defendido por Stirner, bem como o estágio egoísta.

Parto da hipótese segundo a qual o “único” é um tipo ideal³ construído provisoriamente por Stirner para apresentar sua proposta de agir político. Trata-se de um

² STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 09.

³ Na sociologia weberiana, o conceito de “tipo ideal” define “um quadro de pensamento, não de realidade histórica, e muito menos da realidade ‘autêntica’; não serve de esquema em que se possa incluir a realidade à maneira de exemplar. Tem, antes, o significado de conceito-limite, puramente ideal, em relação ao qual se mede a realidade a fim de esclarecer o conteúdo empírico de alguns dos seus elementos importantes, e com o qual esta é comparada”. O tipo ideal seria intuído a partir de uma reunião de “determinadas relações e acontecimentos da vida histórica para formar um cosmo não contraditório de relações pensadas. Pelo seu conteúdo, essa construção reveste-se do caráter de uma utopia, obtida mediante a acentuação mental de determinados elementos da realidade”. Neste sentido, a criação do tipo ideal funcionava como uma estratégia ao fato da “natureza discursiva do nosso conhecimento nos afastar da realidade” e de sua “circunstância de captar a realidade apenas através de uma cadeia de transformações” da mesma. É claro que tal conceito foi

modo de individualização que, desautorizando a linguagem assim como outros elementos abstratos ou sociais, pretende desarmar os mecanismos de controle e sujeição que determinam sua existência e reduzem ou alienam sua “individualidade”. No pensamento ocidental o “indivíduo” tem sido considerado, de uma forma ou de outra, intrínseco à sociedade e ao coletivo, compreendido como uma particularidade (parte, partícula) e positivado por estes. Já o “indivíduo real”, para Stirner, sequer pode ser enunciado, é inefável, pois único. Desta forma, não é possível dizer que é um particular, porque, obviamente, este remete a ideia de todo (ou de conjunto) do qual “faz parte”. Para compreender melhor a diferença das formas de individualidade e indivíduo em Stirner, apresento antes como estas noções aparecem em alguns sistemas de pensamento.

2.2 A noção de indivíduo e as formas de individualidade

De antemão, é preciso deixar claro uma coisa. Se no caso da liberdade há uma inflação de significados, no do indivíduo existe uma inflação de significantes: “indivíduo”, “individualidade”, “pessoa”, “personalidade”, “eu”, “sujeito”, “subjetividade”, “*persona*”, etc. Ainda que os significados de cada um destes significantes tenham pequenas diferenças conforme cada pesquisador os empregue e, também, sabendo não haver remédios muito eficazes à linguagem, insisto: refiro indivíduo somente a “um” ser vivo da espécie biológica *homo sapiens* e participante da cultura humana em geral; e a individualidade às características específicas de cada indivíduo (pensamentos, emoções, falas, ações, aptidões, costumes, habilidades, comportamentos, etc.) mais ou menos ligadas ao meio em que vive.

Não há consenso na historiografia (filosofia e ciências humanas em geral) quanto ao surgimento, na civilização ocidental, do que conhecemos hoje pelo vocábulo “indivíduo”. Alguns autores⁴ advogam que, embora um pouco diferente da acepção

forjado conforme os objetivos específicos das pesquisas de Weber, mas penso que podemos evocá-lo aqui para referenciar, entre outras coisas, a categoria de “único” em Stirner. O “único” é um marcador provisório e limite para substantivar o indivíduo real, de carne e osso, que vive e se autoconsome, que segue suas próprias regras e que não pode ser apreendido pela linguagem. Stirner não aceita que a linguagem ou o pensamento possam “instituir” o indivíduo, pois, enquanto este é específico e material (e que se põe), aqueles são ideias e abstrações generalizantes (que se pressupõe). Porém, deixando de lado Stirner, o conceito de tipo ideal serve também, a este trabalho, na medida em que ao reunirmos suas características podemos compará-las ao que, para mim, são outros “indivíduos típicos-ideais”: indivíduo-membro, classe, moderno, hipermoderno, narcisista, etc. Cf. WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte I. 4ª ed. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez Editora, 2001, p. 137 et seq.

⁴ Como o historiador e antropólogo Jean-Pierre Vernant, para quem Aquiles pode ser considerado um indivíduo. No entanto, faz questão de destacar a diferença entre esta acepção e as de “eu” e de “sujeito”. Esta

moderna, a noção de indivíduo, bem como de individualidade, já estava presente na Antiguidade grega, no mínimo, em sua época clássica. Esta narrativa sugere que quando houve a invenção⁵ do *logos* os homens viam a si mesmos como seres particulares, apartados do mundo e dos demais. Outros autores a situam na eclosão e expansão do cristianismo. Todavia, a maior parte de pesquisadores aponta que o surgimento do indivíduo (como conceito e noção que empregamos hoje) se dá a partir do Renascimento ou da ascensão da burguesia, sinonímia de despontar do capitalismo. O antropólogo Louis Dumont compreende tais acontecimentos como desenvolvimentos da história cristã, que teriam transformado a noção de indivíduo, já existente desde as primeiras manifestações do cristianismo.⁶

Com o intuito de garantir um espaço de pensamento que me permita dialogar livremente com pesquisadores de áreas diversas e a fim de desenvolver um raciocínio transdisciplinar, utilizo a premissa teórica segundo a qual o indivíduo é constituído pelas formas de individualidade ou pelos modos de individualização que pratica consciente e inconscientemente ou que sofre como efeito das relações de poder. Desta maneira, existem, em meu ponto de vista, inúmeras formas de individualidade, desde aquelas em que, numa sociedade, quase não é possível distinguir um indivíduo do outro, segundo seus pensamentos e ações, até a que foi preconizada por Stirner, a unicidade, em que os indivíduos seriam totalmente diferentes. Mais do que isso, ao comparar as formas de individualidade ligadas à época e a sociedade, a relatividade do indivíduo torna-se bastante nítida.

última possui muitas variações, salienta. Diferentemente do que Foucault historia sobre os gregos, Vernant argumenta que, no âmbito do indivíduo, não há um trabalho de si sobre si ou uma “fabricação” de si no período clássico antigo. Isso porque o indivíduo não é o corpo e não possui uma alma (*psykhé*), ele é uma alma, a qual já foi e será “emprestada” a outro. Cf. VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001, p. 69-70.

⁵ Recorro neste caso ao termo “invenção” para, assim como Nietzsche, opô-lo à origem. Invenção remete a uma criação histórica discursiva e não-discursiva que, devido a uma série de motivos conhecidos e desconhecidos, se tornou uma convenção aceita. Esta se trata de uma ruptura, uma inauguração. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Tradução Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 25. Um estudo da oposição nietzschiana entre “invenção” (*Erfindung*) e “origem” (*Ursprung*) pode ser consultado em: FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Machado e Eduardo Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002, p. 13-27.

⁶ O pesquisador estabelece uma diferenciação entre sociedades holistas e individualistas. Nas primeiras o valor supremo estava no social, como um todo, enquanto nas últimas no indivíduo. O caso do cristianismo é que desde os ensinamentos de Cristo transmitidos por Paulo, o cristão é um “indivíduo-em-relação-com-Deus”. Trata-se de uma relação de “individualismo absoluto” e de “universalismo absoluto”. Nas palavras do autor, “a alma individual recebe valor eterno da sua relação filial com Deus, e é nessa relação que igualmente se fundamenta a fraternidade humana: os cristãos reúnem-se em Cristo, de quem são os membros”. Cf. DUMONT, Louis. *Gênese, I: do indivíduo fora do mundo ao indivíduo no mundo*. In: _____. **Ensaio sobre o individualismo**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992, p. 34; 39.

Sob a perspectiva adotada, compreendo, por exemplo, a obra *O suicídio* publicada por Émile Durkheim, em 1897, como um estudo de caso que conecta o ato de se desfazer conscientemente da própria vida a distintas formas de individualidade. O sociólogo caracteriza como “suicídio egoísta” quando este “fenômeno social” é causado pelo baixo grau de conexão do indivíduo à sociedade, em suas palavras, trata-se de uma “individuação excessiva”.⁷ Certamente, no mundo stirneriano dos “únicos” todo suicídio seria egoísta. No pólo oposto, o processo de “individuação insuficiente”, devido à sobreposição dos valores coletivos e coerção social sobre os indivíduos, seria a causa do “suicídio altruísta”.⁸ Para Durkheim, devido à reduzidíssima importância da personalidade individual, existe em tais sociedades uma dependência tão íntima entre os indivíduos que exclui qualquer ideia de separação. Assim, penso ser possível dizer que esta forma de individualidade constitui o “indivíduo-membro”, na medida em que “membro” descreve partes de um corpo que crescem e se desenvolvem, tomam forma junto ao corpo, mas não podem, depois deste processo, existir fora deste.

⁷ Na sociologia durkheimiana o homem é um ser duplo que possui uma personalidade individual e uma coletiva. O suicídio egoísta acontece porque a sociedade não consegue mais incutir sentimentos e valores coletivos no indivíduo, então, devido a este afrouxamento do constrangimento social, o último se vê acima da sociedade e o sentido de sua existência descolada dela. Por isso basta que algum infortúnio seja causado a sua vida, como o fim de um relacionamento, para que o indivíduo dê cabo dela. Tal fenômeno foi verificado na sociedade industrial europeia.

⁸ Este foi observado em sociedades antigas ou indígenas, chamadas por Durkheim, de “sociedades inferiores ou primitivas”, o suicídio ocorria, em algumas vezes, quando o sentido de existência dos indivíduos não estava mais neste mundo, porém num além-morte. Três casos principais são citados. Primeiro os de homens velhos ou doentes que não querem viver com a ignomínia de sua condição social. Costume corrente em comunidades de trácios, celtas espanhóis, indianos antigos, góticos, dinamarqueses e outros. O sociólogo salienta que o suicídio nesta ocasião não é um direito, mas um dever. É obrigação do indivíduo se matar para que o equilíbrio e a energia estejam presentes no grupo. Caso não cumpra tal dever dois efeitos são exercidos sobre a existência do indivíduo. Em algumas sociedades, ele será privado das honras comuns dos funerais e da reputação social, noutras, ele sofrerá punições terríveis pelos deuses depois da morte. Neste sentido, escreve Durkheim: “A sociedade, portanto, pesa sobre o indivíduo para levá-lo a se destruir. Sem dúvidas, ela também interfere no suicídio egoísta; mas sua intervenção não se faz da mesma maneira nos dois casos. Em um, a sociedade se contenta em falar ao homem uma linguagem que o desliga da existência; no outro, ela lhe prescreve formalmente abandoná-la”. Outro caso é o da mulher que se mata depois da morte do marido. Costume recorrente na Índia ainda durante o século 19. A viúva se suicida porque não se considera um indivíduo isolado e independente, porém, uma extensão do esposo. Semelhante a este exemplo é o de servidores de um príncipe ou chefe. Fato social ocorrido na antiga Gália. Quando morriam estes representantes do poder, ocorria em seus funerais dezenas de mortes. Junto a suas roupas, pertences, animais, eram queimados seus escravos favoritos e também vassalos que não haviam morrido na última batalha junto ao líder. Igualmente, entre povos achantis e havaianos a morte do rei precedia o fim da vida de seus oficiais. DURKHEIM, Émile. **O suicídio**: estudo de sociologia. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 273-274.

Na teoria marxista, o indivíduo é descrito em geral como o ser que se constitui, “se forma e se transforma no trabalho e pelas relações sociais do trabalho”.⁹ Numa das possibilidades de emprego, a meu ver, mais interessante, “trabalho” significa aqui toda e qualquer ação que o indivíduo realize sobre a natureza, gastando sua energia e alterando a matéria, bem como todas as relações que ele estabelece com o meio social, as determinando e sendo determinado por estas. Para além do mais, a característica principal da análise marxista sobre o indivíduo é a compreensão de que a individualidade liga-se inevitavelmente a uma determinada classe dentro da sociedade. No entanto, sem falar do processo de alienação, a operação entre indivíduo e classe social varia em cada autor e é mais complexa e sofisticada do que supõe algumas críticas que fixam, necessariamente, os pressupostos teóricos marxistas ao âmbito econômico, segundo o significado mais estreito que damos a este último na atualidade.¹⁰ Todavia é possível dizer que, embora o marxismo revolucionário busque pelo comunismo a dissolução das classes, nesse sistema de pensamento o indivíduo é compreendido como “indivíduo-classe”.

Em *Vigiar e punir*, Michel Foucault aborda o modo de individualidade padrão que institui o “indivíduo moderno”, por sua vez, intimamente relacionado à ascensão do

⁹ Cf. PALANGANA, Isilda Campaner. **Individualidade**: afirmação e negação na sociedade capitalista. 2ª ed. São Paulo: Summus Editorial, 2002, p. 07.

¹⁰ A concepção marxista de “trabalho” apontado aqui segue a direção da interpretação que Edward P. Thompson conduziu ao conceito de “modos de produção” de Karl Marx. Ao criticar o modelo teórico de base econômica absoluta, o historiador apontou que os “modos de produção” não se referem somente às esferas produtivas da economia e das relações sociais que integram o processo de fabricação de produtos e mercadorias, mas também às maneiras por meio das quais os sujeitos, em suas relações sociais com os outros e com o ambiente, isto é, através de suas experiências, produzem “cultura”. A consciência do indivíduo, neste sentido, é determinada pelo ser social conforme diferentes práticas, econômicas ou não. É possível apontar várias pesquisas de Thompson que caminham neste sentido. Talvez a principal destas seja *A formação da classe operária inglesa*. Estudo em que o historiador critica a tese de Engels segundo a qual a classe operária inglesa teria sido um produto (quase mecânico) gestado pela exploração sofrida durante a Revolução Industrial. Thompson mostra, contrariamente, que a “consciência de classe” estava ligada a um processo mais longo, sutil e também cultural: ao cercamento de terras no “pré-capitalismo”; as especificidades dos ofícios de trabalho, por exemplo, com mais autonomia ao trabalhador; as mudanças nas maneiras de viver, especialmente com a introdução do tempo do relógio; os direitos consuetudinários sobre a terra produtiva comuns na Inglaterra; as tradições corporativas que uniam e protegiam os trabalhadores; o florescimento de religiões evangélicas (como o metodismo) que solidificavam os laços entre os membros em momentos de fraqueza; o imaginário social ligado a um tempo mítico; a fragmentação das concepções morais calcadas nos usos e costumes; entre outros. Cf. THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**; vol. I: a árvore da liberdade. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Em outra obra, questionando a exclusividade determinante da base econômica ele escreve o seguinte: “Mal podemos começar a descrever as sociedades feudal ou capitalista em termos ‘econômicos’, independentemente das relações de poder e dominação, dos conceitos de direito de uso ou de propriedade privada (e leis correspondentes), das normas culturalmente sancionadas e das necessidades culturalmente formadas características de um modo de produção. Nenhum sistema agrário fica em pé após um dia sem os complexos conceitos de direito de uso, de acesso e de propriedade”. THOMPSON, Edward Palmer. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Organizadores: Antonio Luigi Negro e Sérgio Silva. Campinas: Ed. Unicamp, 2001, p. 255.

capitalismo. A acumulação de uma série de dispositivos disciplinares entre os séculos dezesete e dezoito, por meio da descoberta da maleabilidade do corpo e também da alma, tornou possível esta produção específica de individualidades.¹¹ O filósofo descreve os dispositivos e as instituições que neles se apóiam e os fazem circular socialmente e que, entre outras coisas, formaram a condição de possibilidade para que a prisão surgisse, no século dezenove, como algo inevitável mesmo diante de outros projetos de punição.

Embora houvesse técnicas ou processos disciplinares de apropriação, controle, submissão e dominação sobre os corpos antes do século 18, Foucault mostra que passou a existir aí uma espécie de teoria geral sobre a arte do corpo humano que visa a “formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna mais obediente quanto mais útil, e inversamente”. É a disciplina que aumenta as forças do corpo quando precisa que ele produza economicamente e seja útil e, por outro lado, diminui as mesmas forças quando estas se dirigem à desobediência política. Estes dispositivos são encontrados em escolas,¹² hospitais, igrejas, hospícios, asilos, oficinas de trabalho, exércitos e, também, prisões. Todavia, seus efeitos se dirigem ao conjunto da sociedade como um todo, a fim de produzir indivíduos que tenham como características essenciais de sua individualidade a “aptidão”, para realizar algum tipo de tarefa, e a “sujeição” política. Dizendo

¹¹ Neste período uma mudança muito sutil e importante se impôs às maneiras de enxergar e compreender a aptidão de determinado indivíduo para o desempenho de alguma função. Foucault descreve dois documentos, cada um de um período citado. O primeiro liga os requisitos adequados para ser um soldado às qualidades e características naturais de seu corpo. De longe já é possível perceber os sinais daquele que está habilitado para tal ofício, ele têm “atitude viva e alerta, a cabeça direita, o estômago levantado, os ombros largos, os braços longos, os dedos fortes, o ventre pequeno, as coxas grossas, as pernas finas”, etc. No sentido inverso, o outro documento, agora do século 18, mostra que o soldado é algo que se fabrica, “de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas [...]. Os recrutas são habituados a ‘manter a cabeça sempre ereta e alta; a se manter direito sem curvar as costas’ etc. Assim, durante o classicismo a descoberta do corpo como objeto e alvo de poder caminhou no sentido de torná-lo tanto útil como inteligível, dando significado para a noção de “docilidade”. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. 20ª ed. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 117-118.

¹² Em “O falso princípio da nossa educação”, publicado em 1842, Max Stirner mostra-se menos radical quanto a sua tese sobre a fabricação do “indivíduo” pelo Estado ou sua alienação através da ideia de “homem”, como ficará patente em *O único*. Neste artigo o filósofo discute as concepções de duas correntes pedagógicas do período, o humanismo e realismo, chegando à conclusão de que é preciso, contrariamente as duas, promover uma educação que seja prática e em que vida e escola não se separem. Assim, em vez de adestrar o indivíduo conforme à matéria (realismo) ou à forma (humanismo), a prática mais elevada da educação consistiria em possibilitar que homem livre revele-se a si mesmo, desenvolvendo sua personalidade e sublimando o Saber em Vontade. O autor escreve: “Numa palavra, não se deve inculcar Saber mas conduzir o indivíduo a seu pleno desenvolvimento; a pedagogia não pode mais partir da ideia de civilizar, mas da ideia de desenvolver pessoas livres, caracteres soberanos”. STIRNER, Max. **O falso princípio da nossa educação**. Tradução Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Ed. Imaginário, 2001, p. 81.

grosseiramente, trata-se, portanto, de uma máquina sofisticada de produção de indivíduos homogêneos, mesmo que cada um desempenhe uma função no “corpo” social.

Por outro lado, não dá para afirmar que a batalha acabou e este projeto saiu inteiramente vitorioso, aliás, acredito que esta não é a tese de Foucault – como salientou Priscila Vieira, “sociedade disciplinar” não quer dizer “sociedade disciplinada”.¹³ Sem dúvidas, há resistências. Mas acredito que este projeto, nascido junto com o Iluminismo, ainda está em funcionamento. E talvez esteja aí a importância do trabalho de Foucault: não só para compreender o que somos, mas para perceber como nos tornamos isso o que somos e podermos, a partir do conhecimento dos dispositivos que nos produziram deste modo, ser diferentes – claro, caso consigamos deles nos desembaraçar.¹⁴

Ademais, Foucault acredita que depois de uma longa fase de predomínio da religião do texto, da ideia de vontade divina e do princípio de obediência, ligada ao cristianismo, em que se seguia um código de regras conforme a moral, a conduta dos indivíduos hoje (texto de 1984) tende a se voltar para uma ética pessoal semelhante a que funcionava na Antiguidade grega – isto porque nota-se o desaparecimento da moral como obediência a um código de regras. A aposta de Foucault é que esta ausência corresponda a uma busca da “estética da existência”. Em resumo, esta se trata de um “esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual [seja] possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade [possa] encontrar um exemplo”, escreve o filósofo.¹⁵

¹³ VIEIRA, Priscila Piazzini. **Pensar diferentemente a história**: o olhar genealógico de Michel Foucault em “Vigiar e Punir”. 2008. 210f. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2008, p. 22.

¹⁴ Todavia, sua proposta ética e política é distinta a de outros pensadores. Isto porque Foucault não parte, como Rousseau e tantos outros, do pressuposto de que o homem nasceu livre e teve sua liberdade suprimida ou mascarada pelos mecanismos de poder e dominação. Não há, aliás, para o autor, um sujeito soberano ou uma forma universal de sujeito que possa ser encontrada em todas as épocas e lugares. Em sua concepção o sujeito é sempre constituído pelas práticas de sujeição (através dos dispositivos de poder) ou, “de maneira mais autônoma, através das práticas de liberação e liberdade” que, por sua vez, dependem da disponibilidade de regras, convenções e estilos encontrados num dado meio cultural. Cf. FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência. In: _____. **Ética, sexualidade, política**. Ditos e Escritos, vol. V. Organização e seleção de textos: Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 291.

¹⁵ As supressões e acréscimos são apenas para adaptar a oração ao tempo presente já que nesta passagem Foucault descrevia a “estética da existência” durante a Antiguidade clássica. Ibid., p. 290.

Penso que Stirner foi um dos precursores no anúncio de parte das problemáticas e das questões produzidas e agravadas pela sociedade moderna e capitalista em relação à individualidade.¹⁶

A proposta de ação do “único” não parece outra coisa senão uma forma de escapar do modelo padronizado de vida em que os indivíduos são diferenciáveis, quando muito, apenas pela marca de suas roupas. No entanto, diferentemente de Nietzsche e Foucault, Stirner não foi buscar inspiração em práticas de liberdade na Grécia Antiga, clássica ou pré-socrática, porém apresentou uma proposta do existir no mundo e de se relacionar consigo mesmo e com os outros de uma maneira singular, única.

2.3 O modo de individualização em Stirner: unicidade ou singularidade própria

Em sua luta ininterrupta contra as inúmeras formas de mediação que distanciam o indivíduo dos objetos de seu interesse ou que o sujeitam e alienam, Stirner aponta, segundo o sociólogo Gustavo Castro, que somente quando a autoridade de conceitos e instituições for desarmada é que os verdadeiros poderes, ações e qualidades dos indivíduos poderão se desenvolver.¹⁷ Aqui o adjetivo – “verdadeiros” – é sinônimo de “originalidade” e liga-se, portanto, às características inteiramente “únicas” de determinado indivíduo/pessoa segundo sua própria forma de individualidade.

Neste item, além de descrever e compreender o modo de individualização da unicidade ou singularidade própria, almejo retomar o conceito de liberdade em Stirner, apresentando ao leitor em que medida a liberdade negativa é importante, mas possui um limite colocado por sua própria definição. Desta forma, José Crisóstomo de Souza assinala que Stirner não é o filósofo da libertação ou da liberdade, porém da “individualidade própria”. Para o intérprete, a divisão de *O único* em duas partes, sendo a primeira o “Homem” e a última o “Eu”, constitui aí um elemento de prova para tal afirmação.¹⁸

¹⁶ Ao utilizar o que chamo de formas de individualidade ou modos de individualização, meu intuito é não endossar o pressuposto de que há somente uma maneira do indivíduo existir e se expressar, porém, é preciso salientar que Stirner privilegia o indivíduo instituído apenas sob uma forma de individualidade, a unicidade. O “indivíduo-membro”, “indivíduo-classe”, indivíduo moderno (descrito por Foucault), o “homem” são compreendidos como forma de alienação do indivíduo “único”.

¹⁷ CASTRO, Gustavo. A liberdade em Max Stirner. **Poliarquia** – Revista de Estudos Políticos e Sociais do Centro Universitário UNIEURO, Brasília, v. 1, n. 1, jan./jun. 2009, p. 39.

¹⁸ Isto é, num primeiro movimento do raciocínio, Stirner abordaria as diferentes formas de individualidade que alienam e aprisionam o “eu” real e único, especialmente a forma designada como “homem”, já na segunda parte e última trataria mais detidamente sobre processo de libertação, autorreconhecimento e

Em Stirner, o movimento de consciência do indivíduo em seu autorreconhecimento se desenvolve da mesma forma que ocorreu a história universal descrita à maneira do filósofo: primeiro, criança, em sua fase materialista (a Antiguidade); segundo, adolescência ou juventude, em sua fase idealista (a “modernidade”); e, por último, porém provisória, a fase egoísta (a pós-modernidade?).¹⁹ Este estágio, o terceiro, seria configurado pela oportunidade inédita do indivíduo realizar e exprimir sua forma de individualidade própria, já “livre” das imposições externas. No entanto, é preciso salientar a natureza provisória desta fase, não necessariamente transitória (no sentido de algo que vai findar para dar lugar à coisa diferente), mas no sentido de que é condicional e cujo futuro é imprevisível.

Por que condicional? Porque a condição de manutenção da expressão da forma de individualidade singular, isto é, das ações que produzem as marcas e os efeitos de cada “único”, são as práticas de libertação e de apropriação. Estas não podem cessar, pois não há um ponto final de chegada. Sua “preservação” é o exercício. E por que imprevisível? Agora assinalo o elemento-chave, em minha opinião, para a compreensão da filosofia de Stirner: é que ela é um combate tanto às ideias de generalidade, como também às apostas num futuro mais ou menos longínquo e imaginativamente idealizado. Sendo assim, o filósofo coloca no centro de seu raciocínio suas próprias existência e experiência.²⁰ O egoísmo representa a fase adulta, que é a faixa etária cujo pertencimento ele, Stirner, faz quando publica seu livro. Sobre o que virá quando estiver velho, ele diz não saber. Somente saberá quando o for. O futuro é o desconhecido. Nas palavras do autor:

A criança era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que está por detrás destas coisas; o jovem era idealista, entusiasmado com ideias, até chegar ao nível do homem, o egoísta, que joga com as coisas e as ideias à sua vontade e coloca seu interesse pessoal acima de todas as coisas. E, por fim, como será o velho? Quando lá chegar, terei ainda tempo de falar disso.²¹

apropriação sobre si mesmo e sobre o mundo. SOUZA, José Crisóstomo. **A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993, p. 127.

¹⁹ O termo pós-moderno é usado por Souza, porém, penso que este exercício é feito na própria modernidade e não necessariamente a esgota. Cf. Ibid., p. 19.

²⁰ Como aponta Hilton Cruz, Stirner realiza algo até então inovador na história da filosofia, escrevendo sua obra quase totalmente em primeira pessoa. Isso é parte da estratégia, segundo o intérprete, em evitar um enquadramento de sua filosofia em uma escola de pensamento ou tradição. Cf. CRUZ, Hilton Leal da. **A dessacralização da cultura em Max Stirner**. 2011. 125 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, 08-09.

²¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 22.

Livrando-se do “homem” ou, melhor dizendo, da ideia generalista desta forma de individualidade, “homem”, que vincula a todo e qualquer indivíduo um destino comum, o “eu” declara-se seu próprio legislador e mediador. O “eu” terá fim não mais num ideal ou numa causa, mas em si mesmo. Com o intuito de explicar de maneira pontuada o modo de individualização advogado por Stirner recorro à divisão de alguns itens essenciais para tal tarefa.

a) Propriedade e liberdade

No pensamento filosófico stirneriano, o conceito de propriedade terá um papel importantíssimo. Para Gustavo Castro, ela, a propriedade em Stirner, rivaliza e se opõe à liberdade.²² Todavia, não endosso absolutamente esta assertiva. Diria que num certo aspecto, até concordo: quando relacionada apenas ao significado negativo de liberdade – exposto anteriormente com auxílio das reflexões teóricas de Isaiah Berlin. Contudo, ligada a outro aspecto, o positivo, a propriedade é não somente complementar à liberdade, mas também a condição de possibilidade para o indivíduo “ser livre” ou a liberdade objetivada.

Além do próprio título de sua obra mais conhecida, a primeira apologia feita por Stirner à propriedade aparece quando, de maneira irônica, ele discute e reprime a crítica do socialismo a respeito da propriedade pessoal, escrevendo:

Somos homens que nasceram livres, mas, para onde quer que olhemos, vemos como nos transformaram em servos de egoístas! Deveríamos também nos tornar egoístas? Deus nos livre! O que queremos é acabar com os egoístas, fazer de todos eles “canalha esfarrapada” (*Lumpen*), queremos todos ter nada, para que “todos” tenham...
É o que dizem os socialistas.²³

Em seguida o filósofo explica que o objetivo do socialismo é tornar a propriedade impessoal, o que significa tornar “proprietária suprema” a sociedade. Os socialistas chegaram a esta conclusão após perceberem que a liberdade (ausência de arbítrio) de uma pessoa em relação à outra, mediada pelo Estado, isto é, a igualdade formal entre elas, não bastava; isso porque, no liberalismo político, os indivíduos passaram a ser desiguais a partir das coisas que possuíam. As pessoas então não são nada mais do que aquilo que têm

²² CASTRO, Gustavo. A liberdade em Max Stirner. **Poliarquia** – Revista de Estudos Políticos e Sociais do Centro Universitário UNIEURO, Brasília, v. 1, n. 1, jan./jun. 2009, p. 40.

²³ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 152.

(incluindo a si mesmas) dizem os socialistas a respeito de “como” são as pessoas numa sociedade liberal. Stirner concorda com tal afirmação. Porém, ao contrário dos primeiros, ele não quer dar cabo da propriedade privada a fim de alterar este estado de coisas. Pelo contrário, ele quer, de algum modo, levá-lo ao extremo.

A abordagem que dá Stirner à relação entre liberdade e propriedade, logo no início da segunda parte de *O único*, pode levar o leitor de sua obra a acreditar que, depois de toda sua defesa pela libertação do indivíduo contra as instituições, ele rejeite a liberdade em prol da propriedade, substituindo uma pela outra. Mas defendo que não é bem assim. Esta confusão é causada porque o autor significa “liberdade” sob diferentes formas sem registrar de maneira explícita (ele poderia, por exemplo, qualificar com um adjetivo cada uma delas) e usa outros termos para significar a “liberdade como autodeterminação”. Mais adiante explicarei melhor.

Neste trecho da obra, Stirner escreve que não é a liberdade propriamente dita que o “egoísta” aspira. O “egoísta” (ou o “único”) quer liberdade para ter. Ou seja, liberdade não é seu ideal, nem sua causa, não é sua busca última. Todavia, a liberdade é tão somente uma condição de possibilidade para que ele, o “egoísta”, possa se apropriar das coisas e de si mesmo. Por esta razão, Stirner critica longamente Bruno Bauer que colocou a liberdade como horizonte final da realização humana na Terra. Segundo Bauer, aponta Stirner, para que isso acontecesse seria necessário que os homens se despojassem de todas as propriedades que possuíam, incluindo aí os rótulos (judeu/cristão) que os distinguem uns dos outros. Ora, esta é uma liberdade “negativa”, que (somente) serve às proposições stirnerianas na medida em que se desembaraça de tudo aquilo que aliena ou domina o indivíduo, mas que, no entanto, tem um limite claro. Desenvolvido este exercício, de nada adianta se o indivíduo não souber usufruir da condição livre. Isso porque, no sentido negativo de liberdade, a libertação de tudo é a posse de nada, pois a liberdade não tem conteúdo em si. É preciso ser mais do que livre, é preciso ser o “eu-proprietário”, escreve Stirner.²⁴

O ímpeto desenfreado pela liberdade, contido nos ideais que centralizam a realização deste ideal, no extremo, leva à renúncia de nós mesmos. A liberdade aparece,

²⁴ Nas palavras do filósofo: “De que te serve uma liberdade que não te dá nada? E, se te libertasses de tudo, ficarias sem nada, porque a liberdade não tem conteúdo. Para aquele que não sabe se servir dela, essa inútil possibilidade não tem nenhum valor; entretanto depende de minha singularidade o modo como eu me sirvo dela”. STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 202.

neste primeiro modo, como significado de estar livre de algo, de não estar ligado à coisa alguma ou de estar privado: é sinônimo de independência. Sob esta perspectiva, o indivíduo está livre até mesmo da autodeterminação, a saber, privado dela. É um ser vazio, e mais do que isso: quer o nada, pura e simplesmente para nele ficar. A liberdade (saliento, deste tipo) é a doutrina do cristianismo, aponta Stirner. E cita duas passagens do referido livro sagrado: em Gálatas, 5:13, “Vós queridos irmãos, fostes chamados à liberdade”; e em Tiago, 2:12, “Falai então e agi como quem há de ser julgado pela lei da liberdade”.²⁵ Embora não utilize o conceito de “niilismo”, Stirner adianta em algumas décadas a crítica de Nietzsche a este valor e sua íntima ligação com o cristianismo. É justamente isso que aparece quando Stirner rejeita a liberdade em sua mais completa negatividade. Dentro desta circunstância, o filósofo do egoísmo não é um niilista.

Destarte, e agora sendo mais abrangente, Stirner critica o ideal da liberdade em duas direções, como aponta Castro. Na primeira, se dirige contra o significado negativo desta que, em seu extremo, pode configurar a renúncia do indivíduo a si mesmo e a autodestruição deste; mas também, e paradoxalmente, critica este sentido negativo porque a completa libertação de tudo é impossível no mundo material (a liberdade viveria no “reino dos sonhos”, escreve Stirner). Na segunda direção, como consequência deste último aspecto apontado, a critica porque a busca da liberdade tem sido historicamente apenas o encontro de outra forma de dominação – tal como o liberalismo político substituiu a monarquia absolutista pelo Estado ou tal qual o socialismo (ou o liberalismo social) pretende substituir o Estado pela sociedade. Esta liberdade que progride vai criando outras barreiras. A luta em favor dela é apenas para conquistar uma “determinada liberdade”, nunca integral. Assim escreve:

Na medida em que conquisto liberdade, crio novos limites e novas tarefas; ao inventar a estrada de ferro, senti-me logo fraco por não poder ainda, como os pássaros, cruzar os céus; se resolvi um problema que atormentava meu espírito, já inúmeros outros me esperam, com um caráter enigmático que trava meu progresso, ensombra meu olhar livre e me torna dolorosamente sensível aos limites de minha liberdade. “Agora que vos libertastes do pecado, tornaste-vos escravos da justiça” [citando Romanos 6: 18]. Os republicanos, com suas amplas liberdades, não se tornaram escravos da lei?²⁶

²⁵ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 203.

²⁶ Ibid., loc. cit.

Este apontamento de Stirner é consequência de sua recusa às filosofias e religiões que apostam ou anseiam algumas coisas, como: um futuro distante e, por isso, preparam sua chegada; uma vida (livre) depois desta, a mundana; qualquer crença que deposite seu destino e sua fé num ideal de realização (um valor, como a liberdade) que prescindia do próprio indivíduo, o “único”. Deste modo, o filósofo se mostra como um antifundacionista. Só há fundamento no e pelo indivíduo. Não há nenhuma causa ou ideal acima deste. Por isso a liberdade não pode ter um fim em si mesma.

Gustavo Castro apresenta então a aporia da liberdade em Stirner: “Por um lado, a busca da liberdade entendida absolutamente atenta contra a individualidade, quer dizer, destrói o sujeito mesmo da liberdade”. Ressalto que, neste caso, Stirner está tratando de um tipo de liberdade, a negativa, em sua aparição mais extrema. “E, por outro lado, a conquista de uma liberdade determinada nos leva necessariamente a recair no domínio e uma nova opressão”.²⁷ Como se desembaraçar deste problema?

A resposta de Castro é o poder (ou a potência) que Stirner põe em jogo. Assim, o poder daria a possibilidade do indivíduo conseguir aquilo que quer. O poder aparece como a capacidade que o indivíduo tem de se apropriar de algo. Ora, para mim, isto não é outra coisa senão... liberdade! Mas, obviamente, de outro tipo, a “positiva”. Não mais ligada ao coletivo ou como qualidade deste, porém, relativa ao singular, ao indivíduo e sua habilidade de se satisfazer. Ao contrário daquele que deseja apenas independência, o “único” aspira autodeterminação e vontade de poder, sabendo se servir da liberdade para tornar-se o “eu-proprietário”. “Minha liberdade só será perfeita quando for o meu... poder; mas tendo este, deixo de ser simplesmente livre e passo a ser ‘proprietário de mim’ (*Eigner*)”, anota Stirner.²⁸ O “único” stirneriano é nada mais do que o “autônomo” em vias máximas, a saber, aquele que possui como valor central ele mesmo; enquanto o “independente” é aquele que apenas não “depende de algo”, ou seja, o valor central não está nele mesmo, mas numa ausência, em algo de que ele se desprende, de que se livrou.

Uma vez que a liberdade, como ideal, é apenas possível no “reino dos sonhos”, diz Stirner, o que importa é a “singularidade própria”, este modo de individualização. A individualidade do “único” se apropria da liberdade e de tudo o que seu poder for capaz. A

²⁷ CASTRO, Gustavo. A liberdade em Max Stirner. **Poliarquia** – Revista de Estudos Políticos e Sociais do Centro Universitário UNIEURO, Brasília, v. 1, n. 1, jan./jun. 2009, p. 43.

²⁸ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 215.

liberdade passa a ser então uma propriedade, isto é, aquilo que lhe é próprio. “Sou livre de tudo aquilo que me desembarcei, e proprietário daquilo que tenho em meu poder ou de que sou senhor”. Este postulado é válido até mesmo em situações adversas, como ilustrado no exemplo do escravo que, com efeito, não está livre do chicote de seu amo, porém, se for um “egoísta”, ele é interiormente livre. O mesmo enganará seu senhor e suportará as dores para quando for possível pisar naquele que lhe escravizou. “Meu próprio (*mein eigen*), sou-o em cada momento e em todas as circunstâncias, desde que saiba ter-me e não me entregar aos outros”, considera Stirner.²⁹

A partir do momento que a liberdade não tem mais valor em si, mas torna-se um dispositivo do “egoísmo”, pode ser que algo que esteja “ligado” ao indivíduo não seja incômodo, porém, agradável. Como exemplo, Stirner cita o “olhar suave porém irresistivelmente dominador” de sua amada, do qual ele não deseja ficar livre (independente). Por esta razão, a unicidade é mais importante do que um tipo negativo de liberdade. O “eu” passa a ser a medida de todas as coisas. É o “eu” quem vai determinar do que quer ou não se ver livre, de acordo com o prazer proporcionado por esta (não) ligação.³⁰ Deste modo:

Por meio desse egoísmo e dessa singularidade, desembaraçam-se do mundo dos velhos deuses e ficaram livres deles. A singularidade-do-próprio criou uma nova liberdade, porque a singularidade-do-próprio é a criadora de tudo, do mesmo modo que há muito tempo a genialidade (uma forma própria de singularidade), que é sempre originalidade, é vista como a criadora de novas produções de significado universal.³¹

Por último, é necessário apresentar qual o valor ou estatuto a propriedade tem para a filosofia stirneriana. Primeiro, ela é distinta da propriedade no liberalismo, que recebe longa crítica desde a primeira parte de *O único*.

Stirner diz que o liberalismo é uma religião. E sendo assim o liberalismo substitui o indivíduo real, egoísta, de carne e osso, pelas coisas (qualidades, características, bens) que o “homem” possui; através das quais seus fiéis passam a se relacionar. A religião liberal toma o indivíduo por sua propriedade, confundindo-o com essa última. Tal como para a

²⁹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 204.

³⁰ “Deixais de bom grado ir embora a liberdade quando vos agrada não ser livres, ‘escravos no doce reino do amor’; e ides buscar de volta vossa liberdade se ela de novo vos agrada mais, desde que (mas isso agora é secundário) não receeis, por outras razões (religiosas, por exemplo) a ruptura de uma tal união”. Ibid., p. 209, grifos do autor.

³¹ Ibid., p. 211.

religião cristã só importa o espírito divino, que estaria contido em cada indivíduo filho de Deus, para o liberalismo só importa o espírito humano dentro de cada indivíduo humano, “homem”. Entretanto, para Stirner, esses elementos são menos importantes, sobretudo, porque não revelam quem o indivíduo é de fato. O autor escreve o seguinte:

Para dizê-lo em poucas palavras: o sermos seres humanos é uma ínfima parte de nós, e só tem importância uma vez que é uma de nossas qualidades, ou seja, nossa propriedade. É certo que sou homem entre homens, do mesmo modo que sou, por exemplo, um ser vivo, portanto animal, ou europeu, berlinense etc.; mas quem me quiser ver apenas como homem ou berlinense estará dando atenção a aspectos que me são indiferentes. E por quê? Porque apenas dará atenção a uma de minhas qualidades, e não a mim.

E o mesmo se passa com o espírito. Um espírito cristão, um espírito reto etc. poderá ser uma qualidade adquirida por mim, isto é, minha propriedade, mas eu não sou esse espírito: é ele que pertence a mim, e não eu a ele.³²

A forma de individualidade preconizada pela filosofia do “único” não pode se adequar à centralização da generalidade, nem mesmo quando esta advém da propriedade. O liberalismo, segundo Stirner, em vez de me aceitar como sou, faz comigo um pacto de honra apenas por amor a minha propriedade. Liberais, como Bruno Bauer, aponta Stirner, querem que tenhamos uma propriedade em comum e que nos desfaçamos de nossas propriedades específicas e distintivas. Para eles, as propriedades específicas, mesmo as de judeu e de cristão, conferem determinados privilégios aos homens e os tornam desiguais. Sendo assim, Bauer defende a necessidade de todos se despojarem destas e assumirem apenas uma propriedade em comum, que seria o estatuto de “homem”, para que pudessemos gozar dos “direitos do homem”. Contra isso Stirner rebate: “Eu, porém, coloco a ênfase em *Mim*, e não no fato de ser homem”.³³

“Sejam homens autênticos”, poderiam prescrever os liberais. Stirner diz que esta prescrição como destinação a cada indivíduo não faz sentido, pois “homem” é somente uma qualidade (propriedade) minha, assim como são a virilidade ou a feminilidade. Sabe-se que o ideal dos antigos era o de serem “homens” dos quais a virtude era a virilidade (varões). Mas questiona-se: e as mulheres, como alcançariam este ideal? Pois muitas viveram escravas disso e se incumbiram de perseguir um objetivo, na opinião do filósofo,

³² STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 225, grifos do autor.

³³ Ibid., p. 234, grifos do autor.

irrealizável. Por outro lado, não tem sentido exigir que a mulher atinja a “verdadeira feminilidade”, esta aparece como uma qualidade especificamente “sua”. Do mesmo modo, sabendo-se que a Terra é um astro, “Seria ridículo exigir que [ela] fosse um verdadeiro astro, e ridículo é também querer me impor, como vocação, ser um verdadeiro homem”.³⁴

O conceito de homem (moderno), além de útil a outros saberes e poderes, serve ao Direito e a seu proponente e realizador, o Estado. Ora, Stirner diz que o “eu” é o inimigo número um do Estado. Sendo o “eu” diferente do exemplar da espécie,³⁵ mais ou menos do que é o homem ou o cidadão, a ideia de direito a partir de uma constituição baseada na igualdade dos seres genéricos simplesmente cai por terra. E não há problema quanto a isso. O referido direito somente funciona através do véu que o Estado joga sobre todos, mantendo os viventes sob seu controle e julgamento. O mesmo vale para a propriedade, aponta o filósofo. No liberalismo toda propriedade pertence ao Estado e o que o sistema permite em relação aos membros é apenas uma concessão (pelo direito).³⁶ Entretanto, para o “único” a propriedade como concessão é inaceitável da mesma forma que o é a liberdade. Isso porque ela parte do princípio de submissão e de pequenez inscrito naquele que a recebe. Enquanto isso, o “único” só pode possuir aquilo que ele mesmo conquistou com sua própria força e poder, aquilo de que se apropriou, tornou seu.

É isso mesmo. Na condição egoísta não há mais direito conforme uma ideia geral de igualdade. Não há o reconhecimento de que as leis possam interferir nas ações dos indivíduos, “únicos” ou “egoístas”.³⁷ O mesmo postulado é estendido ao Estado, que é a instituição que, no intuito de garantir o funcionamento das leis, submete, violenta e oprime a todos. A diferença da propriedade entre o liberalismo e o egoísmo, é que no primeiro esta é sagrada, protegida pelas leis e pelo direito generalista. No segundo, a propriedade perde esta característica de resguardo por um intermediário e passa apenas a depender do “eu-proprietário” para garantir sua manutenção (ou seja, a “posse”, não pelo uso, como em Proudhon, mas pela força).³⁸

Neste sentido, conforme a filosofia do “único”, o direito não vale nada mais do que a força do indivíduo. Excluindo toda a ideia de moralidade que possui uma relação

³⁴ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 235.

³⁵ Ibid., loc. cit.

³⁶ Ibid., p. 329.

³⁷ Ibid., p. 247.

³⁸ Ibid., p. 319.

contígua ao direito, Stirner diz que para o “egoísmo” tanto a penalidade quanto a impunidade tem o mesmo valor e este apenas se mensura pelo poder que o “infrator” tem de fazer valer o direito à sua maneira.³⁹

Diante das reclamações dos socialistas a respeito da situação de exploração da classe trabalhadora e ainda sobre as discussões entre os próprios socialistas quanto à distribuição da riqueza numa sociedade comunista, Stirner afirma que a questão da propriedade só poderá ser resolvida pela guerra de todos contra todos.⁴⁰ E seria o “egoísmo” o declarante de tal guerra. Na condição egoísta não há concessões, tampouco dádivas. O filósofo enxerga que, tal qual o escravo em relação ao seu senhor, a plebe apenas poderá sair de sua condição de exploração e pobreza se rebelando.⁴¹ Ou seja, não aceitando mais as peias que lhe prendem, nem as ordens intelectuais que lhes são prescritas.

Contudo, é necessário explicar como e por que motivo chega Stirner à conclusão, talvez socialmente caótica, sobre a questão da propriedade. É aparentemente simples. Ele diz que ninguém até hoje reclamou da propriedade que possui, mas somente da alheia. O que nos levaria a crer que o problema, portanto, não é exatamente a propriedade, mas, sim, a alienação. Diante disso, o egoísmo stirneriano tem como máxima: “valorize o que é teu! Faça valer sua propriedade”.⁴²

b) O consumo de si: transitoriedade do “único” no puro presente

No estágio egoísta tudo pode ser apropriado pelo “único”, só depende de seu poder. Se conseguir, o “eu” pode tomar posse da propriedade que era de outro ou fazer dela o que bem entender.⁴³ Não há lei além da que eu mesmo me dou. Ao contrário do liberalismo, para o egoísmo não é preciso respeitar a propriedade alheia. Esta não é “sagrada”. Porém, não sendo ela “sagrada” e intocável a partir de um contrato entre dois ou mais, mediado por um terceiro externo, o Estado, qual é a natureza da propriedade que estaria sob meu domínio (aquela da qual eu consigo tomar posse e defendê-la de quem queira dela se

³⁹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 247.

⁴⁰ Ibid., p. 335.

⁴¹ Ibid., loc. cit.

⁴² Ibid., p. 225.

⁴³ “Seus bens, tanto os materiais como os espirituais, são *meus*, e eu, como proprietário, faço com eles o que me apetece, dentro dos limites do meu... poder”. Ibid., p. 318, grifos do autor.

apropriar)? Devo acumular minhas propriedades? Devo usá-las para simbolizar o que sou? Elas possuem valor em si mesmas?

As questões acima ganham ainda mais relevo a partir do momento que foi dito que, até mesmo, a liberdade e o “eu” passam a ser designados como “propriedades” do “único” (indivíduo conscientemente egoísta e constituído pela singularidade própria ou unicidade). Quando Stirner diz que sou meu desde quando apropriado de mim mesmo e não me deixo ser tomado por outrem, não quereria o filósofo, com isso, “sacralizar” o “eu”? Seria o “eu” a única propriedade “sagrada”? Para tais questões, a resposta é delicada e, para alguns, poderia ser tida como sinal de tensão ou contradição da filosofia stirneriana. Entretanto, uma coisa é clara. Por não endossar qualquer tipo de formulação, seja filosófica ou religiosa, que projete a vida ou o “eu” fora de si mesmos, isto é, que baseie a existência ou a realidade de ambos numa causa (a liberdade, a humanidade, a razão, a comunidade, etc.), numa instituição (o Estado, a sociedade, a família) ou num ente superior (Deus, divindades), Stirner defende que a vida e o “eu” bastam-se a suas próprias constituições, desconstituições e reconstituições.⁴⁴

A vida e o “eu” são, obviamente, propriedades segundo a lógica de apropriação de Stirner. E como tais, estes possuem o mesmo estatuto de qualquer propriedade. Qual estatuto é este? O de servir ao prazer e ao gozo do próprio “eu”! Sim, a propriedade não possui valor simbólico, não é algo de que se apropria e se agarra para exprimir o “ser” do “eu” (pelo menos, não necessariamente). A propriedade só possui valor de uso.⁴⁵ Não adianta conservá-la simplesmente. É algo que se consome e se destrói para a satisfação do “eu”. A mesma coisa que foi dita sobre a liberdade no item anterior, como uso que se faz da condição livre, pode ser aplicada, por extensão, a qualquer propriedade.

Primeiro torna-se livre. Prescinde o “eu”, conscientemente, daquilo que se liga a mim contra a minha vontade e me diminui. Depois se usa da condição de estar livre para se apropriar daquilo que me interessa. Fazendo isso, já transformo a liberdade em uma propriedade minha, não uma “coisa”, porém uma capacidade para agir e me apropriar do que quiser/conseguir. Por fim, uso aquilo tudo de que me apropriei para me satisfazer e para me proporcionar prazer. O fim do egoísta é ele mesmo. Os meios são todas as coisas

⁴⁴ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 235; 412.

⁴⁵ Stirner propõe profanar os objetos para mostrar o grau de importância da singularidade própria. Ibid., p. 431.

das quais ele consegue utilizar para sua fruição. Incluindo aí a vida e o próprio “eu”. O mesmo passa a valer para o mundo e para as relações sociais. O trecho a seguir resume bem este pensamento:

Minha relação com o mundo se orienta em que sentido? O que quero é desfrutar do mundo, e por isso ele tem que ser propriedade minha, e por isso eu quero conquistá-lo. Não quero a liberdade nem a igualdade dos **homens**; quero apenas *meu* poder sobre eles, quero fazer deles minha propriedade, *desfrutar* deles.⁴⁶

O filósofo aponta que as pessoas que se preocupam apenas em viver (eu diria, “sobreviver”) esquecem facilmente o gozo desta vida. Assim, se o que importa é somente viver, deixa-se de empregar forças e meios eficientes para aproveitar a vida. Mas, afinal de contas, como é que se faz para aproveitar a vida?, Stirner questiona. E responde: “Usando-a tal como se faz com a luz, que se usa queimando-a. Aproveita-se a vida e, assim, a si mesmo, o vivo, consumindo-os. O gozo da vida é o uso da vida”.⁴⁷

Para isso, é preciso que a vida deixe de ser considerada como algo sagrado ou como uma benção de Deus ou um bem da humanidade. Neste sentido, como egoísta, posso dar cabo da minha vida, caso isso provoque meu deleite. O suicídio é compreendido por Stirner como um ato de liberdade,⁴⁸ porque o “eu” não é um ponto de chegada, mas de partida. Aliás, não há ponto de chegada. Não se aceita uma vida mais verdadeira do que a mundana, nem tampouco um “eu” mais verdadeiro do que aquele que consome sua propriedade, incluindo, a si mesmo.⁴⁹

Enquanto o mundo religioso busca “a vida”, o egoísta busca o uso e “o gozo da vida”. Perguntas sobre o que consiste a verdadeira vida ou uma vida bem-aventurada, como alcançá-la ou de que forma o homem precisa evoluir para ser verdadeiramente vivo e atingir uma suposta vocação, mostram a preocupação consigo próprio, porém, faz uma projeção inútil do futuro na tentativa de encontrar um verdadeiro “eu” que nunca chegará.

⁴⁶ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 410-411, grifos em itálico do autor, grifos em negrito meu. Destaquei a palavra “homens” para enfatizar meu argumento segundo o qual Stirner recusa, sim, a liberdade correlata ao conceito universal de humanidade (“a liberdade *do* homem não é minha”, ele dirá anteriormente), porém, não rejeita a liberdade de autodeterminação, a qual neste trecho, a meu ver, é sinônimo de poder.

⁴⁷ Ibid, p. 413.

⁴⁸ “O que vale para a devoção e a moralidade também atingirá necessariamente a humanidade, uma vez que devemos nossa vida igualmente ao homem, à humanidade, à espécie. Só quando eu não tiver obrigações para com nenhum ser, a manutenção da vida será... problema meu. ‘Um salto desta ponte... e serei livre!’”. Ibid., p. 418.

⁴⁹ Ibid., p. 414.

“A busca deste eu [...] é a difícil tarefa dos mortais, que apenas vivem para ressuscitar, apenas vivem para morrer [...] e] para encontrar a verdadeira vida”, escreve Stirner. Assim, essa busca demonstra um descontentamento consigo próprio e pode levar ao ponto segundo o qual quem viverá em mim não serei mais “eu”, mas Cristo ou qualquer ser espectral, como “o verdadeiro homem”, “a essência do homem”, etc. Deve-se, segundo o filósofo, fazer o contrário e estar seguro de si, tornar-se propriedade sua: “tenho-me, por isso me uso e gozo”.⁵⁰

A respeito de Fichte, um autor até hoje bastante comparado a Stirner, o próprio Stirner escreve para esclarecer a respeito da “natureza” do “eu” constituído pela unicidade:

Quando Fichte diz: “O Eu é tudo”, isso parece estar perfeitamente em harmonia com as minhas teses. Porém o eu não é tudo, *destrói* tudo, e só o eu que progressivamente se dissolve, o eu que nunca é, o eu... *finito* é verdadeiramente eu. Fichte fala do eu absoluto, mas eu falo de mim, do eu transitório.
[...] Minha missão não tem de ser a de realizar a *ideia geral de humano*, mas a de me satisfazer a mim próprio. *Eu* sou a minha espécie, sem norma, sem lei, sem modelo etc.⁵¹

O “eu” que Stirner reivindica não pode coincidir com o “ser”,⁵² pois isto o definiria, o limitaria, fixaria no “eu” um rótulo imperecível ou, pelo menos, contínuo e muito duradouro. Isso fica ainda mais claro quando Stirner escreve que o “sou” condiciona tudo o que faço, penso, falo, isto é, todos os modos pelos quais me manifesto. Por exemplo, o judeu só pode se manifestar conforme os preceitos do judaísmo, de tal e qual maneira; o mesmo se aplica ao cristão, que só pode se revelar como cristão. É claro, Stirner vai dizer, que isso é simplesmente impossível. A equação “tu = judeu ou cristão” não é verdadeira, por mais que tenha o indivíduo uma conduta muito rigorosa, como egoísta que é (e, para Stirner, todos nós somos, conscientes ou inconscientes), ele necessariamente, vez ou outra, vai pecar contra o conceito de “cristão” ou “judeu”. Sendo assim, criou-se um conceito mais largo, o de “homem”, que abarcasse a dimensão e complexidade das atitudes individuais. No entanto, para o filósofo, trata-se de outro catecismo: “E novamente o sujeito é subjugado pelo predicado, o indivíduo por algo de universal; de novo uma *ideia*

⁵⁰ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 413-414.

⁵¹ Ibid., p. 235, grifos do autor.

⁵² Mais do que isso, Stirner aponta, quando critica Feuerbach, que “o ser” é uma abstração, bem como “o eu”. Adiante falarei mais a respeito. Ibid., p. 438.

tem seu poder assegurado e estão lançados os fundamentos de uma nova religião”.⁵³ Por isso, no início do livro ele diz que o “eu” é o nada, é o inefável, o indefinível, porém, é o nada a partir do qual tudo cria. Em suas palavras: “O nada que 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”.⁵⁴ Cria e destrói, consumindo a propriedade e a si mesmo. Portanto, um “eu” transitório, volátil e flexível. Um “eu” que não é, porém, está.

Através da explicação que relaciona o “eu” com a transitoriedade, o caminho para a compreensão dos motivos pelos quais, para manter a coerência, Stirner não pode reconhecer instituições políticas, como o Estado moderno ou a sociedade civil liberal ou comunista, torna-se menos fechado. Primeiro, porque, como já foi dito, o Estado, por exemplo, precisa eliminar as vontades específicas (ou seja, de cada indivíduo) para fazer valer sua vontade, que é expressa na forma de leis.

No intuito de alcançar tal objetivo o Estado pode lançar mão de vários dispositivos para sujeição, para produzir um indivíduo de acordo com as formas de individualidade que lhes sejam úteis. Os principais são repressão, opressão e dominação violenta. Mas existem outros inúmeros, mais sutis, que promovem a alienação dos indivíduos. “Os Estados só duram enquanto houver uma vontade dominante e esta vontade for vista como idêntica à vontade própria” dos indivíduos, escreve Stirner.⁵⁵ Assim, se cada um tiver uma vontade própria, o Estado seria abolido. Por isso a instituição classifica tal vontade como “arbítrio pessoal”, da mesma maneira que fez Hegel. Em segundo lugar, o Estado fecha os olhos para a diferença e as desigualdades entre os indivíduos para, como já foi dito, fundar o direito a partir de uma ideia geral e universal de “homem” (um outro, um “espectro”). Mas, indo mais além, e incluindo a natureza transitória do “único”, qualquer ação deliberativa mediada por uma instituição moderna parte da concepção de vontade geral, que, através de uma escolha determinada, condiciona a um instante e torna homogêneos os indivíduos. Neste sentido Stirner diz o seguinte:

Todo Estado é um *regime despótico*, quer o déspota seja um ou muitos, quer sejam todos os dominadores, cada um exercendo sua ação despótica sobre os outros, como se pensa que acontece em uma República. Isto acontece de fato quando uma lei, uma vez estabelecida na sequência da

⁵³ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 236-237.

⁵⁴ Ibid., p. 12.

⁵⁵ Ibid., p. 351.

clara vontade de uma assembléia nacional, passa a ser uma *lei* para todo indivíduo que lhe *deve obediência* e perante a qual tem o *dever* de obediência. Mesmo imaginando que cada indivíduo pudesse manifestar a mesma vontade e assim se formaria uma “vontade geral”, mesmo assim as coisas não se alterariam. Não ficaria eu preso, hoje e depois, à minha vontade de ontem? Neste caso, minha vontade ficaria *petrificada*. Detestável *sensibilidade*! Minha criatura, isto é, uma determinada expressão de vontade, tornar-se-ia em meu tirano, e eu, seu criador dotado de vontade, ficaria tolhido em meu desenvolvimento e minha dissolução. Pelo fato de ontem ter sido um idiota, estaria condenado a permanecer assim para o resto da vida.⁵⁶

Esta passagem exprime da melhor forma possível a característica central da individualidade do “único”: a transitoriedade. Do mesmo modo, mostra qual é o tempo que importa para o “único”: o puro presente; o imediato. O “eu” não é durável, mas incessantemente mutável. Suas vontades, suas ideias e seus pensamentos são propriedades consumíveis e não podem exercer qualquer espécie de poder superior sobre o indivíduo egoísta. “São criaturas minhas”, escreve o filósofo. A partir do ponto de que estes causam desgosto ou deles se arrepende, o “eu” se desfaz dos mesmos e os substitui por outros, como qualquer objeto de que nos apropriamos.⁵⁷

Da mesma maneira que, para o único, a vida que importa é aquela de que se pode consumir, que não tem destinação, que não serve a um fim a não ser o uso que dela se faz, como a luz provocada pela queima de uma vela (metáfora do próprio filósofo), o indivíduo instituído pela singularidade própria é o que se autoconsome. Não há outra vida. Não há outro “eu”. O tempo é o agora, o já. Na filosofia de Stirner não há uma promessa de futuro. Não existe sequer um projeto de vida melhor do que esta. Porque tal conjectura aceitaria, de antemão, uma idealização que visa se realizar, mas que nunca chega, ele diz. Em seu modo de individualização, existe, sim, uma proposta para “viver”, porém esta é imediata. Em vez de se viver na nostalgia ou na esperança (de dias que não chegam), vive-se no gozo. O “eu” faz de si o que faz com qualquer outra propriedade: usufrui. Desfruta de si. Nesta proposta, não há nenhum ensinamento além da sugestão de encontrar o saber, apropriado a cada um e por cada um, sobre como dissolver e viver a vida até esgotar.⁵⁸

Contudo, poderíamos questionar o seguinte: o consumo de que fala Stirner iguala-se ao consumismo capitalista, aquele mesmo que esvazia a liberdade? E, mais, a

⁵⁶ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 252-253, grifos do autor.

⁵⁷ Ibid., p. 330.

⁵⁸ Ibid., p. 414.

transitoriedade do “único” é a mesma coisa que o imediatismo ou “agorismo” da sociedade de consumo da qual fala Bauman? Creio que não. Todavia são configurações que podem ser aproximadas e diferenciadas por sutilezas importantes (e aqui está a maior validade de Stirner para compreendermos a contemporaneidade).

Primeiro ponto, já levantado no último item do capítulo anterior, o tipo de consumo relativo à contemporaneidade é controlado pela sociedade e escapa às forças do indivíduo. A cultura do consumo é universal e impessoal, obedece à lógica de dispositivos de alienação e captura das subjetividades, que objetivam manter e reproduzir o sistema econômico e político. As mercadorias são produzidas para um mercado de massas e não para cada indivíduo em específico, exprimem signos não controlados pelos indivíduos.⁵⁹ No extremo deste jogo, a individualidade torna-se também uma mercadoria a ser comprada e vendida (nem sempre) em suaves prestações.⁶⁰ Além das diferenças destacadas entre o estatuto da propriedade no liberalismo e o da propriedade stirneriana, este último se refere a uma “apropriação” intrinsecamente conectada ao desempenho e aos interesses singulares do “único”. A maneira da “profanação”, o uso e o consumo em Stirner retiram o objeto de sua esfera “sagrada”, isto é, da função para a qual foi designada socialmente. Por exemplo, uma Bíblia, fabricada para ser lida e utilizada em cerimônias religiosas, nas mãos de uma criança pode virar um brinquedo, um caderno de desenhos ou uma “bola”. Enquanto o mercado de consumo busca personalizar os desejos através de objetos cujo acesso é consequência de uma distribuição social de recursos materiais e culturais, o “único” realiza uso e desfrute de tais conforme achar adequado à sua satisfação.

Em segundo lugar, se, por um lado, o tempo imediato do consumismo está ligado à tentativa de saneamento de um desejo, criado externamente e germinado internamente, que retroalimenta o sentimento de insegurança e à promessa redentora de vida feliz, por outro, a transitoriedade do “único” e o consumo de si associam-se à estoicidade do momento presente como única vida real. É verdade que ambos se relacionam ao “presentismo”, porém, o primeiro pode ser caracterizado pela “pressa” e o segundo, pela “fruição fleumática”. Se há instabilidade no único, esta é sinônima de transformação (criação e destruição), não de insegurança e desespero.

⁵⁹ BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 33.

⁶⁰ BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, p. 152.

Em torno do conceito de homem (indivíduo particular e idealizado pela forma de individualização relativa e restrita à humanidade) Stirner opera, mais a frente do texto, uma torção. Depois de combater com todas suas energias o conceito de homem, compreende-se finalmente o alvo da artilharia stirneriana. Não era exatamente “o” homem, porém os aspectos deste conceito que se referem, primeiro, a uma idealização ou vocação a ser realizada e, segundo, a homogeneização ou generalização que ele proporciona. O primeiro aspecto destacado está fundado sobre o tempo futuro e a ideia de progresso que o filósofo recusa em favor da ontologia do “único”.

Por exemplo, Stirner aponta que nunca viu os animais (literalmente a ovelha ou o cão) preocuparem-se sobre como devem ser (a proposição é um sofisma, claro). Para os animais sua essência não é sua missão, vocação, destinação, a saber, algo a realizar (conforme uma ideia de futuro, de devir). “O animal realiza-se vivendo, ou seja, dissolvendo-se, dissipando-se. Não reclama para si ser ou devir outra coisa para além daquilo que é”, escreve o filósofo.⁶¹ Entretanto, com isso Stirner não quer dizer que nos tornemos animais, já que isso seria mais uma tarefa, mais um ideal. Seria estranho, de igual modo, exigir que os animais se tornassem homens. Pois bem. Somos homens, ele escreve. Mas é exatamente porque já o somos é que não precisamos nos tornar homens. A diferença é que existem animais adestrados e não-adestrados. Também para os homens, “o adestramento sempre esteve na ordem do dia, o ‘formar’ os homens para serem morais, racionais, devotos, humanos etc.” Contudo, segundo o filósofo, estes esforços fracassaram e sempre fracassarão, em razão da singularidade própria de cada um, isto é, do egoísmo. Importa dizer que não há motivo para crer que há um homem mais verdadeiro do que outro conforme o efeito de adestramento sobre cada um deles; assim como um cão natural não é menos verdadeiro do que um cão adestrado.⁶²

Embora esta apologia do puro presente esteja clara, poderíamos ainda objetar: a proposta de Stirner para que o indivíduo recuse a busca da realização de um “eu” verdadeiro idealizado, não estaria fundada numa outra destinação, aquela que prescreve ao ser de carne e osso gozar da vida e se consumir? A resposta parece ser a dessemelhança do tempo nas duas situações e a semelhança do tempo ao “eu”. O filósofo escreve: “Diferentes são as coisas quanto tu não persegues um ideal, uma destinação, mas em vez

⁶¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 428.

⁶² Ibid., loc. cit.

disso te dissolves, como o tempo tudo dissolve. A dissolução não é uma destinação tua, porque é presente”.⁶³ Eis a diferença de seu modo de individualização e outras formas de individualidade.

c) A associação dos egoístas

Por não aceitar a pressão do tempo contínuo, por exemplo, das decisões e deliberações de uma assembleia, sobre a existência do “eu” e sua individualidade transitória e (auto)consumível, Stirner rejeita a sociedade, pois está fundada em relações fixas.⁶⁴ Por outro lado, ao contrário do que se poderia pensar, o “único” não precisa necessariamente viver isolado e recusar qualquer tipo de interligação com o outro. Em detrimento da sociedade e de outras instituições sociais, o filósofo vai fazer a apologia de uma relação bastante distinta entre indivíduos.

Como de costume, inicialmente Stirner vai descrever aquilo a que se opõe: a sociedade. O filósofo diz que a palavra sociedade (*Gesellschaft*) é derivada da palavra sala (*Saal*) e então faz uma comparação entre ambas. Sociedade não designaria, assim, as relações sociais que constituem a vida humana, mas apenas o lugar em que os indivíduos estão agrupados ou a atmosfera que há entre eles. Do mesmo modo, algumas estátuas dentro de uma sala de museu estão em sociedade, ou seja, há um conjunto das mesmas. Para Stirner, isso quer dizer que não somos nós que “temos” a sociedade, ledor engano este, é ela que nos “têm”. A sociedade não é criada pela reciprocidade ou *commercium* de nossas ações, ela é produzida ou gerada por um terceiro, que faz de duas ou mais pessoas “uma sociedade”. O postulado se aplica semelhantemente a uma sociedade prisional. Neste último caso, há um adicional: esta só é prisão por se destinar a prisioneiros, sem os quais não seria mais do que um edifício. Escreve: “Quem é que confere uma marca de comunidade àqueles que ali se encontram reunidos? A prisão, evidentemente, já que eles só são prisioneiros em razão da prisão”. Logo, a prisão é também o que determinará o

⁶³ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 429.

⁶⁴ O filósofo Hilton Cruz vai dizer, por exemplo, que a “crítica da linguagem [aquela segundo a qual a linguagem não é capaz de dizer sobre o indivíduo sem limitá-lo] e a da identidade em Max Stirner são passos intermediários para a defesa de uma concepção agonística da política, uma concepção para a qual todas as instituições, conceitos e valores que informam os arranjos sociais possuem apenas um caráter contingente e instrumental, se analisadas do ponto de vista do indivíduo único”. CRUZ, Hilton Leal da. **A dessacralização da cultura em Max Stirner**. 2011. 125 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011, p. 76.

modo de vida e as relações ali dentro segundo suas leis de funcionamento. “Porém a prisão é posta em perigo se eu me esquecer que sou prisioneiro e entrar em relação contigo, que também esqueces essa condição...”. Obviamente tal coisa não é permitida.⁶⁵

Adiante, Stirner diz que, idêntica à prisão, a sala institui uma sociedade, um lugar comum, partilhado, ou uma comunidade, como, por exemplo, uma comunidade de trabalho; no entanto, a sala não institui relações de reciprocidade, tampouco uma “associação” (*Verein*). Na prisão, por exemplo, toda associação é vista como suspeita de conspiração.⁶⁶ Como nos apresenta Jean Barrué, diferentemente de associação (*Verein*), que contém na etimologia da língua alemã a ideia de união ou de convenção, sociedade-prisão em Stirner terá o Estado, o partido e a família como suas formas análogas. Mais interessante ainda é outro detalhe exposto adiante por Barrué:

O Estado representa para Stirner o modelo perfeito da sociedade-prisão. Na palavra latina *status*, de onde provém o termo *Staat*, Stirner encontra – entre outros sentidos – a noção de fixidez, imobilidade. O Estado é o que é, o que não muda, que escapa ao porvir, mesmo que suas instituições se modifiquem em aparência. O Estado tem um caráter estático (*status*).⁶⁷

Nossos Estados e nossas sociedades existem sem que façamos nada, escreve Stirner. Possuem uma existência própria e independente. Desde que nascemos nós já nos encontramos dentro deles. A luta do egoísta, neste sentido, é contra o *status*, contra a fixidez de uma forma de organização social que nos é exterior e superior. Não interessa destruir o atual Estado para criar um melhor, nem substituí-lo por um Estado popular, como querem os comunistas, tampouco por uma sociedade.⁶⁸

Anteriormente o filósofo já havia argumentado que, embora o povo tenha feito a história, foram os interesses egoístas que provocaram a queda de tantos povos durante a história. Uma sociedade, tal como a dos romanos, foi dissolvida, por exemplo, a partir do momento em que ações egoístas (leia-se aqui o desenvolvimento do direito privado e a ascensão do cristianismo) penetraram em seu interior e a corrompeu, causando sua dissolução. No entanto, assim como outros povos, logo em seguida os cristãos criaram

⁶⁵ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 280-281.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁷ BARRUÉ, Jean. Lendo “O único”. In: ARMAND, Émile; BARRUÉ, Jean; FREITAG, Günter. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. Seleção e tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Ed. Imaginário, 2003, p. 73.

⁶⁸ STIRNER, op. cit., p. 287.

outras sociedades como também o Estado e a Igreja. Obviamente estas não são associações egoístas, já que inserido nelas não posso ser “eu” próprio, me manifestar e viver plenamente segundo minhas atividades. É preciso manter a majestade do Estado e a santidade da Igreja. Diante disso, Stirner se questiona:

[...] encontrarei em alguma sociedade uma liberdade assim ilimitada? Certamente que não. Sendo assim, podemos nos dar por satisfeitos? De modo algum! Porque são coisas muito diferentes eu defrontar um eu ou um povo, uma entidade universal. No primeiro caso, sou um adversário no mesmo plano do meu adversário; no segundo, sou desprezado, limitado, tutelado. [...] No primeiro caso, luto contra um adversário de carne e osso; no segundo, contra a humanidade, contra uma abstração universal, contra uma “majestade”, contra um espectro.⁶⁹

Na cultura ocidental as sociedades (povo, Estado, Igreja, família) sempre estiveram acima do indivíduo. Entretanto, como inimigo de toda universalidade, de todos os laços e cadeias, até hoje foi o indivíduo quem produziu o fim de todos os Estados, constituições e igrejas, a partir do instante em que houve uma secessão entre os membros, aponta Stirner. Para ilustrar, o autor dá o exemplo da Grécia. Seus Estados eram respeitados até o momento em que os gregos deixaram de se preocupar com o “povo grego” e passaram a se orientar apenas segundo seus propósitos. Alcebíades é visto como um intriguista genial, assim como o espartano Lisandro, ele “dava volta” no direito grego para conseguir o que queria. A despeito destes esforços, os indivíduos novamente tornaram a instituir outros laços, sempre acreditando que, finalmente, desta vez amarraram-se a laços corretos, e caindo terminantemente na fixidez e sacralidade das relações de sociedade.⁷⁰ O filósofo egoísta, então, ao que me parece, pretende, através da associação, propor a fórmula para fugir deste emaranhado que prende os indivíduos e obstrui suas singularidades.

Mas, na verdade, o Estado por si só já está cavando sua cova, explica Stirner quando diz que esta instituição não pode prescindir da moralidade. A aposta na moralidade existe quando o Estado incute valores gerais e extrínsecos aos indivíduos, e ele faz isso através da educação. No entanto, embora isso ainda ocorra, na alta “modernidade” o Estado não tem requerido mais que o indivíduo possua valores muito definidos, como, por exemplo, adoção do cristianismo ou de outra religião. O Estado exige apenas que o

⁶⁹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 273.

⁷⁰ Ibid., p. 277.

indivíduo seja “homem”, um ser particular da humanidade.⁷¹ A referência de Stirner aqui é clara: a discussão sobre a “questão judaica” entre Bauer e Marx. O filósofo acredita que com o passar do tempo estes “homens” se tornarão tão somente egoístas, fato que levará ao fim da “sociedade humana” e a aurora do clube ou associação dos egoístas.⁷²

Finalmente, quais seriam as características da associação dos egoístas? Em primeiro lugar, as relações são instáveis e seguem apenas os interesses pontuais dos indivíduos que se unem para realizar algo. Diferentemente de um partido que, para Stirner, é um Estado dentro do Estado, pelo qual você precisa fazer um juramento (a uma bandeira) e somente assim é aceito como membro, na associação dos egoístas o indivíduo é tratado como “único”. Ao partido é necessário ser fiel, permanecer nele nas boas e más horas, aceitar e defender seus princípios fundamentais.⁷³ Seus laços se tornam fixos porque há obrigações sem as quais não seria possível fazer parte dele e a partir das quais forma-se uma espécie de sociedade. Para ir além das causas e dos princípios defendidos por um partido seria preciso ser egoísta, ou seja, ser apartidário ou, então, mudar de partido, sendo assim considerado como “renegado”, alguém marcado pela infidelidade. A despeito disso, Stirner escreve que a singularidade própria (a individualidade do “único”) não aceita o mandamento da dependência ou da fidelidade, esta característica permite tudo, até mesmo a abjuração e apostasia.⁷⁴ Por isso, o egoísta pode tomar partido, mas nunca se deixar tomar pelo partido. Funciona como um jogo, ele entra e sai quando quiser, endossa e pode abandonar alguma causa ou medida sem nenhum constrangimento moral.⁷⁵

Em que circunstâncias os egoístas se associariam? De acordo com seus interesses. Stirner ilustra a situação através de um exemplo, a fabricação dos pães, ao discutir a questão entre concorrência e corporação. Para o filósofo, na associação dos egoístas não há nem uma, nem outra. A seu ver, a concorrência se mantém porque nem todos assumem sua

⁷¹ “O Estado trai sua inimidade por mim ao exigir que eu seja homem, o que pressupõe que eu poderia não o ser, sendo antes visto como ‘monstro inumano’ [*Unmensch*]: ser homem é um *dever* que ele me impõe. Para além disso ele exige de mim que não faça nada que possa pôr em perigo *sua subsistência*; esta deve, pois, ser sagrada para mim. E, por fim, não devo ser egoísta, mas um homem honesto e íntegro, isto é, moral. Enfim, espera-se que eu seja impotente e respeitoso perante o Estado e a sua manutenção etc. Este Estado, que, aliás, não existe mais, mas espera por sua concretização, é o ideal do liberalismo em progresso. Deverá nascer uma verdadeira ‘sociedade dos homens’ em que cada ‘homem’ tenha o seu lugar. O liberalismo quer dar corpo ao ‘homem’, ou seja, criar para ele um mundo, que seria o mundo *humano* ou a sociedade humana universal (comunista)”. STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 231-232.

⁷² Ibid., p. 230.

⁷³ Ibid., p. 303.

⁷⁴ Ibid., p. 304.

⁷⁵ Ibid., p. 306.

causa, isto é, seus interesses da forma que deveriam, ou não entram em acordo sobre o assunto. Assim ele escreve:

O pão, por exemplo, é uma necessidade de todos os habitantes de uma cidade; por isso seria fácil que todos se pusessem de acordo quanto à instalação de uma padaria. Em vez disso, deixam o fornecimento desse produto de necessidade à concorrência entre os padeiros. E o mesmo se passa com a carne e os açougueiros, o vinho e os comerciantes de vinhos, etc.⁷⁶

No entanto, dar cabo da concorrência não significa favorecer as corporações, explica. Enquanto na corporação, a tarefa de fazer pão é obrigação de todos; na concorrência é função de qualquer concorrente. Diferente é o modo da associação: a tarefa de fazer pão pertence àqueles que precisam de pão, “minha e tua, nem dos membros da corporação, nem dos concessionários, mas dos *associados*”.⁷⁷ Trata-se, portanto, de cada um se preocupar com as coisas suas. Ou se investe nesta causa ou então se fica refém e tem que se contentar com aquilo que é dado pelos outros.

Ademais, Stirner escreve que, de maneira distinta da comunidade, a associação dos egoístas privilegia o “exclusivismo”. Busca-se nos outros homens meios e órgãos que podem ser usados como riquezas ou propriedades nossas. O egoísta não vê no outro um igual, tampouco um semelhante, especialmente porque, como aponta Kassick, Stirner visa não coadunar com a ideia cristã de “próximo” segundo a qual a conduta do indivíduo se orientaria moralmente.⁷⁸ Mas também porque, eu acrescento, o filósofo deixa claro que o pressuposto de igualdade entre os viventes é hipocrisia. Somos todos desiguais, diferentes. O egoísta vê no outro uma propriedade ou um objeto pelo qual tem, ou não, simpatia, que pode ser mais ou menos utilizável, usufruído, mais ou menos interessante. Caso o “eu” possa usá-lo, então entra em acordo, junta-se a ele para aumentar seu poder (que, particularmente, prefiro chamar, neste caso, de liberdade positiva), para fazer coisas que não poderia realizar isoladamente. Escreve Stirner: “Nesta união não vejo mais do que uma multiplicação de minha força, e só a mantenho enquanto ela for minha força multiplicada. E assim, ela é... uma associação”.⁷⁹

⁷⁶ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 355.

⁷⁷ Ibid., loc. cit.

⁷⁸ KASSICK, Clovis. **Stirner**: a filosofia do eu. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005, p. 82.

⁷⁹ STIRNER, op. cit., p. 403.

Além disso, tal associação não está ligada a laços naturais ou espirituais, sobretudo, porque, segundo o filósofo:

Em uma união natural – como a família, a tribo, a nação, a humanidade –, os indivíduos têm apenas o valor de exemplares de uma espécie; em uma união espiritual – uma comunidade religiosa, uma igreja –, o indivíduo é apenas um elemento do mesmo espírito; e, em ambos os casos, aquilo que tu és como indivíduo tem de ser reprimido. Como indivíduo, só te podes afirmar em uma associação, porque esta não te possui, és tu a possuí-la e a servir-te dela.

[...]

Para uma associação, tu contribuis com todo seu poder, tua riqueza, e assim te fazes valer, mas na sociedade és usado com tua força de trabalho; na primeira vives de forma egoísta, na segunda humanamente, isto é, religiosamente, “como um elo no corpo do senhor”. À sociedade, tu deves o que tens, tens obrigações para com ela, estás possuído por teus “deveres sociais”; da associação, serves-te como te convém e podes abandoná-la “sem obrigações nem fidelidade” quando não puderes retirar dela mais nenhum proveito.⁸⁰

A diferença cabal entre as instituições que Stirner critica (como a sociedade e o Estado) e a que ele faz apologia (a associação dos egoístas) é o tratamento que cada uma dá a individualidade, é o modo de individualização que cada uma preconiza. A prática da associação, voluntária e transitória, beneficia a expressão das singularidades presentes neste acordo. Enquanto na sociedade, tal como no Estado, o indivíduo e sua força são usados em prol da coletividade que, na verdade, é um significante falso que protege o interesse de uns poucos (os egoístas que assim não se confessam); na associação tudo se passa diferente, pois o indivíduo usa sua força em seu benefício, é um egoísta confesso e senhor de si. A associação stirneriana não aliena a singularidade e, como bem aponta Kassick, não possui duração maior do que os interesses ou as conveniências que motivaram os indivíduos a se reunirem.⁸¹

Entretanto, a situação original dos homens, segundo Stirner, não é o isolamento ou a solidão, mas sim a sociabilidade. O filósofo considera que nossa existência começa com a ligação mais íntima, uma vez que antes de respirarmos já estamos ligados às nossas mães. Conforme o conceito mais estrito de liberdade em Stirner, desde então não somos livres. Pois estamos ligados a alguém. “A sociedade é nosso *estado natural*”, escreve o autor. E assim permanecemos durante uma longa fase de crescimento e desenvolvimento,

⁸⁰ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 403-404.

⁸¹ KASSICK, Clovis. **Stirner: a filosofia do eu**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005, p. 80-82.

isto é, dentro da família. Porém, com o passar dos anos, aprendemos a sentir a nós próprios e os laços naturais vão se tornando cada vez mais frouxos. É quando “A mãe tem de ir buscar a criança, que antes viveu sob o seu coração, da rua e arrancá-la dos jogos com os companheiros [...]. A criança prefere as *relações* com *seus pares* à sociedade [...]”.⁸²

Clovis Kassick complementa:

Ao se conhecer, o indivíduo vai determinando com quem e como quer se relacionar, possibilitando, assim, a criação de novas formas de relações e “associações”. A associação, então, representa a dissolução da sociedade natural à qual o indivíduo pertence por nascimento, e não necessariamente por afinidade.⁸³

Uma vez que o indivíduo estaria ligado a outro, ainda que voluntária e transitoriamente, poderíamos objetar que, por esta razão, mesmo na associação dos egoístas os indivíduos não estão totalmente livres (no sentido negativo do termo). Stirner concordaria conosco. Como já foi dito, para o filósofo, não é possível haver liberdade absoluta. Ele escreve dizendo não se indignar com o fato da sociedade (a do Estado, por exemplo) lhe restringir uma parcela de sua liberdade, especialmente porque sempre está sendo limitado por “toda espécie de poderes e por todos os que são mais fortes”. Mesmo assim, ainda que fosse o czar de todas as Rússias não teria liberdade absoluta. Entretanto, “minha singularidade própria, essa não permito que ma tirem. E é precisamente ela que está na mira de toda sociedade, é precisamente ela que deve submeter-se ao seu poder”, escreve.⁸⁴

Desta forma, justifica porque defende a associação dos egoístas contra a sociedade. Se a primeira é obra e criatura que respeita somente às ordens do indivíduo, esta última possui uma tendência de se tornar uma autoridade extraindividual e impor limitações e deveres a seus membros, exigindo espíritos submissos e estreitos. Por mais que a última esteja aberta a receber críticas, tais não podem ser desrespeitosas ou agressivas, para salvaguardar a substância que a mantém existindo. Mais do que isso:

Há uma diferença essencial entre ser minha liberdade ou minha singularidade própria a sofrer as limitações impostas por uma sociedade. Se se tratar apenas do primeiro caso, a sociedade é uma *união*, uma

⁸² STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 395.

⁸³ KASSICK, Clovis. **Stirner**: a filosofia do eu. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005, p. 83.

⁸⁴ STIRNER, op. cit., p. 396.

convenção ou associação; mas se a singularidade estiver em risco, a sociedade tem de ser vista como uma força em si, uma força *acima de mim*, inalcançável, uma força que posso admirar, adorar, venerar e respeitar, porém não dominar e consumir; e não o posso fazer porque me *resignei*. A sociedade existe porque existe minha *resignação*, minha *negação de mim*, minha falta de coragem, chamada... *humildade*. Minha humildade é sua coragem; minha sujeição sua dominação.⁸⁵

Além da importante explicação sobre a questão entre liberdade negativa e individualidade, a passagem acima reapresenta e confirma aos leitores de Stirner a característica incontornável de sua filosofia: trata-se de uma afirmação de si levada às últimas consequências; e ao mesmo tempo desperdiça ou, pelo menos, polui os rios de tinta que foram usados para escrever sobre seu suposto niilismo negativo. Stirner retira do outro, isto é do “não-eu”, o centro de gravidade da vida e da existência e o realoca em cada indivíduo que vive, pensa, fala e age.

Para Stirner, seguro em seu materialismo, as religiões alimentaram nos homens vontades que os fizeram acreditar que poderiam realizar coisas absurdas ou antinaturais como, por exemplo, obter uma liberdade absoluta. Embora em relação à liberdade, a essência do Estado não difira da associação, esta última, porém, oferece “uma nova forma de liberdade”, porque por meio dela será “possível escapar à opressão da vida do Estado e em sociedade”. Apesar disso, o filósofo confessa “ela ainda terá muita falta de liberdade e de livre-arbítrio, porque sua finalidade não é a liberdade, que ela sacrifica à singularidade própria, e só a ela”.⁸⁶

Contudo, há um risco a respeito da associação. É que ela pode se transformar em uma espécie de sociedade a partir do momento em que houver uma cristalização das ações, seja pela rotina, pela imobilidade ou rigidez; isto determinaria sua degeneração. Stirner ilustra o caso quando desenvolve a crítica ao partido. Neste sentido, o partido deixa de ser uma associação e se torna uma sociedade (segundo o conceitual stirneriano) a partir do momento em que transforma seus princípios em obrigação. Se bem que, para o filósofo, este é o ato de nascimento de todo partido que, ao tornar uma ideia fixa, mata a associação.⁸⁷ Ele compara a geração de uma sociedade através de uma associação à produção de uma “ideia fixa” pelo pensamento. Tal como a sociedade, a ideia fixa aparece

⁸⁵ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 397, grifos do autor.

⁸⁶ Ibid., p. 397-398.

⁸⁷ Ibid., p. 303.

quando a energia do pensar se cristaliza. Desde este ponto, associação deixa de ser uma união, “pois a união representa o processo de unir-se sem cessar”, para se transformar em um “estar-reunido”, ao degenerar-se em coisa fixa morre como associação. O cadáver da associação ou da união é a sociedade ou comunidade: o partido é aqui o exemplo mais elucidativo.⁸⁸

d) Egoísmo e amor

A proposta de associação parece desfazer um pouco a impressão negativamente caótica e abissal do **mundo dos únicos** que vem a nossa cabeça, sobretudo, em razão da declaração de “guerra de todos contra todos”, posta como solução para a questão da “partilha” da propriedade. Com efeito, nem só de competição e guerra vive este mundo imaginável. Há, na filosofia stirneriana, ainda mais espaço para valores que “nossa moral” considera belos ou agradáveis, como o amor. Porém, antes de tratar este tópico, discorro sobre as características do egoísta, acima de tudo, porque o amor em Stirner vem acompanhado do egoísmo; estes valores ou sentimentos não se excluem, mas coexistem.

Em itens anteriores apresentei como Stirner opta por uma determinada forma de individualidade (a saber, a singularidade própria ou unicidade) quando precisa escolher entre esta e a liberdade. Defendi que tal escolha é, na verdade, uma opção por um tipo de liberdade, a positiva – dado que o filósofo refere “liberdade” apenas à liberdade negativa (independência). A razão desta escolha se dá porque, em seu entendimento, toda busca por liberdade parte inicialmente de um sentimento egoísta para se ver livre de algo. O indivíduo quer se libertar de tudo aquilo que não é ele. Também por recusar um “eu” que seria “próprio” somente no futuro (isto é, apenas depois de ser livre), Stirner então defende a centralidade no indivíduo desde o início, e escreve:

Se a liberdade se busca por amor ao eu, por que é que não elegemos logo o eu como começo, meio e fim? Não valho mais do que a liberdade? Não sou eu que liberto, não sou eu o primeiro? Mesmo escravizado, mesmo amarrado a mil grilhões eu existo, e não existo apenas como algo futuro e que está presente como a esperança, como a liberdade, mas existo e estou aí ainda que sendo o mais miserável dos escravos.⁸⁹

⁸⁸ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 396.

⁸⁹ Ibid., p. 211.

Cabe insistir que os postulados críticos à liberdade se dirigiam aos pensadores europeus do período, especialmente, aos colegas do grupo “Os Livres” de Berlim. A liberdade que aparecia como valor essencial, quando não última e principal meta, na pauta tanto de liberais como de socialistas, entre os quais se encontravam Bruno e Edgar Bauer, Hegel e Marx, é deslocada por Stirner, dando lugar ao egoísmo, valor por outro lado bastante depreciado nestes círculos intelectuais.

O pressuposto mais básico em torno do qual Stirner fundamenta sua filosofia é o de que todos nós, indivíduos da espécie humana, somos egoístas. Aliás, creio que esta afirmação poderia ser estendida a todos os seres vivos em geral. Se for possível dizer, de alguma maneira, que Stirner acredita na existência de uma determinada natureza dos viventes, esta não poderia ser composta por outra coisa senão pelo egoísmo. E para defender este pressuposto, o filósofo lança mão de inúmeros argumentos, entre os quais o principal coloca o interlocutor em um jogo difícil de se escapar.

Stirner afirma que durante milênios de cultura nos tamparam os olhos para não enxergarmos aquilo que somos (egoístas), bem como para acreditarmos que estamos destinados a ser idealistas (“homens bons”). Por todo este tempo fomos (e continuamos a ser) egoístas, mas, no entanto, permanecemos adormecidos devido à alienação. Destarte, o filósofo considera que todas as religiões souberam se apoiar em nosso egoísmo, explorando-o, para florescerem. Nada mais fizeram os sistemas de pensamento religiosos do que desviar o foco de nossos múltiplos interesses ou desejos em direção a apenas um. Daí resultando numa forma de egoísmo enganado ou inconfesso. Assim, ele escreve:

Jamais uma religião pôde se furtar às promessas e às “recompensas”, quer elas apontem para o além quer para este mundo (“vida longa” etc.); pois o homem tem uma natureza *mercenária* e não faz nada “de graça”. E agora vem com aquele “fazer bem por amor do bem” (sic), sem nenhuma perspectiva de recompensa? Como se a recompensa não estivesse já incluída na satisfação que deve garantir!⁹⁰

Este é o jogo. Mesmo fazendo objeções e dizendo, por exemplo, não estarmos interessados em agradar ou satisfazer a nós próprios, mas aos outros ou a Deus, por mais que agimos sem esperar nada em troca, por mais que pudéssemos dizer que daríamos a nossa vida por alguém: o filósofo nos responderia que todas estas ações e gestos visam, em

⁹⁰ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213.

primeiro lugar, fazer algo de acordo com nossas próprias causas e razões. Podemos afogar um cem números de desejos e ainda assim seria em benefício de uma única circunstância também nossa, de cada um. A seu ver, os cristãos se preocupam em agir conforme os mandamentos e dizem fazê-lo para agradar a Deus, mas a verdade é que, mesmo desta maneira, agem em seus próprios nomes. “Ou seja: também nisso vós sois o essencial, e cada um tem de dizer a si próprio: *eu* sou tudo para mim e tudo o que faço é por *minha causa*”, considera Stirner.⁹¹ No fim das contas, Deus, a moral, os mandamentos, a prioridade dos desejos são somente escolhas próprias, inevitavelmente egoístas.

Em qualquer caso, apesar de todos serem egoístas, alguns são inconfessos. Têm vergonha de ser o que são por razão da moral ou da religião: “do sagrado”. E, por este motivo, vivem lutando contra o que são. Tornam-se vítimas de si mesmos ao rejeitarem o egoísmo, caindo na escravidão, no servilismo e na renúncia do “eu” próprio. Neste sentido, a “libertação” trata, portanto, de indeferirmos a hipocrisia, assumindo quem realmente somos. Sobre o assunto, Stirner afirma:

O sagrado só existe para o egoísta que não se reconhece, para o egoísta involuntário, para aquele que se coloca sempre em primeiro lugar sem, no entanto, se considerar o ser supremo, que só serve a si próprio e ao mesmo tempo pensa servir a um ser superior, que não conhece nada acima de si e todavia anseia por algo de superior; em suma, para o egoísta que não quer ser egoísta e se rebaixa “para poder ser elevado”, que é o mesmo que dizer: para satisfazer seu egoísmo. Como quer deixar de ser egoísta, procura no céu e na terra seres superiores a quem servir e a quem se sacrificar; mas por mais que se sacuda e de mortifique, ao cabo de tudo, o que faz o faz tão-somente por interesse pessoal, e seu famigerado egoísmo nunca o abandona. Por isso lhe chamo de o egoísta involuntário.⁹²

Mas de fato o que significa ser egoísta? Stirner escreve que, segundo o sentido cristão, ser egoísta é se preocupar apenas em ver se uma coisa me serve e me satisfaz os sentidos. Contudo, considera que a esfera dos sentidos não é a totalidade da singularidade própria. Sendo assim, acredita que é dono de si quando não está sob o poder dos sentidos e nem de outras instâncias (Deus, homens, autoridade, lei, Estado, Igreja, etc.), mas somente sob seu próprio poder. Portanto, conclui: “meu egoísmo persegue aquilo que serve a mim,

⁹¹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 213.

⁹² Ibid., p. 50.

a este indivíduo que é senhor de si (*Selbsteigener*) e a que a si pertence (*Selbstangehöriger*)”.⁹³

O egoísta é aquele que nunca se empenha em uma causa por razão dela mesma, mas apenas quando esta lhe serve. Do mesmo modo, não atribui valor próprio ou absoluto a coisa alguma a não ser a si mesmo e, conseqüentemente, não se sujeita a quaisquer formas de moralidade ou de ética-moral.⁹⁴ Em vista disso, Stirner defende inclusive uma “reabilitação” de nossa língua, pois, para ele, a linguagem foi sendo ajustada conforme o ideário cristão, ao ponto de palavras, como “egoísmo” (que significava simplesmente “interesse pessoal”) entre tantas outras, ganharem um sentido pejorativo e serem consideradas, com o passar do tempo, expressões do mal.

Poderíamos imaginar que seria impossível que o egoísta – este tipo ideal construído por Stirner – pudesse se relacionar de maneira saudável com os outros, justamente porque, sendo absolutamente único, não admite reconhecer nestes algo idêntico senão o egoísmo. Ou seja, por não haver qualquer tipo de identificação entre o nós, como poderia o “eu” relacionar-se com o “tu” sem ser pela via da negação, da exclusão e da destruição? Neste ponto, muito interessante, a filosofia stirneriana promove uma torção na lógica da alteridade geralmente calcada no comum. Os “únicos”, como indivíduos singulares sob todas as instâncias, se uniriam, se associariam e, também, se amariam não por causa de semelhanças, mas em razão da completa diferença que há entre eles.

Stirner acredita que a repulsa que permeia as relações interpessoais existe não em função da oposição entre os indivíduos, mas sim por causa da oposição “incompleta” entre os mesmos. Por exemplo, trazendo de volta a discussão em torno de *A questão judaica*, o problema não é como argumenta Bruno Bauer. Para este filósofo as pessoas se antagonizam devido às particularidades que as distinguem umas das outras. A tensão entre judeus e cristãos seria, segundo Bauer, fruto de suas crenças religiosas diferenciadas (cristianismo e judaísmo) que os tornam desiguais. Assim, a proposta do filósofo para suprimir a desigualdade sugere que cristãos e judeus abandonem suas particularidades; não

⁹³ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 219.

⁹⁴ O filósofo escreve, por exemplo, que uma das formas de repugnância ao egoísmo, na época, era condenar aqueles que realizavam trabalhos intelectuais e científicos com objetivo financeiro. Na opinião dos acusadores, as pessoas que faziam isto estavam profanando a ciência. Diante disso, Stirner rebate dizendo que a ciência não serve senão para ser usada. E por mais que tal pessoa possa ser mesquinha (“seu egoísmo será mesquinho porque seu poder é limitado”, ele diz), somente um obcecado poderá condenar o egoísmo nesta empreita ou a profanação da ciência. *Ibid.*, p. 218.

apenas as relacionadas às religiões, mas de todas as ordens, para enfim unificarem-se como “homens” (esta forma de individualidade derivada do conceito de humanidade).⁹⁵ Já Stirner pensa diferente, acredita que a tensão entre os indivíduos não é causada pelas particularidades de cada um, mas por suas oposições serem fracas ou formais. E escreve o seguinte sobre a questão do egoísmo “pleno” e a do judeu versus cristão:

O judaísmo não é puramente egoísta porque o judeu se entrega ainda a Jeová; o cristianismo também não é porque o cristão vive da graça de Deus e se submete a Ele. Enquanto judeu ou cristão, um indivíduo satisfaz apenas algumas de suas necessidades, uma determinada exigência, mas não *a si*: é só *meio* egoísmo porque é o egoísmo de meio homem: metade ele próprio, metade judeu ou metade seu proprietário e metade seu escravo. Por isso judeus e cristãos se excluem sempre mutuamente pela metade, ou seja: reconhecem-se enquanto homens, mas excluem-se enquanto escravos, porque servem a diferentes senhores. Se pudessem ser egoístas completos, excluir-se-iam *totalmente* e unir-se-iam também de forma mais sólida. O mal não está em eles se excluïrem, mas em fazerem apenas *pela metade*.⁹⁶

Diferentemente de Bauer, Stirner declara que é preciso rejeitar a unidade em torno de algo comum para poder, aí sim, se relacionar com o outro exatamente pelo que ele é: como único e diferente. Ademais, complementa sobre a união a partir da dessemelhança:

O último e definitivo contraste, o do único contra o único, está, de fato, acima daquilo a que se chama “contraste”, sem com isso cair na “unidade” e na concórdia. Enquanto único, tu não tens nada em comum com o outro, e por isso também não tens nada que te separe dele ou te torne seu inimigo; não buscas tua razão contra ele junto de um *terceiro*, e não te encontras com ele nem no “terreno da justiça” nem em qualquer outro terreno comum. O contraste desaparece na total... *separação* ou unicidade. Esta talvez poderia ser vista como a nova comunidade ou igualdade, porém a igualdade consiste aqui precisamente na desigualdade igual, e só para aquele que estabelece uma “comparação”.⁹⁷

Quando aborda as relações sociais, Stirner tem no horizonte a supressão de todas as artificialidades universais ou, noutras palavras, de todas as criações culturais comunitárias

⁹⁵ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 266.

⁹⁶ É interessante notar, também, nesta passagem, que Stirner praticamente iguala o egoísmo ao conceito de homem. Mas adiante é possível compreender que o maior problema não é em si o conceito de homem, mas a chamada “religião da humanidade” (da qual o “homem” deriva), que unificaria todos e faria prescrições sobre como os indivíduos devem agir para serem “homens” e não “inumanos”. No entanto, revela que, na realidade, homem é uma casca vazia (“O homem é o *homem em geral* e, nessa medida, todo e qualquer um que seja homem”, escreve.), é o “eu” quem dá conteúdo e forma ao homem, que é apenas uma “qualidade” pertencente ao eu. Ibid., 2009, p. 233, grifos do autor.

⁹⁷ Ibid., p. 268-269, grifos do autor.

que se assomam aos indivíduos e passam a constituirlos. É a defesa de uma espécie de materialismo radical. Também por este motivo não aceita o conceito de humanidade, um “universal”. O único universal aceito é o egoísmo, pois este diz respeito ao que é próprio ou singular a cada indivíduo. É um universal que, em vez de unir, diferencia. Mais do que isso, de uma maneira ainda mais substancial do que boa parte de pensadores de vieses políticos distintos (liberalismo, comunismo, anarquismo) que traçaram críticas na mesma direção, Stirner ataca toda e qualquer forma de mediação entre dois ou mais indivíduos. É praticamente inaceitável, para ele, que exista uma instância que atue como mediadora nas relações sociais (como o Estado, o Direito, a Igreja, etc.), sobretudo, porque isso implicaria que este terceiro se colocasse como “poder superior” aos indivíduos.

Garantido e protegido por Estado e sociedade, ou seja, por intermediários, o conceito de “homem” está entre uma das artificialidades universais contra as quais Stirner se volta inúmeras vezes. No âmbito das relações sociais, a crítica que o filósofo faz ao conceito de homem é idêntica a que havia feito antes ao conceito de cristão. O mandamento cristão diz para amar o próximo, mas se ama apenas o “cristo” (o universal) que há no próximo, diz Stirner, e não o indivíduo em si (o próprio), que seria um egoísta. No caso do homem se passa o mesmo. As constituições exigem respeito ao homem e a seus bens próprios, interiores e exteriores, objetos materiais e espirituais, “ideias, convicções, sentimentos nobres etc.”. Como já foi dito, no liberalismo, a propriedade é sagrada, a propriedade é “do homem”. Porém, Stirner aponta que os indivíduos que não conseguem ou não querem se adequar ao conceito de homem são rejeitados como monstros inumanos (*Unmensch*).⁹⁸ O mesmo não se aplica ao egoísmo, para o qual embora não tenha o indivíduo que respeitar nada que seja sagrado e só reconheça limite segundo o próprio poder, aceita e se relaciona com o outro em sua totalidade dessemelhante.

Certa vez um amigo, casado recentemente e fiel de um seguimento cristão, me disse não acreditar em amor desinteressado. Amor, para ele, refere-se a uma troca, por exemplo, entre aqueles que desejam alguma coisa material (inclui o corpo) ou imaterial do outro. Mal sabia ele que estava de acordo com um dos maiores críticos modernos do cristianismo. Pois é mais ou menos assim que Stirner descreve o amor para o egoísta.

É possível apreender que, no egoísmo, as relações sociais se orientariam pela utilidade que um tem para o outro. Porém esta “utilidade” possui um sentido muito mais

⁹⁸ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 316-317, passim.

sutil do que habituamos empregar. Se eu aprecio uma pessoa, a sua simples existência pode ser já um “pagamento” para mim; mas se me apetece apenas uma de suas qualidades, esta possui um determinado valor pelo qual poderei retribuir, não necessariamente através de um valor monetário. Segundo a filosofia stirneriana, esta fórmula se aplica às relações mais simples que possamos imaginar, como as que existem entre pais e filhos.⁹⁹

No mais, Stirner não aceita a vinculação entre amor e obrigação moral ou religiosa e tece longa crítica ao amor como exigência tanto a Deus quanto a humanidade.¹⁰⁰ De acordo com o autor, nesta prescrição está embutida a ideia de que o amor necessita prescindir do interesse privado; como, por exemplo, pelo bem da sociedade, bem comum, bem-estar alheio, pela pátria, por uma “boa causa”; significando, assim, que todas estas coisas estão acima do indivíduo.¹⁰¹ A pessoa que age conforme estes ensinamentos (sejam morais ou religiosos) outra coisa não faz senão amar “apenas o espectro”, o tal “homem verdadeiro”, e, por sua vez, não ama “o indivíduo”, “o homem real”. E sob o lema da ação contra o que é inumano, se volta contra o ser de carne e osso, porque “o amor ao espectro, ao geral, obriga-o a odiar o que não é da ordem do espectro, o egoísta ou o indivíduo”, pois faz parte das características das formas “alienantes” de individualidade.¹⁰²

Uma vez que o “amor como mandamento” pertence não ao indivíduo em particular, mas ao homem em geral, resta ao egoísta conquistar o amor pelo que lhe é específico, não pela idealização que a cultura insiste em lhe inserir – movimento que causa sua alienação. O autor trata o amor também como uma propriedade. No primeiro caso, o amor deduzido de uma idealização e relacionado ao dever é propriedade do “homem”. Aqui Stirner

⁹⁹ Ao retratar o caso da criança Stirner desce às relações mais básicas para justificar o egoísmo, escrevendo: “Que riqueza não possui a criança em seu sorriso, suas brincadeiras, sua gritaria, em suma, em sua simples existência! E serás tu capaz de resistir aos seus desejos? Ou será que, se fores mãe, não lhe darás o peito, e, se fores pai, não lhe darás tanto os teus haveres quanto ela necessita? Ela vos obriga, e por isso possui aquilo a que vós chamais vosso”. STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 342.

¹⁰⁰ Em “Algumas observações provisórias a respeito do Estado fundado no amor”, artigo publicado na *Gazeta Mensal* de Berlin, no início de 1844, Stirner opõe o amor e o egoísmo à autonomia. O amor para ele, neste texto, tornaria o sujeito determinado por seu objeto, por fazê-lo com que recuse sua vontade própria em benefício do outro. E o egoísmo faria do sujeito um escravo de seus desejos. Enquanto apenas o sujeito autônomo seria determinado por si mesmo, escrevendo: “[...] o homem livre não é determinado nem por um nem por outro, mas puramente a partir de si. Ele “escuta-se” a si próprio e encontra nessa “escuta” de si o impulso para se determinar”. Como é possível perceber, em *O único*, o autor muda sua concepção e promove a reconciliação da autonomia com o egoísmo. Mas cabe notar que desde este artigo, Stirner coincide uma liberdade moral e uma religião do amor, desembocando num dever ou mandamento do amor (por exemplo, amor a Deus, ao rei, à pátria). Cf. STIRNER, Max. **Textos dispersos**. Trad. José Bragança de Miranda. Lisboa: Via Editora, 1979, p. 120-121.

¹⁰¹ STIRNER, op. cit., p. 371.

¹⁰² Ibid., p. 372.

metaforiza a civilização como um regime feudal,¹⁰³ no qual a propriedade é do homem (da humanidade) e não dos indivíduos. Neste regime, os indivíduos só têm acesso à propriedade através de uma concessão caso cumpram o requisito de se adequarem ao ser particular derivado da humanidade. No segundo caso, amor e egoísmo não se dissociam. O amor se torna uma propriedade a partir da singularidade de cada um.

O egoísta não reconhece um mandamento do amor, porém este fato não retira o interesse e a alegria que o mesmo tem em ver bem o outro. O egoísta poderá, inclusive, sacrificar sua liberdade, seu bem-estar e tantas outras coisas, e se entregar à completa fruição do outro, mas, em nenhuma circunstância sacrificará o próprio “eu”; continua egoísta.¹⁰⁴ Neste sentido, o amor é propriedade do “eu” e atua de acordo com interesses puramente singulares. Como fica explícito no trecho a seguir, o egoísta poderá amar os homens como seres reais e específicos, como “únicos”, não como ideias ou essências:

Também amo os homens, e não apenas alguns, mas cada um. Mas amo-os com a consciência do egoísmo; amo-os porque o amor *me* faz feliz, amo porque amar é a minha condição natural, porque me agrada. Contudo não conheço um “mandamento do amor”. Tenho *sim-patia* para com todos os seres sensíveis, e a sua dor dói-me, o seu alívio alivia-me a mim também: posso matá-los, mas não martirizá-los. [...]
Vós amais o homem, e é por isso que martirizais o indivíduo, o egoísta; o vosso amor do homem vos leva a maltratar os homens.¹⁰⁵

Embora distinto do amor altruísta, romântico ou místico, o amor egoísta pode amar tudo, não apenas homens, mas objetos materiais e imateriais. O amor somente se torna um problema para a individualidade singular quando algum mandamento ou dever o retira da “esfera do poder” do próprio indivíduo que ama. Neste caso o amor faz com que o objeto amado se sacralize. Isso se aplica ao amor religioso, para o qual se deve amar o que há de sagrado no amado e por isso “se esforça para fazer do amado cada vez um ser sagrado”, cumprir uma idealização; e também ao amor altruísta, para o qual “existem objetos dignos de ser amados em absoluto”, como o próximo ou os familiares.¹⁰⁶

Sendo uma propriedade para a qual não há dever, o amor egoísta pode ser também descrito pela via do consumo. É interessante observar, nesta passagem, a presença pessoal do autor se inserindo na questão entre egoísmo e amor ao mostrar os interesses que o

¹⁰³ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 374.

¹⁰⁴ Ibid., p. 375.

¹⁰⁵ Ibid., p. 375-376.

¹⁰⁶ Ibid., p. 378.

motivaram a escrever *O único*. Surge uma dúvida incontornável com o andamento da leitura, suficiente para um dos comentadores brasileiros de Stirner, o filósofo Erinson Otênio, apontar contradições sobre o amoralismo stirneriano.¹⁰⁷ Eis a questão: se Stirner é um daqueles escritores em que o espaço entre sua vida e sua obra não pode ser distinguido, embora os relatos biográficos nos permitam ver o contrário, então por que a preocupação em escrever alertando outras pessoas? Não deveria ele ser um egoísta indiferente como a geração, representada no comercial, que não se importa senão consigo mesma?

A resposta poderia estar contida na passagem citada na página anterior em que o autor declara surpreendentemente seu amor por cada homem, mas mesmo assim, como uma peça fora do quebra-cabeça, parece restar algo que não compõe o cenário. É então que, depois da contraposição a Feuerbach, Stirner descarta o amor ao mundo como condição de existência porque isso faria com que sentimentos plurais, inclusive os negativos, fossem impedidos de vir à superfície da percepção e singularidade do “único”. Não que o amor seja obstaculizado e impedido, mas é catabolizado pelo egoísmo:

Se a princípio disse que amo o mundo, agora acrescento: não o amo, porque o destruo tal como *destruo* a mim – *dissolvo-o*. Não me limito a um sentimento para com os homens, mas dou livre curso a todos aqueles de que sou capaz. Por que não declará-lo com toda a crueza? É verdade, *uso* o mundo e os homens! Com isso, posso manter-me aberto a todas as impressões sem deixar que nenhuma delas me arranque a mim próprio. [...]

Será o amor por vós que me diz para iluminar com a luz do dia o espectro noturno? Escreverei eu por amor dos homens? Não, escrevo porque quero dar aos meus pensamentos um lugar no mundo. Ainda que previsse que esses pensamentos vos tirariam a paz e a tranquilidade, ainda que viesse germinar desses pensamentos as mais sangrentas guerras e a derrocada de muitas gerações – ainda assim os semearia.¹⁰⁸

O autor se coloca na posição do leitor, em relação de egoísmo, utilidade e consumo:

¹⁰⁷ Aliás, a leitura de Otênio sobre Stirner, em sua tese de doutoramento, destaca principalmente o caráter paradoxal do autor. Uma das primeiras contradições apontadas é a de que um egoísta não deveria se preocupar com os outros. Sublinhando Paterson, Otênio diz que para se manter coerente “Stirner deveria tratar todas as demais pessoas como objetos de manipulação. Mas, pelo contrário, vemo-lo aí se engajar a encorajá-las a portarem-se amoralmente como egoístas autoconscientes – como *únicos*”. O intérprete então aponta duas contradições neste empreendimento: a defesa de uma moralidade imoralista, em primeiro lugar, e, em segundo, a abdicação da vantagem pelo egoísta ao deixar os indivíduos permanecerem em sua autoalienação moral. OTÊNIO, Erinson. **Max Stirner como crítico da modernidade**: entre dialética do esclarecimento e crítica radical da razão. 2013. 264 f. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 09.

¹⁰⁸ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 382-383.

Fazei com eles [os pensamentos do livro] o que quiserdes, o problema é vosso e não me diz respeito. Talvez deles só venham preocupações, lutas e mortes, e muito poucos retirem deles alguma alegria. [...]

Para mim, tu não és mais do que... meu alimento, ainda que também eu seja consumido e usado por ti. Só uma relação nos liga, a da *utilidade*, a da serventia, a do uso. Não *devemos* nada um ao outro, pois aquilo que aparentemente te devo, devo-o quando muito a mim próprio. Se faço um ar alegre para te animar, é porque *a mim* me interessa a tua alegria, e o meu desejo está a serviço do meu semblante; a milhares de outros, que não quero alegrar, não mostro esse semblante.¹⁰⁹

No estágio egoísta as relações sociais prescindem da ideia de comunidade, bem como dos valores universais, passando os indivíduos a serem objetos de utilidade e de fruição uns dos outros. Por conseguinte, tais indivíduos são tão específicos que não podem ser identificados como “homens” ou qualquer particular de um ser genérico. Numa chave de leitura (diria eu) foucaultiana, Jonas Figueiroa aponta que a proposição que resume a obra de Stirner é: “fazer ver a subjetividade moderna como um efeito dos dispositivos de poder”. Com o intuito de desconstruir a “legitimidade imobilizadora da modernidade” expressa pelos referenciais morais da época em que viveu, Stirner se volta contra sua própria constituição. Este processo lhe permite ao mesmo tempo uma forma de resistência ao poder de sujeição e uma apropriação do mundo e do pensamento.¹¹⁰

Em batalha contra mecanismos de poder que localizam, capturam e produzem os indivíduos (inclusive pelos dispositivos discursivos), os “únicos” são inefáveis, são seres estranhos, não familiares, que desconstroem as identidades. Deste modo, só haveria um operador através do qual os indivíduos poderiam se relacionar: a total diferença. A lógica da alteridade em Stirner não aceita nada que não seja diferença.¹¹¹

¹⁰⁹ STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 383-384.

¹¹⁰ Sem dúvidas, este autor utiliza pelo menos em partes uma chave de leitura foucaultiana para analisar Stirner. FIGUEIROA, Jonas Nogueira. **Educação, subjetivação e singularidade em Max Stirner**. 2013. 106 f. Dissertação (mestrado) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013, p. 77-78.

¹¹¹ Desta maneira, o filósofo escreve: “É preferível libertarmo-nos de toda a hipocrisia da comunidade e reconhecer que, sendo iguais enquanto homens, nós não somos iguais porque não somos homens. Só em pensamento somos iguais, só quando somos pensados, mas não se pensarmos no que somos realmente, em carne e osso. Eu sou eu, e tu és tu, contudo eu não sou este eu pensado: este eu à luz do qual somos todos iguais é apenas pensamento de mim. [...] Nem eu nem tu somos dizíveis: somos inefáveis, porque só os pensamentos são dizíveis e consistem nesse serem ditos.

Não aspiremos, pois, à comunidade, mas sim ao exclusivismo. Não busquemos a comunidade mais geral, a “sociedade humana”; procuremos apenas nos outros meios e órgãos que possamos usar como propriedade nossa!”. STIRNER, op. cit., p. 402.

2.4 Do individualismo contemporâneo: o narcisista e o virtual

Existem atualmente inúmeras interpretações sobre o individualismo e a maior parte delas registra a acentuação deste fenômeno social a partir dos anos setenta do século passado. É elemento consagrado, entre pesquisadores de distintas disciplinas, explicar o individualismo contemporâneo como efeito ou consequência de determinados marcos (acontecimentos ou fatos repetidos) da recente experiência histórica da sociedade de massa ocidental, como foi apontado aqui desde a introdução deste trabalho.¹¹² Todos estes fatores e acontecimentos são contabilizados como motivos pelos quais os indivíduos deixaram de apostar ou, no mínimo, estão descrentes em formas coletivas de organização e de realização da felicidade, bem como em projetos sociais a longos prazos.

Deste modo, o sentido da vida parece se voltar exclusivamente para o indivíduo que, por sua vez, recusa o futuro em prol do presente. Inicialmente, não se trata de aceitar ou rejeitar esta configuração, porém compreendê-la e tentar construir ferramentas que possam ser úteis para lidar com a realidade e até mesmo modificá-la. Foi por este motivo que me interessei pela obra de Max Stirner; por ser precursor da recusa às instituições coletivas modernas, sublinhando, já na primeira metade do século 19, a alienação que estas provocam, como também as instâncias metafísicas contra as quais o “eu” se insurge.

No entanto, não creio que Stirner coincida plenamente com o nosso tempo. Para mim, ele é um contemporâneo/anacrônico tanto da época em que viveu quanto da atual. O que visualizo são algumas linhas de temporalidade que, durante a produção de seu trabalho intelectual, foram lançadas no século 19 e que chegaram ao tempo de agora. Estão elas tremulando como galhos finos de uma árvore em noite de tempestade. Necessitam ser conectadas a um solo histórico ou, se for de nossa escolha, deixadas ao vento para serem, talvez, daí em diante, perdidas para sempre.

Por não adequar-se totalmente ao seu nem ao nosso tempo e, simultaneamente, refletir imagens dos mesmos, Max Stirner permite compreender a contemporaneidade através de sua obra (observação já feita por Marshall Berman), bem como o contrário, isto é, interpretá-la por meio da relação com a contemporaneidade: do indivíduo moderno e

¹¹² Aponto novamente alguns destes: as duas grandes guerras mundiais, o holocausto nazista, os conflitos étnicos, o esfacelamento do socialismo real, a instabilidade do capitalismo em suas muitas crises, a fragilidade da democracia representativa, a deterioração da relação entre liberdade e trabalho dando vazão à hegemonia do consumo, a destruição do meio ambiente correlata à instabilidade abrupta do clima, a sensação de aumento da violência e da insegurança no meio urbano, etc.

daquilo que lhe caracteriza atualmente: o presentismo, o consumismo. Neste sentido, busco refletir sobre a configuração referente ao individualismo contemporâneo servindo-me de três pesquisadores como baliza. Discuto a seguir, modos de individualização no Brasil do século 21, fazendo aproximações e distanciamentos em relação à obra de Stirner, possibilidades de seu pensamento servir como ensinamento para a vida atual.

Em *A condição sensível*, Claudine Haroche estuda os fundamentos da moderação e a natureza de suas exigências, relacionando-os às “formas que estruturam as maneiras de ser e de se portar em sociedade”.¹¹³ Sua pesquisa é uma espécie de genealogia das categorias de sujeito e indivíduo desde o século 16. A respeito do individualismo contemporâneo, Haroche propõe a tese segundo a qual o estado de fluidez da atualidade, representado pelo deslocamento da fronteira weberiana entre os usos, costumes e o Direito em direção a uma instabilidade, também decorrente do recuo da função do espaço social como “elemento decisivo de solidez na construção e formação de identidade”, pode acarretar a indistinção entre os indivíduos, entre os “eus”, bem como entre o real e o virtual. Isso significa o esmaecimento ou a perda da capacidade de imaginar e representar o outro para si mesmo; processo que colocaria em xeque a existência de um “eu”.

Haroche tece uma relação intrínseca, por exemplo, entre o formalismo¹¹⁴ e o ritualismo presente na sociedade de corte e a tradução ou codificação das “formas de ser e de sentir”,¹¹⁵ sendo elas, então, neste momento, facilmente reconhecíveis e identificáveis. Principal premissa teórica da autora, este jogo tem outras implicações: como a articulação entre governabilidade da cidade e governabilidade de si e a definição da fronteira entre público e privado (na sociedade de corte trata-se de uma fronteira bem definida). Mas o que nos importa aqui é o registro do esfacelamento da codificação da formalidade e do ritualismo, ocorrido paulatinamente ao longo da modernidade e da democracia no século 19, fazendo com que a informalidade tenha se tornado (como afirma Birman ao comentar a pesquisa de Haroche) o mediador da inscrição do indivíduo e dos laços sociais.

Na sociedade contemporânea, a possibilidade de a globalização e a fluidez proporcionarem estruturação e mesmo existência ao “eu” é olhada com desconfiança por

¹¹³ HAROCHE, Claudine. **A condição sensível**: formas e maneiras de sentir no Ocidente. Trad. Jacy Alves de Seixas e Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008, p. 19.

¹¹⁴ A postura, os gestos, o controle de si, a deferência, a moderação, o autogoverno, prescritos em tratados de civilidade escritos por filósofos e destinados aos príncipes ou membros da nobreza, constituem parte significativa do formalismo.

¹¹⁵ A expressão de Haroche é originária de Durkheim e significa que prescindem da singularidade dos indivíduos, ou seja, são sociais.

Haroche. Isso porque alguns fundamentos teóricos sobre os quais ela analisa o indivíduo (adjetivado como “hipermoderno”) estão em concepções de Durkheim e de Simmel. O primeiro autor lhe é caro para endossar a tese da importância da objetividade intimamente relacionada a um ponto de vista (da observação) senão fixo ao menos estável, conforme o qual a representação seria moderada. Sendo assim, num ambiente atribulado, a própria condição de observação é obstruída, tornando difícil a representação do outro e de si.¹¹⁶ De Simmel, Haroche destaca a natureza e intensidade das interações sociais que, por sua vez, produziram os sentimentos; sendo possível medir tal intensidade a partir da duração do vínculo (por exemplo, através da fidelidade). Ou seja, há uma relação tênue entre os sentimentos e os comportamentos. Daí Haroche indaga “o que aconteceria com a qualidade das interações” (vínculos) quando a fluidez e a “flexibilidade dos sistemas econômicos contemporâneos impõem o imediatismo e a instantaneidade nas relações” e os indivíduos parecem abdicar da capacidade de engajamento.¹¹⁷ Na opinião da autora, por provocar o medo dos “outros”, a fluidez isola o indivíduo, emperra e evita os vínculos ou promove somente aqueles que são formais ou superficiais.

Embora se utilize de pressupostos distintos, o psicólogo americano Christopher Lasch realiza uma análise semelhante à de Haroche a respeito do individualismo contemporâneo e, a meu ver, igualmente pessimista. O principal conceito de Lasch, para compreender a sociedade após os anos setenta, é o narcisismo. Em *A cultura do narcisismo*, livro de 1979, ele descreve a contemporaneidade como período em que houve um enfraquecimento do sentido do tempo histórico, mais precisamente, da continuidade entre passado, presente e futuro. Os indivíduos desta cultura viveriam, segundo Lasch, ligados ao puro instante. Sobretudo por não acreditarem mais ser reversível um desastre global vindo da política ou da natureza, não se preocupam com as gerações futuras e ocupam-se então com estratégias de sobrevivência, “medidas destinadas a prolongar suas próprias vidas, ou programas garantidos que assegurem boa saúde e paz de espírito”.¹¹⁸

¹¹⁶ Haroche cita as palavras de Durkheim: “se os únicos pontos de referência conhecidos são eles mesmos variáveis, se são continuamente diversos em relação a si mesmo, toda medida comum está ausente e não há nenhum meio de distinguir em nossas impressões o que depende do exterior e o que vem de nós”. HAROCHE, Claudine. **A condição sensível: formas e maneiras de sentir no Ocidente**. Trad. Jacy Alves de Seixas e Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008, p. 124.

¹¹⁷ Ibid., p. 124-125.

¹¹⁸ LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Trad. Ernani Pavanelli Moura. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983, p. 24.

Uma destas estratégias seria o que o autor chama, num outro livro, de “o mínimo eu”. Para não enfrentar uma separação dolorosa entre o “eu” e o “não-eu”, princípio central da vida mental, bem como da constituição da individualidade, o indivíduo narcisista cria formas de ilusão ou “fantasias de onipotência que representam uma tentativa de encontrar o caminho de volta a um senso primal de união com o mundo exterior”, dizendo de outro modo, um retorno ao útero materno: à sensação de onipotência e autossuficiência.¹¹⁹ O trabalho de Lasch reabilita o sentido psicológico do conceito de narcisismo na medida em que aponta que ele é oposto ao egoísmo comum. Numa fase primeira, o narcisismo precede a emergência do ego, que se origina a partir da consciência da individuação; e noutra, posterior, procura anular a consciência de separação, não reconhecendo as diferenças. “O problema da história não é que Narciso se apaixone por si mesmo, e sim que ele não consegue reconhecer o seu próprio reflexo, que perde qualquer ideia da diferença entre ele próprio e o seu meio circundante”, escreve o psicólogo.¹²⁰

Neste sentido, ainda que não deixe de se inserir numa forma de individualismo, o narcisista é um indivíduo frágil, inseguro, dependente, que se sente desamparado e que constantemente precisa que os outros validem sua autoestima. Segundo Lasch:

Ele não consegue viver sem audiência que o admire. Sua aparente liberdade dos laços familiares e dos constrangimentos institucionais não o impedem de ficar só consigo mesmo, ou de se exaltar em sua individualidade. Pelo contrário, ela contribui para sua insegurança, a qual ele somente pode superar quando vê seu “eu grandioso” refletido nas atenções das outras pessoas, ou do ligar-se àqueles que irradiam celebridade, poder e carisma. Para o narcisista, o mundo é um espelho, ao passo que o individualista áspero o via com um deserto vazio, a ser modelado segundo seus próprios desígnios.¹²¹

Outro autor que tece relação entre narcisismo e individualismo contemporâneo é o filósofo Gilles Lipovetsky. O narcisismo, para o filósofo, é símbolo da passagem de um individualismo “limitado” ao “total”, da modernidade à “pós-modernidade”. Socialmente isso quer dizer que os poderes estão cada vez mais penetrantes e invisíveis e os indivíduos cada vez mais “fracos”, instáveis ou sem convicção.

¹¹⁹ LASCH, Christopher. **O mínimo eu**: sobrevivência psíquica em tempos difíceis. 5ª ed. Tradução de João Roberto Martins Filho. Brasília: Ed. Brasiliense, 1990, p. 153.

¹²⁰ Ibid., p. 169.

¹²¹ LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Trad. Ernani Pavanelli Moura. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983, p. 30-31.

Sua obra, *A era do vazio*, publicada em 1983, descreve muitos aspectos semelhantes aos já abordados aqui por Haroche e Lasch, porém Lipovetsky olha esta mesma configuração sócio-cultural de uma forma menos pessimista. Não há alarmismo nem lamento, mas também não há romantismo. Ele aponta logo de início que a eliminação da “escatologia revolucionária” instaurou uma revolução permanente do cotidiano e do indivíduo. Este processo é caracterizado principalmente pela privatização ampliada, erosão das identidades sociais, desgaste ideológico e político e pela desestabilização acelerada das personalidades. Desta maneira, nas palavras de Lipovetsky:

O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado, o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente. O direito de ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo é, certamente, inseparável de uma sociedade que institui o indivíduo livre como valor principal e não é mais do que a manifestação definitiva da ideologia individualista; mas foi a transformação dos estilos de vida ligada à revolução de consumo que permitiu esse desenvolvimento dos direitos e desejos do indivíduo, essa mutação na ordem dos valores individualistas.¹²²

Assim, segundo o filósofo, dizer que uma sociedade é “pós-moderna” significa afirmar a legitimação do hedonismo individualista e personalizado. Além disso, não há mais espaço para otimismo tecnológico e científico, já que as inúmeras descobertas foram acompanhadas pelo extremo armamento dos blocos, pela degradação do ambiente e pelo desmantelamento dos indivíduos. “Hoje é o vazio que nos domina”, mas, ao contrário do que apontou Lasch, “trata-se de um vazio sem tragédia e sem apocalipse”.¹²³

Sébastien Charles, sobre a obra de Lipovetsky, comenta que desde a modernidade dois valores se tornaram essenciais, a liberdade e a igualdade, sob a figura de um sujeito inédito, o indivíduo autônomo, em sua luta contra a tradição. Entretanto, até a “ruptura” com a modernidade, isso não passou do plano teórico para o real. Lipovetsky argumenta em *A era do vazio* que, embora tenha havido a contribuição das lutas por igualdade, do modernismo nas artes e do advento da psicanálise, não foram exatamente os discursos filosóficos modernos que, ao serem colocados em prática, possibilitaram a conquista da

¹²² LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri, SP: Manole, 2005, p. XVII.

¹²³ “Exceto para os ecologistas”. Cf. Ibid., p. XIX.

realização pessoal do indivíduo na “pós-modernidade”. O consumo de massa e seus valores seriam os responsáveis pela passagem da modernidade à “pós”.

O social da era “pós-moderna” ou “do vazio” é compreendido antes pela lógica da sedução, fomentada pela esfera do consumo, do que pelas noções de disciplina ou de alienação. A moda desligou-se de seu modelo aristocrático para estender a todas as camadas sociais o prazer pelas novidades, pela futilidade e frivolidade, como também o culto do desenvolvimento pessoal e do bem-estar. Neste período, em vez de modelos de comportamento ligados a grupos ou classes sociais, cada indivíduo “escolhe” sua conduta. Charles aponta que o Narciso pós-moderno descrito por Lipovetsky é um “indivíduo *cool*, flexível, hedonista e libertário”.¹²⁴ Sim, tudo junto e ao mesmo tempo.

No entanto, as contradições da “pós-modernidade” teriam provocado a acentuação dos aspectos vivenciados, anteriormente citados, desencadeando uma nova fase da modernidade: a “hipermodernidade”.¹²⁵ Este seria “nosso” atual período, que trouxe consigo o hiperconsumo: um consumo regido por critérios puramente individuais, realizado menos para rivalizar com o outro ou se distinguir simbolicamente diante daqueles que não consomem (diferente do pensamento de Bauman) e cada vez mais pelo próprio prazer em consumir. É um hiperindividualismo. Como não poderia deixar de ser, a figura de linguagem usada para descrever o tempo social de agora é a hipérbole. Tudo parece exagerado, inclusive as ênfases do autor.

Em *Os tempos hipermodernos*, de 2004, Lipovetsky registra a mudança do clima social e cultural da “pós-modernidade” à hipermodernidade. A leveza (*cool*) de outrora passou rápido, foi apenas uma fase de transição rumo à angústia e o aumento da degradação da vida social, especialmente por conta da precariedade e volatilidade dos empregos. “Os mais jovens temem não achar lugar no universo do trabalho; os mais velhos, perder definitivamente o deles”, escreve. O *carpe diem* presentista vai saindo de cena e dando lugar às incertezas e inquietações sobre o futuro.¹²⁶ O indivíduo da hipermodernidade, embora prudente e responsável, recusa-se ao envelhecimento do viver

¹²⁴ CHARLES, Sébastien. O individualismo paradoxal: introdução ao pensamento de Gilles Lipovetsky. In: LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Bancarolla, 2004, p. 25.

¹²⁵ Ressalto que “pós-modernidade” para Lipovetsky não quer dizer uma ruptura total com a modernidade, porém somente registraria mudanças culturais, “marcada pela primazia do aqui-agora” e coincidindo com o que o autor chama de segunda revolução individualista e segunda fase do consumo.

¹²⁶ LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Bancarolla, 2004, p. 71.

subjetivo; em vez de aspirar à superação da menoridade como quis Kant, sua meta é voltar-se eternamente à juventude: “o indivíduo desinstitucionalizado, volátil, hiperconsumista, é aquele que sonha assemelhar-se a uma fênix emocional”, assinala Lipovetsky.¹²⁷ Contudo, apesar do clima angustiante, o filósofo rejeita o desespero apocalíptico de tantos pensadores, ao considerar que a era presentista pode ser tudo menos fechada ou “dedicada a um niilismo exponencial”. Aceitar isso seria “subestimar o poder da autocrítica e da autocorreção” que continuam habitando a “democracia liberal”, reitera.¹²⁸

Todas as três análises, em suas diferenças, se baseiam em pressupostos sociológicos. Isto é, o movimento do pensamento vai do todo para as partes. Haroche destaca a não-diferenciação que há entre os indivíduos, a fluidez da globalização impedindo os sentimentos; agora os indivíduos só teriam sensações, não havendo espaço para um “eu” forte, contínuo e definido. São individualidades frágeis as da contemporaneidade, por não haver uma posição no espaço social firme e delimitada como outrora havia. Assim, questiona-se a própria existência do “eu”. Lasch segue a mesma toada: aponta que narcisismo é diferente de egoísmo, aliás, poderia ser visto como seu oposto. Os indivíduos narcisistas estariam cada vez mais aderidos ao presente, sem passado nem futuro. O medo dos outros e a incerteza do porvir os levariam a construir, para suas próprias sobrevivências, um “eu” muito reduzido, muito diminuto, “mínimo”. Lipovetsky também ressalta o medo e a angústia do indivíduo “hipermoderno” quando este pensa sobre o futuro. Tomado pela descrença ideológica e pela erosão das identidades sociais, o mesmo privilegiaria o hiperconsumismo e o prazer. Também narcisista, trata-se de um “eu” flexível, porém frágil e sem convicção.

Ainda que guardadas as especificidades de cada uma destas análises, os posicionamentos políticos dos autores e a cultura ou macro-cultura dos lugares sociais onde os dados foram retirados ou induzidos, mesmo assim, assumir essa forma de individualidade (descrita de maneira mais ou menos idêntica nas três produções) como instituidora e representativa geral de todos os indivíduos contemporâneos reduziria, em meu ponto de vista, a complexidade da realidade e subtrairia as infinitas possibilidades de pensarmos em outros modos de individualização, inclusive os que resistem ao “tempo socializado”.

¹²⁷ LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Bancarolla, 2004, p. 80.

¹²⁸ Ibid., p. 100.

Penso que precisamos compreender o “indivíduo fluído”, o “mínimo eu”, o “hipermoderno”, enfim, o “narcisista contemporâneo”, como algumas dentre tantas outras formas de individualidades que coabitam uma época atravessada por linhas de temporalidade como é a modernidade. O que parece-me interessante aí é o registro histórico dos modos narcísicos de individualização. E diferentemente da forma singular própria ou “única”, aquelas são homogêneas e universalistas, sem originalidade e sem força para se criarem e consumirem a si mesmas ininterruptamente; elas resistem à diferença, recusam a independência e autonomia. São indiferentes quanto ao agir; capturadas pelos dispositivos de poder, se adaptam à época e por ela são levadas; estão muito dependentes da aprovação alheia (ao contrário do que veiculam as propagandas de mercadoria, nas quais os indivíduos apenas se reconhecem devido à ilusão de onipotência transmitida). É verdade que priorizam, sim, o presente e o consumo, porém temem e se angustiam com o futuro, ao passo que a unicidade não se preocupa com este.

Cada vez mais tem se esgotado as certezas que antes tínhamos sobre as formações discursivas utilizadas para representar o “eu” e o “outro” apenas ou prioritariamente por vias binária, coletiva ou universalista, que de antemão pressupõem os sujeitos para descrevê-los positivamente. Embora as tentativas cresçam junto às dúvidas (sobretudo porque, exceto o silêncio, não criamos outros jeitos), diante deste fato a filosofia de Stirner antecipa o princípio da revolução molecular,¹²⁹ quando em seu antifundacionismo materialista rejeita “um pensar” e “um pensado” como pressupostos sobre o indivíduo, pois trocariam as posições entre sujeito e objeto, alienando o primeiro.

“Pressupôr” (sic) – escreve Stirner, num contexto em que se encontram visados, fundamentalmente, tanto o “sistema” de Hegel, em geral, quanto a “Crítica” entronizada pelos irmãos Bauer – “não significa senão colocar à frente [*voranstellen*] um pensamento [*Gedanken*], ou pensar algo antes

¹²⁹ Sobre o assunto, Felix Guattari escreve: “O que aparece [nos] espaços aparentemente bem controlados e assepsizados [pelo capitalismo atual] é uma espécie de guerra social bacteriológica, algo que não se afirma mais segundo frentes claramente delimitadas (frentes de classe, lutas reivindicatórias), mas sob uma forma de perturbação molecular difícil de apreender. Múltiplos vírus deste gênero já trabalham o corpo social na sua relação com o consumo, com a produção, com o lazer, com os meios de comunicação, com a cultura, etc. (reações de recusa ao trabalho em sua forma atual, questionamento da vida cotidiana, contestação do sistema de representação política, rádios livres, etc.). Assim, não param de ocorrer mutações na subjetividade consciente e inconsciente dos indivíduos e dos grupos sociais cujos efeitos são imprevisíveis no contexto atual de crise”. A aposta na “revolução molecular” segue principalmente o pressuposto de que esta não interfere somente nas relações cotidianas, mas intervém especialmente no interior da produção econômica enquanto tal, por esta se apoiar na produção de individualidades “binárias” cuja vida segue um modelo programado e capturado pelos dispositivos de poder e controle e é imprescindível para seu funcionamento. GUATTARI, Felix. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. 3ª ed. Tradução Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 219-220.

de tudo o mais e, a partir desse pensado [*Gedachtes*], pensar o restante, isto é, medir e criticar por ele. Por outras palavras, isso diz que o pensar deve principiar por um pensado. Se o pensar, em geral, principiasse, em vez de ser principiado, se o pensar [*Denken*] fosse um sujeito, uma personalidade própria agente, como já a planta o é, decerto que não seria de prescindir de que o pensar tenha que começar consigo [mesmo]”. [...] A hipostasiação de uma ordem (abstracta) de pensamento como uma entidade “outra” representa aqui, por conseguinte, um desapossamento inaugural de uma dimensão que lhe é “própria” (do indivíduo que pensa), e uma subordinação desmedida deste algo alheio (que por inteiro lhe escapa).¹³⁰

Num de seus livros, Foucault escreveu: “não me pergunte quem eu sou e não me peça para permanecer o mesmo”,¹³¹ uma frase à qual sem dúvidas o “único” acenaria com um sinal positivo. Há algum tempo têm surgido formas de individualidade ou de des-individualização, como queria Foucault, que lutam para escapar dos mecanismos de poder de identificação e subjetivação.

A filósofa americana Judith Butler, juntamente com um grupo de intelectuais, maneja o conceito “*queer*” para se reportar, *grosso modo* e inicialmente, a pessoas que não se identificam a formas convencionais de “orientação” sexual.¹³² Mas podemos, sem prejuízo à desconstrução de gênero, significar a palavra pelo desencontro entre significante e significado, por sua tradução “literal”: *queer* é o estranho, o esquisito, o extraordinário, é essa zona cinzenta que dificulta qualquer tentativa discursiva de classificação tradicional, restando tão somente uma referência ao inefável. São individualidades como a de Laerte: quadrinista brasileiro que, depois de resistir à ditadura militar e fazer fama em jornais do país, resolveu, por essas disposições do acaso que afetam nossas sensibilidades estéticas e políticas, passar a usar roupas e adereços femininos, embora continuasse seu namoro com uma mulher. Numa das primeiras entrevistas sobre o assunto, Laerte (que tem causado confusão até mesmo no movimento feminista a respeito do uso de “o Laerte” ou “a Laerte”) contou que, desde 2004, lhe surgiu o desejo latente pelo *cross-dressing*. No entanto, sobretudo devido à morte de um de seus filhos no ano seguinte, se afastou da

¹³⁰ As chaves são de José Barata-Moura. Entre aspas a citação que ele faz de Stirner. Cf. BARATA-MOURA, José. Stirner: da nadificação ao momento ético da intimidade proprietária. *Philosophica*, Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, n. 41, abr. 2013, p. 11-12.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 20.

¹³² Neste ensaio Butler discute as descontinuidades históricas da significação do termo “*queer*”. Cf. BUTLER, Judith. Acerca del término “*queer*”. In: _____. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 313-340.

aspiração. Cinco anos depois, em 2009, colocou pela primeira vez o “travestimento” em prática. Ao ser perguntado se se vestia daquele modo por alguma tara, foi categórico:

Não, não é um fetiche sexual. Não é, nem é um tema que me interessa agora. O travestimento é uma questão de gênero, não de sexo. São coisas independentes, autônomas, que nem o executivo e o legislativo. É um erro fazer essa mistura. “Ah, está vestido de mulher, então é viado”. “Jogou bola, é macho”. E eu que gostava de costurar e de jogar bola? O que tenho feito é investigar essa parte de gênero. O que tenho descoberto é que isso é muito arraigado, essa cultura binária, essa divisão do mundo entre mulheres e homens é um dogma muito forte. Não se rompe isso facilmente. Desafiar esses códigos perturba todo o ambiente ao redor de você.¹³³

Laerte continua por aí com suas práticas de liberdade e dando nó na cabeça de todos. Um oposto seu, não menos singular, é o cantor e compositor de funk carioca conhecido como Mr. Catra. Negro, nascido na favela, porém adotado por uma família de classe média alta, Wagner Domingues da Costa (nome oficial) é formado em direito e fala no mínimo cinco idiomas. Egresso de uma banda de rock, as letras de suas músicas têm forte apelo sexual, nada incomum para o estilo “funk proibidão”. O que chama atenção é o fato de Mr. Catra possuir 25 filhos, ser “casado” ao mesmo tempo com três esposas (já foram cinco!) e fazer uma apropriação (próxima aos moldes stirnerianos) sobre a religião judaica, à qual se converteu após visita à Israel. Chama esta apropriação de “judaísmo salomônico”, que justifica a poligamia e as relações “extraconjugais” (mas só vale para o homem, isto é, para “ele”). Canta funks em hebraico e diz que sua música é uma espécie de “evangelização do amor” (pelo sexo, claro).¹³⁴

É possível descrever outras tantas formas de individualidade contemporâneas, algumas certamente filiam-se a linhas de temporalidade mais remotas do que as inauguradas na modernidade, não obstante, igualmente complexas e contraditórias. Para observar e compreender um ambiente muito específico de construção de individualidade no presente e aferir limites e possibilidades do “tipo ideal” narcisista segundo as descrições feitas por Haroche, Lasch e Lipovetsky, bem como para estabelecer um paralelo às características do “único” de Stirner, coletei dados de alguns “perfis” de brasileiros na rede

¹³³ FOLHA DE SÃO PAULO. Ilustrada. **Laerte Cartunista**: acho possível sair na rua e ser aceita dessa maneira. Publicado em 04 nov. 2010. Disponível em: <<http://goo.gl/cS7V3n>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

¹³⁴ YOUTUBE. **De frente com Gabi – com Mr. Catra – Íntegra**. Postado por Canal de sbtmaniaooficial. Duração 1h27min09s. Publicado em 29 mar. 2012. Disponível em: <<http://goo.gl/FOV0FX>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

social Facebook.¹³⁵ Abaixo transcrevo impressões contingentes, condição para o desenrolar da reflexão aqui proposta.

De início, esclareço que desconheço presentemente os indivíduos pesquisados, deste modo, não fiz comparação com a pessoa “de carne e osso”. Meu intuito foi pensar, parodiando Vernant, “a fabricação de si no Facebook”: como querem ser vistos e como se relacionam através da rede social.

A impressão mais forte é que não há originalidade individual. Obviamente, minha amostra é pequena, em torno de 18 a 21 perfis; desses, apenas um não se confunde com as características do estereótipo de grupo que usei para orientar minha perspectiva. Trata-se de um manifestante pelo passe livre.¹³⁶ Os demais “passelivristas” inclusive coincidem com outra forma de individualidade, a do anarquista. Por sua vez, esta é menos fechada do que a dos antifascistas, a qual se reduz completamente a de seu grupo, incluindo o modo de vestir e “personalizar” o nome na rede.¹³⁷ Fica claro que, pelo menos na forma de construir a própria imagem, o coletivo prevalece sobre o indivíduo, sem necessariamente haver uma apropriação criativa pelo último. O mesmo se passa com algumas das pessoas que participaram das marchas ou apóiam a intervenção militar. Um dos perfis é de um jovem

¹³⁵ Meus critérios de investigação seguiram inicialmente “marcadores de individualidade” (obviamente perecíveis) propiciados pelos enunciados discursivos de *posts* ou matérias da Internet que apareceram indiretamente na minha pesquisa. São eles: manifestante pró-intervenção militar; mulher livre cristã; manifestante do antifascismo; ativista anarquista; participante do “rolezinho”; militante pelo passe livre; executivo empresarial. Exceto no caso deste último, coletei dados de pelo menos dois perfis de cada uma das formas de individualidade. A rede social Facebook disponibiliza cinco ou mais preferências de divulgação de conteúdo para cada usuário, somente uma delas é pública, ou seja, pode ser visualizada por qualquer pessoa que tenha acesso à Internet, independentemente se estiver ou não entre os “amigos” do perfil em que é divulgado. Estes “perfis abertos” foram os que consegui acessar, o que indica, no mínimo, que tais indivíduos não se preocupam que o público geral veja suas publicações: fotos, vídeos, textos, matérias jornalísticas, grupos que participam na rede, preferências de todas as ordens (música, cinema, TV, livros, celebridades), cidade que residem, data de aniversário, estado civil, etc. O número das postagens e o início das atividades variam conforme cada perfil, contudo, boa parte data entre 2010 e 2014. Não poderei explorar inteiramente neste trabalho o material recolhido, devido à ausência de orientação teórica a respeito desta espécie de documento e sua divulgação.

¹³⁶ Eduardo Ramos, o nome é fictício, também participa de uma federação anarquista, em São Paulo. Suas postagens são menos chamativas e homogêneas, pois exploram, além de suas preferências políticas, seus gostos e escolhas pessoais. Sua individualidade na rede, portanto, não se confunde com a de seu grupo. Diferentemente dos demais, inclusive dos anarquistas e antifascistas, há muitas fotografias com sua família e namorada.

¹³⁷ Cheguei até os antifascistas (três deles) através de evento no Facebook que visava reunir gente para manifestação em São Paulo, a página que o divulgou chama-se “Ação Antifascista Brasil” (21 mil curtidas). No evento virtual, os três “antifas” discutiam sobre o baixo comparecimento na manifestação (menos de 40 foram ao local marcado), a fragmentação do movimento e a cooptação dos ativistas pelos partidos. O visual dos manifestantes antifascistas é característico. Dos três indivíduos, dois se declaram punks e um anarquista. Usam nomes fictícios: Fandal Streetpunk, Daniel Sujus e Roberto Maquiavel. Na imagem do perfil de Fandal, ele aparece fumando e com corte de cabelo moicano, de jaqueta com símbolo antinazista no braço e anarquista no bolso frontal; a imagem principal do perfil apresenta um carro da Polícia Militar em chamas; compartilha fotografias de si, de grupos antifascistas e de manifestações.

carioca que usa a rede social basicamente para interligar sua existência ao integralismo, através de bandeiras com o sigma e da saudação “anauê”. Numa discussão sobre fascismo e integralismo, seus amigos demonstram admiração por Benito Mussolini.¹³⁸ Em comum entre os últimos, o ódio publicamente declarado ao PT.¹³⁹

Em suspenso à questão da individualidade, pelo menos os passelistas, antifascistas e anarquistas lutam em favor de autonomia e contra a opressão social. Embora pratiquem modos de individualização nada inovadores, alguns remetendo ao movimento punk dos anos setenta, seria enganoso equipara-los àqueles que ambicionam a delegação de autonomia completa e submissão política. No caso dos últimos, é usado até mesmo o sofisma segundo o qual manifestar discriminações e pedir ditadura faz parte da liberdade de expressão. O paradoxo não é menos aparente no caso da forma de individualidade em que se insere a “mulher livre cristã”. A imagem que veiculam não é senão o estereótipo de esposa que sabe cozinhar, cuidar da casa, do marido e dos filhos. A palavra “livre” aí é apenas adereço à “escolha” em seguir os preceitos da tradição cultural ou religiosa cristã.¹⁴⁰

A forma de individualidade do participante do “rolezinho” vale a pena ser descrita com mais detalhes, pois, me parece bem ligada ao consumo e às redes sociais.

O “rolezinho”, por sua vez, é um dos *flash mobs* ocorridos recentemente no Brasil e que desde então tem gerado discussões em jornais e nas redes. Mas afinal o que é *flash mob*? Explico. Trata-se da manifestação inusitada de uma ou mais pessoas cuja organização é promovida por meio das redes sociais e depois pode se tornar um viral¹⁴¹ na

¹³⁸ Escrevem sobre Mussolini: “il nostro glorioso Duce D’Italia”. Noutras fotografias compartilhadas, críticas à proclamação da república brasileira, homenagem ao general Mourão Filho (figura decisiva no golpe militar de 1964), livro de um historiador revisionista da ditadura militar e outras de mesmo teor. Num dos raros *posts* escritos, assume ser um “PTfóbico”.

¹³⁹ Josiel Macedo, maranhense de 61 anos, também declara seu ódio ao PT. Embora não participe das marchas, é um entusiasta e apoiador da intervenção militar. Entre compartilhamentos de mensagens de autoajuda e bíblicas, aparecem vídeos como um em que o deputado Jair Bolsonaro (defensor público do golpe militar de 1964) lê uma suposta ficha criminal da presidente Dilma Rousseff. Constam entre as páginas que curte: “Eu odeio o PT” (18 mil curtidas – cada um curta representa um perfil que segue a página), “Intervenção Militar” (4 mil) e “#Orgulho de ser hétero” (1 milhão e 800 mil).

¹⁴⁰ Assim como os outros perfis, cheguei a três pessoas por meio de grupos no Facebook (neste caso em específico, o grupo se chama “Mulher virtuosa, santa e livre”). A primeira reside na Bahia, é bispa de uma igreja pentecostal e possui por volta de 50 anos, as outras duas são uma estudante e outra dona de casa recém-casada, ambas jovens do interior paulista. Em comum em seus perfis, há muitas mensagens religiosas e pensamentos de motivação, fotografias da família, de comidas preparadas por elas mesmas e de eventos da igreja.

¹⁴¹ Uma série de compartilhamentos e republicações de determinado conteúdo geralmente relacionado com entretenimento e humor, mas nem sempre. A suposta ficha criminal de Dilma Rousseff que mencionei num dos vídeos compartilhados no Facebook se tornou, por exemplo, um viral.

própria Internet. O *flash mob* geralmente não tem conotação política, no sentido estrito do termo, está antes ligado às esferas de consumo e lazer. Através de sua divulgação as pessoas são incentivadas a realizar o mesmo.¹⁴²

O fenômeno do “rolezinho” brasileiro ganhou publicidade no fim de 2013 quando centenas de adolescentes marcaram encontro para passear e se divertir num dos shoppings paulistas. Amedrontados, alguns empresários disseram ter havido tumulto e solicitaram a presença da polícia que, por sua vez, enxotou os participantes. Daí em diante apareceram outros casos cuja repercussão até hoje divide opiniões. A associação de lojistas de São Paulo, com medo de perder clientes, acionou a justiça e conseguiu no mês seguinte uma liminar para barrar tais eventos. De fato, os “rolezinhos” sinalizam forte demanda por lazer e diversão, além da capacidade significativa de mobilização destes jovens, identificados ora com a periferia ora com o funk nacional e em disputa pelos espaços sociais da cidade então confiscados pelo mercado.

A maioria destas pessoas possui entre doze e dezoito anos. “Xandy Perfect” é um dos participantes da versão baiana da manifestação. Em seu perfil, além de fotografias de festas e passeios, ele compartilha imagens de alguns dos “rolezinhos” cujos personagens (pelo menos no caso dos meninos) são de fácil reconhecimento: usam bonés coloridos ou cabelos tingidos e besuntados de gel, camisetas chamativas, algumas estampando o nome do grupo, sobancelhas estilizadas e correntes no pescoço. Em certas imagens aparecem desafiando seguranças. Esta forma de individualidade, próximo ou coincidente ao narcisista, busca pueril e incessantemente aprovação dos “amigos” na rede social por meio de incitações a curtidas e comentários em suas postagens. Vale tudo pela fugaz popularidade virtual, desde chamadas para troca de elogios nos perfis a *posts* do tipo “90% das pessoas mais bonitas estão comentando aqui embaixo”. Outros *posts* sugerem brincadeiras interativas, como a que promove duelo de beleza entre suas amigas, ou ameaças de exclusão a “amigos” que estão apenas de “enfeite” em seu perfil, isto é, aqueles que não “curtem” nem comentam. Xandy faz parte da tal geração que “nasceu” conectada e desde cedo construiu sua *persona* na Internet, neste sentido, o número de suas postagens diárias é bem superior a todos que pesquisei.

¹⁴² Um dos *flash mobs* que se tornaram famosos no mundo todo em 2013 é o “*Harlem Shake*”. No vídeo uma pessoa aparece sozinha dançando de maneira estranha uma música eletrônica, enquanto várias pessoas mostram total indiferença com a manifestação. Alguns segundos depois a cena é cortada e então surgem todas as pessoas, antes indiferentes, dançando insanamente a mesma música.

Outros modos de individualização são mais imediatos e transitórios do que os perfis descritos acima como, por exemplo: o *fake*, o anônimo, o *troll*, o HUE BR, etc. *Fakes* são pessoas, que, se apropriando de fotografias de outras criam perfis “falsos”, constroem um personagem através do qual usam a aparência física para se relacionar com as demais: são simulacros. Ora, mas todos nas redes sociais não são também simulacros? Em alguma medida, sim. A diferença é que o *fake* não tem coincidência alguma entre o virtual e o presencial, embora, no entanto, seja difícil concluir quem é ou não um *fake*, pois mesmo que uma pessoa use suas verdadeiras fotografias numa determinada plataforma, ela pode construir uma imagem totalmente diferente de seus pensamentos e ações fora do ambiente virtual. E isso embaralha ainda mais as cartas no jogo das *personas*.

O anônimo, assim como o inominável, este duplo contemporâneo do “único” stirneriano, dificulta as engrenagens de funcionamento dos dispositivos de enunciação e de poder que existem em nossa sociedade e das quais fazemos uso sem nem perceber. Os espaços de comentários em *sites* de notícias e *blogs* são a residência principal deste tipo de individualidade que, em sua prática mais costumeira, registra sua existência se aproveitando da liberdade, garantida pelo anonimato, para tecer todas as variedades possíveis de impropérios e elucubrações. Quando fazem isso por esporte ou agem em bando, são denominados *trolls*: referência certa às agressivas e boçais criaturas do folclore nórdico que, continuamente, aparecem na literatura de fantasia. Alguns *blogs* da rede deixam aviso enfático ao término de cada postagem: “não alimentem os *trolls*”. Ou seja, não estimule discussões com tais figuras. Outra variação, contígua ao *troll*, é o HUE BR. Esta individualidade virtual é descrita pelo TecMundo (*site* de tecnologia e jogos eletrônicos) como “mesquinho, egoísta, preguiçoso, *bully* e, principalmente, ignorante”. A sigla “BR” faz referência óbvia à nacionalidade do sujeito, no entanto, este modo de agir na Internet e, sobretudo, nos jogos virtuais não é uma exclusividade tupiniquim. O texto do *site* lamenta o fato de este tipo de atitude ter provocado onda de xenofobia em relação a brasileiros nos jogos *online* pelo mundo afora. E informa a seus leitores que não adianta discutir com um HUE BR se o intuito for persuadi-lo sobre o erro de sua conduta, pois isso terá o efeito contrário, aumentando suas crenças sobre seu modo de agir.¹⁴³

¹⁴³ TECMUNDO. Coluna: **O que são os HUE BR? Onde vivem? Por que se reproduzem?** Escrito por João Gustavo Reva. Publicado em 15 ago. 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/YWTLgL>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

Por fim, penso que a capacidade dos usos do ambiente virtual enquanto formas de individualizações criativas e da realização de práticas de liberdade tem sido pouco explorada. Pois ainda que haja sinais do efeito em nossas maneiras de sentir e existir, a verdade é que levamos todos os vícios, preconceitos, discriminações e alienações para lá. Agora consciente, o desejo de submissão causado pela insegurança e a relação estranhada consigo mesmo e com o mundo em permanente mudança a nossa volta, me parece ainda um argumento plausível para explicar o estado de menoridade dos indivíduos. Este não apenas é a aceitação da autoridade alheia para nos conduzir sem precisar pensar (como escreveu Kant), mas, em alguns casos, a escamoteação do “eu” num nicho de mercado.

Neste sentido, como um contemporâneo/anacrônico, Stirner é importante para o século 21 por vários fatores. Aponto alguns:

Primeiro, porque sua crítica às variadas formas de alienação no oitocentos ainda é atual. O Estado liberal, em parceria com o mercado, continua sujeitando e subordinando os indivíduos, reduzindo as individualidades e atentando contra as práticas de liberdade.

Segundo porque suas formulações positivas sobre as associações oferecem *insights* oportunos para um cenário de desengajamento e desintegração das alianças libertárias e essenciais entre as pessoas. Diferentemente daquele dos comerciais, seu egoísmo se preocupa com o mundo, porque isso lhe diz respeito, e também comporta o “outro”. O “outro” é seu instrumento, mas o contrário também é verdadeiro.

Terceiro, e um dos mais importantes, porque aponta alguns caminhos sobre como lidar com a diferença e estabelecer relações não-excludentes com o diferente, inclusive nutrir amor por este. Contrariamente às muitas formas de individualidade contemporâneas, Stirner exalta a diferença. Sua principal lição neste sentido é aceitar a diferença e não querer fazer dos outros nossas cópias. E neste caso, a academia dos intelectuais tem muito a aprender com o filósofo do “único”. Todos nós temos.

Quarto, porque apresenta uma proposta que pode ser desenvolvida por cada um a partir da realidade em que se encontra. Isto é, não passa necessariamente por um coletivo e nem espera um futuro vindouro. Sendo assim, demonstra que são de fato nossas atitudes e pensamentos pessoais que asseguram autoridade, disciplina, uniformidade e dependência. Ensina a dizer “não, recuso-me” a fim de escapar dos dispositivos de controle e sujeição.

Quinto, porque suas formas de liberdade – que chamei aqui de negativa e de positiva – não rivalizam, porém se complementam. Trata-se da independência e autonomia ou, noutras palavras, libertação e apropriação (propriedade). Enfim, podemos dizer que

Stirner é o autor da individualidade própria, mas também da liberdade (de um tipo de liberdade). Tal forma de liberdade realiza a apropriação do mundo ao mesmo tempo em que pratica o domínio e gestão de si mesmo. Imagino, neste caso, que isto serve não apenas para desativar os mecanismos institucionais de poder. Mas, sobretudo e ainda mais importante para o “nosso tempo”, para saber administrar os desejos que, mesmo nascendo em nosso interior, nos fragilizam.¹⁴⁴ Penso no consumismo, no vício, no excesso de drogas (e remédios) e nas variadas formas de prazer que, em vez de nos satisfazer, apenas nos dão ilusões de felicidade instantânea e cobram um preço alto no final, nos debilitando.

Por último, distintamente de muitos viventes contemporâneos, resignados à atual condição, que esperam o apocalipse e anunciam não haver saída, Stirner diz “sim” à vida. Seu individualismo não é o mesmo que o “nosso”, anestesiado. Por mais que não veja um mar de rosas pela frente, o autor aponta pelo menos uma saída à menoridade e, portanto, uma “diferença” ao nosso tempo.

Até hoje boa parte das leituras de Stirner oscilam em dois extremos. Umas fazem um elogio exagerado, outras um completo desprezo. Penso que precisamos ouvir o autor e realizar uma **apropriação** de sua obra. Que cada um pegue aí o quinhão que lhe cabe! Ele teria feito o mesmo.

¹⁴⁴ Um *insight* em sentido semelhante pode ser encontrado num dos livros de Foucault. Sobre a Antiguidade grega, Foucault mostra, por exemplo, que o indivíduo que conseguia exercer uma autoridade perfeita sobre si era o mesmo que possuía aptidão para comandar os outros. Uma expressão de tal qualidade estava no uso dos prazeres. A *sôphrosunê*, que caracteriza o estado alcançado pelo indivíduo através do exercício do domínio e comedimento na prática dos prazeres, era reconhecida como uma liberdade. Esta, diferentemente da moral cristã, não visava governar os prazeres individuais para adquirir estágio de pureza, mas para ser livre e permanecê-lo. Seu oposto era caracterizado como escravidão: a pior das escravidões, aquela na qual o indivíduo é escravo de si mesmo, dominado por seus desejos e instintos compulsivos. Um dos modos de exercício desta liberdade-temperança servia para praticar a virtude e dominar os desejos. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 8ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 74-75.



Fig. 4. Prisioneiros do dia – Amjad Rasmi

Considerações finais

Virtualidades

“O saber não é feito para compreender; ele é feito para cortar”.

Gilles Deleuze

Primeira consideração. Stirner defende um modo de individualização que institui e constitui um indivíduo inadequado às liberdades idealizadas, produzidas ou realizadas (na maioria dos casos, futuramente) através de instituições sociais como o Estado, a sociedade e a humanidade. Por isso mesmo critica os conceitos de liberdade apresentados e propostos por Hegel, Bauer, Marx e outros. Liberdade para Stirner, em minha perspectiva, é o exercício individual que num só tempo se desembaraça dos mecanismos de alienação, sujeição e dominação e se apropria de quem mesmo o pratica e do mundo à sua volta, proporcionando reconhecimento de si, autodeterminação, autonomia e prazer. Se há utopia, virtualmente ela é menos *nowhere* do que *now here*.

Segunda consideração. Em seu materialismo radical, ao batalhar contra e rejeitar qualquer tipo de generalização e de abstração que localiza e determina o “eu”, Stirner encara com desconfiança o “pensamento” e a linguagem. Neste sentido, o filósofo do egoísmo indiretamente coloca um problema tanto para a historiografia e outras áreas do saber, como para sua própria produção filosófica.

Neste último caso, o problema, inicialmente levantado por Fabrício Monteiro num recente diálogo informal e virtual comigo, pode ser descrito da seguinte maneira: se a filosofia do “único” se refere estritamente a um indivíduo, afinal de contas, único, então como pode servir para “qualquer um” e, ao mesmo tempo, “todos”?¹ De fato, poderíamos dizer que Stirner resolve (ou camufla?) este embaraço ao se colocar em primeira pessoa em sua obra, isto é, expor ali “sua” própria experiência, da qual nós, seus leitores, apropriaríamos de acordo com nossas conveniências e satisfações.

Porém, em suspenso essa “resolução”, é possível se juntar à crítica de Marx a Stirner e dizer que o “único” é também um fantasma e uma abstração que, em vez de se referir a cada indivíduo real e em específico, fala de um “outro” em seu lugar? O “único” é

¹ O amigo Fabrício enfrentou este paradoxo quando escreveu um artigo sobre a (ir)relevância da teoria stirneriana à historiografia social contemporânea. Sua conclusão dizia mais ou menos que Stirner era interessante na medida em que possibilitava aos historiadores investigarem os indivíduos a partir de suas experiências “particulares”. Penso que ele acertou, por um lado e se equivocou, por outro. Acertou porque tal filosofia de fato permite este uso, e se equivocou por querer inscrevê-la na lógica da historiografia social que se dirige ao “particular” com atenção voltada especialmente à maneira que o “todo” o constitui e para onde, finalmente, suas análises retornam, sem dúvidas, com algum teor generalista. E também por conta do tempo privilegiado pelo “único” não ser exatamente o mesmo que o da história social, sobretudo, a noção de experiência que aceita uma pressuposição do indivíduo que já existiria antes mesmo de presentemente se instituir, se destruir e se criar de novo e de novo. Cf. MONTEIRO, Fabrício Pinto. O materialismo no debate Feuerbach, Stirner e Marx: relevâncias para a história social contemporânea? **Revista de Teoria da História**, Goiânia, ano 2, n. 05, p. 198-221, jun. 2011.

indizível e a sugestão de Fabrício Monteiro é que deixemos, então, de utilizar a linguagem escrita ou oral e apontemos, com o dedo mesmo, para cada um (como sabidamente fez Crátilo diante da impossível comunicação sobre o ser²). Ou, pela via lógica, passemos a assumir os paradoxos insolúveis de Stirner que, desta feita, autodestruiria sua própria filosofia tal como o “único” se destrói e se consome. Como puderam perceber, minha proposta neste trabalho acadêmico foi pensar o “único” como indivíduo instituído por um modo de individualização específico entre outros tantos.

E é mais ou menos desta maneira que compreendo a produção de Stirner. Sua obra é uma meta-teoria ensaística. Neste sentido, ela é sim uma abstração. Porém é uma abstração de outro tipo. Isto porque, em primeiro lugar, apesar das inúmeras discordâncias que possamos ter como a filosofia stirneriana (e tenho algumas a respeito da política), sua obra é aberta, dada, como ele diz, à “apropriação”. A abstração proposta por Stirner, diferente das muitas a que se contrapõe, não deve ser tratada como dogma tampouco “universalizada”. Em segundo lugar, é uma abstração que se atenta contra outras abstrações e generalizações cristalizadas. Se a levarmos realmente a sério, é verdade que a destruiríamos n’algum momento, mas também, com ela, desconstruiríamos as outras teorias contra as quais se volta. Porque, assumiríamos de um modo radical, que a realidade (incluído aí nós mesmos) não pode ser pensada nem enunciada exceto por meio de pressuposições, abstrações, generalizações e ficções, como já foi apontado por Jacques Rancière³ e outros. E aqui se insere o problema colocado à historiografia, em seu modo mais tradicional, claro.

Max Stirner parece se filiar a alguma tradição de pensamento filosófico pré-socrático. Talvez junto aos cínicos: aqueles que, com sua indiferença, desafiam as

² Envolvendo o “nada criador” de Stirner, a discussão sobre a inefabilidade do ser/ente é tratada no final da tese de doutorado de Fabrício. Cf. MONTEIRO, Fabrício Pinto. **Anarquismos e formas de subjetivação nas escritas da história**. 2013. 249 f. Tese (doutorado) – Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014, p. 219.

³ O autor escreve: “O real precisa ser ficcionado para ser pensado. Essa proposição deve ser distinguida de todo discurso – positivo ou negativo – segundo o qual tudo seria “narrativa”, com alternâncias entre “grandes” e “pequenas” narrativas. A noção de “narrativa” nos aprisiona nas oposições do real e do artifício em que se perdem igualmente positivistas e desconstrucionistas. Não se trata de dizer que tudo é ficção. Trata-se de constatar que a ficção da era estética [iniciada com a literatura “moderna”] definiu modelos de conexão entre apresentação dos fatos e formas de inteligibilidade que tornam indefinida a fronteira entre razão dos fatos e razão da ficção, e que esses modos de conexão foram retomados pelos historiadores e analistas da realidade social [embora, acrescento, estes não assumam e, aliás, utilizam o próprio nó ficcional para “denunciar” literatura com engano, mentira ou irreabilidade e instituir a cientificidade da história]. RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2005, p. 58.

autoridades e os costumes da época, que se utilizam da fala franca e corajosa como modo de vida e que, como descreve Epicteto, atuam como batedores no *front* de batalha “para determinar o que nas coisas do mundo pode ser favorável ao homem ou pode lhe ser hostil”.⁴ Ou talvez junto aos sofistas: por utilizar uma performance ou uma arte de “falar” que termina desmontando o *logos* assentado no princípio aristotélico de não-contradição, ao fazer coincidir o ser e o não ser: o nada que é tudo. O filósofo do “único” trafega numa certa zona de indeterminação do discurso em que uma palavra tem e, ao mesmo tempo, não tem o mesmo sentido. Tanto para a censura prussiana da época quanto para Marx, Stirner diz coisas absurdas, inconcebíveis. No entanto, não penso assim. Como aponta Deleuze, retomado por Cassin, “o que se chama de sentido de uma proposição [ou de uma interpretação] é o interesse que ela apresenta”, acrescento, àquele que dele se “apropria”. Em Stirner, tal como na sofística, o interesse e a importância são “mil vezes mais determinantes do que a noção de verdade”.⁵ Trata-se, neste caso, da escolha de discursos, nem mais nem menos verdadeiros do que outros, mas melhores, pois mais agradáveis. O melhor é aqui a medida de valor/verdade. Uma questão (est)ética.

Terceira consideração. As redes sociais apresentam-se como a grande novidade nas formas de relacionamento do século 21 e impõem muitos desafios aos pesquisadores que pretendem compreender o cotidiano, o imaginário e os agentes da contemporaneidade. Um desses desafios se refere à construção de estratégias teóricas e metodológicas que dêem conta da abundância de fontes e informações produzidas no espaço virtual da Internet. Os mais cautelosos e apegados às formas tradicionais de constituição da individualidade podem dizer que estes materiais não são confiáveis, pois não teríamos através deles, verdadeiramente, acesso a sentimentos e ações no “mundo real” do sujeito pesquisado, nosso objeto, e que se trata apenas de ficções. Ora, dizendo grosseiramente, se entendermos por ficção uma operacionalização que produz recortes ou reduções da realidade, mediada por abstrações, subtrações, ênfases e adições, então isso muito pouco difere dos modos tradicionais de criação e representação do “eu” pelas várias formas de linguagem. Diariamente produzimos ficções sobre nós mesmos quando evitamos sair de

⁴ FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade:** o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 146.

⁵ CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico:** sofística, filosofia, retórica, literatura. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 09.

casa trajando roupas sujas e rasgadas, ou, quando controlamos falas e comportamentos para não transmitir certa imagem a alguém. Usamos adereços, enfeites, tatuagens, maquiagens, tinturas, esmaltes, transformações diversas no corpo. Historicamente nos “ficcionalizamos”.

À espera de experimentações e esforços de mudança, as redes mostram-se como o local propício para “o nada a partir do qual tudo cria” e, que, se consumindo retorna ao ponto de partida, ao nada sobre o qual o “eu” funda sua causa.

Não se trata de uma apologia ingênua ao ambiente virtual. Tenho uma noção mínima das teias de dispositivos de controle e poder que são lançadas aí sobre os indivíduos. Atualmente as redes sociais participam da governamentalidade. Quem abre uma conta na rede mais famosa mundialmente, o Facebook, aceita não só a invasão de privacidade. Levando-se em consideração que todos os dados ficam registrados nos arquivos da empresa, estes são usados para assediar os donos dos perfis através da publicidade ligada ao tipo de interação. Desta forma, o usuário do Facebook é um produto vendido à empresa que paga a propaganda para a rede social e mantém seu funcionamento. Entretanto, onde há poder, há resistência, há jogo. E a *deep web* dá mostras disso.⁶ Sua difamação atual não é à toa, visa desacreditar a existência de uma rede capaz de ser criada e mantida autonomamente pelos próprios usuários.

Por outro lado, muito em função da intangibilidade do “não-lugar” por meio do qual se constituem tais formas de individualidade a tendência é não levá-las a sério. A meu ver isso decorre tanto do preconceito intimamente ligado ao despreparo para lidar com o virtual, quanto, correlativamente, da hegemonia materialista que a “geografização do sentido”⁷ possui junto às ciências humanas. No entanto, a “não-presença” do virtual não

⁶ A *deep web* são “camadas” mais profundas da rede mundial de computadores e que só podem ser acessadas por navegadores adequados. Tem sido muito usada e acho interessante a imagem do *iceberg* para representar a rede digital contemporânea. Digamos que os mecanismos de busca padrão, através de navegadores correntes, apenas conseguem acessar a ponta do iceberg (*surface web*), a maior parte, cerca de 70%, fica oculta. Diferentemente da *surface web*, o usuário da *deep web* tem a possibilidade de acessar a rede – pelo menos no presente em que escrevo – sem que o IP de seu computador pessoal seja localizado, trata-se de um modo anônimo de navegação.

⁷ Conceito forjado por Jacques Rancière com o intuito de referir uma operação comum na historiografia (desde Michelet até os *Annales*) em que o sentido histórico encontra-se inscrito na materialidade geográfica dos lugares dos objetos de pesquisa e alinha-se ao objetivo de uma determinada maneira de lidar com o acontecimento e com a pluralidade de vozes e temporalidades numa época. Por exemplo, Rancière aponta que o acontecimento da Revolução Francesa para Michelet não é a queda da Bastilha ou a Era do Terror, mas a festa da federação. Não é a morte regicida, mas a morte republicana do rei que distribui seus atributos de “soberania” para o corpo da nação, para o povo. Na festa da federação aparece o sentido forte da revolução, o novo objeto de amor, a pátria. Como falar desse acontecimento? Michelet diz que a maioria das federações

significa inexistência. “A imaginação, a memória, o conhecimento, a religião são vetores de virtualização que nos fizeram abandonar a presença muito antes da informatização e das redes digitais”, escreve Pierre Lévy.⁸

Em seu sentido filosófico, a palavra “virtual” está relacionada ao vernáculo latino *virtus*, que significa força e/ou potência, e não se opõe ao real, mas ao atual.⁹ Sendo assim, da mesma maneira que a árvore está virtualmente presente na semente, considero que as formas de individualidade constituídas no meio digital prenunciam potencialmente maneiras de existir e de reexistir, atualizando-se e produzindo presença corporal em diferentes formatos. Com efeito, a semente precisa, no mínimo, de terra, água e luz para que seu devir chegue a algum ponto “outro”. O mesmo se passa com a forma de individualidade virtual que, além de um regresso do futuro ao jogo ontológico, exige a satisfação de uma série de demandas para que se concretize. Mas isso dependerá tanto das circunstâncias conjunturais como das ações e práticas de liberdade que o agente for capaz de desenvolver, pois os mecanismos de poder e as batalhas de enunciação continuarão.

contou sua própria história. Então intuímos que as cartas de amor à pátria deixadas na festa da federação vão testemunhar. Porém, ao esperar que Michelet dê uma amostra do conteúdo das cartas, o leitor se decepciona. Ele não deixa a papelada falar. As cartas só falam na condição de “testemunhas mudas”. Para conciliar a anarquia democrática das vozes presentes na papelada e o autoritarismo do real-empirismo que suprime as vozes, o saber histórico de Michelet usa duas operações. Primeiro, ele faz o leitor ver as cartas, conta sobre seus detalhes “exteriores” (as fitas tricolores, o papel, a escrita ornada) e mostra-se as lendo (confirmando a materialidade e, logo, a existência delas). Segundo, ele diz o que elas dizem, não literalmente, não as deixando falarem por si mesmas, porém, diz o poder delas, o amor à pátria. Sua importância é a potência de sentido delas e não o que está escrito. O sentido ali não está no conteúdo enunciado pelos escritores, mas nas cidades, nos lugares, nos hábitos, nas “coisas”. Isto porque, para Michelet, os que vivem não sabem o que é a vida, os que falam não sabem o que falam. Quer dizer, só existe ciência do escondido, do silêncio, da testemunha muda, da reserva de sentido. Aqui, para garantir a cientificação da história, o historiador fecha a porta para a literatura, para as palavras que remetem a outras palavras, e, assim, inscreve as palavras (das cartas) nas coisas (materiais). Mas aí não são as palavras que falam, mas as coisas. A “testemunha” fala como muda e empresta sua voz ao que nunca falou. Para se constituir como ciência, a história empreende uma auto-anulação da literatura. Cf. RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Trad. Raquel Ramalhe et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 205-226. Cf. ALVES, Munís. **Arqueologia do saber histórico**: Rancière e a geografização do sentido. In: Tempos Safados: história, historiografia, filosofia e contemporaneidade (blog). 02 ago. 2013. Disponível em < <http://goo.gl/nH2v4P> > Acesso em 20 dez. 2014.

⁸ LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 20.

⁹ “Na acepção filosófica, é virtual aquilo que existe apenas em potência e não em ato, o campo de forças e de problemas que tende a resolver-se em uma atualização. O virtual encontra-se antes da concretização efetiva ou formal (a árvore está virtualmente presente no grão). No sentido filosófico, o virtual é obviamente uma dimensão muito importante da realidade. Mas no uso corrente, a palavra virtual é muitas vezes empregada para significar a irrealidade – enquanto a “realidade” pressupõe uma efetivação material, uma presença tangível. A expressão “realidade virtual” soa então como um oxímoro, um passe de mágica misterioso. Em geral acredita-se que uma coisa deva ser ou real ou virtual, que ela não pode, portanto, possuir as duas qualidades ao mesmo tempo. Contudo, a rigor, em filosofia o virtual não se opõe ao real mas sim ao atual: virtualidade e atualidade são apenas dois modos diferentes da realidade. Se a produção da árvore está na essência do grão, então a virtualidade da árvore é bastante real (sem que seja, ainda, atual)”. LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999, p. 47.

Sinceramente não saberia dizer se o “único” habita a contemporaneidade. Mas caso não tenha surgido em “ato”, as redes digitais parecem os meios de produção cujo funcionamento indica a preparação deste acontecimento. Ao menos em potência, o “único” já existe. O resto, se 0 ou 1, deixo para o leitor decidir.

Referências bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALVES, Munís Pedro. **Anarquia polissêmica**: práticas discursivas de objetivação e subjetivação no anarquismo. 2012. 114 f. TCC (Graduação) – Curso de Graduação em História, Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

ALVES, Munís. Natureza e anarquia: aspectos entre natureza e história na filosofia política anarquista de Proudhon e Kropotkin. **Ágora Revista Eletrônica**, Cerro Grande-RS, ano VII, n. 16, jun. 2013, p. 31-42.

ALVES, Munís. O elogio da anarquia em “O que é a propriedade?” de Proudhon: apontamentos para a discussão conceitual de anarquismo. **Revista Urutágua**, Maringá-PR, UEM, n. 27, nov.2012/abr.2013, p. 15-25.

BAKUNINE. **Conceito de liberdade**. Trad. Jorge Dessa. Porto, Portugal: Edições RES limitada, 1975.

BARATA-MOURA, José. Stirner: da nadificação ao momento ético da intimidade proprietária. **Philosophica**, Revista do Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, n. 41, abr. 2013, p. 07-56.

BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BARRUÉ, Jean. Da educação. In: STIRNER, Max. **O falso princípio da nossa educação**. Tradução Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Ed. Imaginário, 2001.

BARRUÉ, Jean. Lendo “O único”. In: ARMAND, Émile; BARRUÉ, Jean; FREITAG, Günter. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. Seleção e tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Ed. Imaginário, 2003, p. 37-74.

BAUMAN, Zygmunt. **A liberdade**. Tradução M. F. Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadorias. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: _____. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Tradução de Wamberto H. Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 133-176.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BUTLER, Judith. Acerca del término “*queer*”. In: _____. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. 1ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 313-340.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Tradução de Valerie Rumjanek. 9ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2011.

CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Trad. Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASTRO, Gustavo. A liberdade em Max Stirner. **Poliarquia** – Revista de Estudos Políticos e Sociais do Centro Universitário UNIEURO, Brasília, v. 1, n. 1, p. 38-52, jan./jun. 2009.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: _____. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 56-108.

CRUZ, Hilton Leal da. **A dessacralização da cultura em Max Stirner**. 2011. 125 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DIAZ, Carlos. **Max Stirner**: uma filosofia radical do eu. Trad. Pierro Angarano e Jorge E. Silva. São Paulo: Imaginário: Expressão e Arte Editora, 2002.

DROZ, Jacques. **História da Alemanha**. Tradução de José Luís C. Monteiro. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

DUMONT, Louis. Gênese, I: do indivíduo fora do mundo ao indivíduo no mundo. In: _____. **Ensaio sobre o individualismo**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992, p. 33-68.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**: estudo de sociologia. Tradução de Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FIGUEIROA, Jonas Nogueira. **Educação, subjetivação e singularidade em Max Stirner**. 2013. 106 f. Dissertação (mestrado) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Roberto Machado e Eduardo Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002, p. 13-27.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 8ª ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In:_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento: ditos e escritos**, vol. II. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência. In:_____. **Ética, sexualidade, política. Ditos e Escritos**, vol. V. Organização e seleção de textos: Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. 20ª ed. Tradução Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. Tradução de Octavio Alves Velho. 10ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GUATTARI, Felix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 3ª ed. Tradução Suely Belinha Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

GUEDES, Olegna de Souza. A liberdade em obras do jovem Marx: referências para reflexões sobre ética. **Revista Katálisis**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 155-163, jul./dez. 2011.

HAROCHE, Claudine. **A condição sensível: formas e maneiras de sentir no Ocidente**. Trad. Jacy Alves de Seixas e Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

HAROCHE, Claudine. Maneiras de ser, maneiras de sentir do indivíduo hipermoderno. **Revista Ágora**, Rio de Janeiro: UFRJ, v. 7, nº 2, p. 221-234, jul./dez., 2004.

HARVEY, David; MARICATO, Ermínia; ZIZEK, Slavoj et. al. **Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2013.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Parte I. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBSAWM, Eric. **Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840-2011**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

KASSICK, Clovis. **Stirner: a filosofia do eu**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

KINNA, Ruth. O espelho da anarquia: o egoísmo de John Henry Mackay e Dora Marsden. **Política & Trabalho** – Revista de Ciências Sociais, n. 36, p. 57-74, abr. 2012.

KITCHEN, Martin. **História da Alemanha moderna: de 1800 aos dias de hoje**. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2013.

KLOTZ, Hans Christian. Subjetividade no idealismo alemão. **Inquietude**, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 133-147, jan/jun., 2010.

KOCH, Andrew. Max Stirner: the last hegelian or the first poststructuralist? **Anarchist Studies**, Cambridge, n. 5, p. 95-107, 1997.

KONDER, Leandro. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

KONDER, Leandro. **Marx: vida e obra**. 7ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

LASCH, Christopher. **A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Trad. Ernani Pavanelli Moura. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.

LASCH, Christopher. **O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis**. 5ª ed. Tradução de João Roberto Martins Filho. Brasília: Ed. Brasiliense, 1990.

LÉVY, Albert. **Stirner e Nietzsche**. Org. e trad. de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Expressão & Arte/ Editora Imaginário, 2012.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri, SP: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Editora Bancarolla, 2004.

LORENZ, Chris. Mensagens misturadas? Estabelecendo uma conexão entre passados prático e histórico. Tradução de Marcelo Durão Cunha. In: BENTIVOGLIO, Júlio et. al. (org.). **Do passado historiográfico ao passado prático: 40 anos de Meta-História**. Vitória: PPGHIS/UFES; Buenos Aires: UBA, 2013, p. 92-98.

MACKAY, John Henry. **Max Stirner: his life and his work**. Translated from the third german edition by Hubert Kennedy. Concord-CA/USA: Peremptory Publications, 2005.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O 18 brumário de Luís Bonaparte**. Tradução e notas de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Os economistas. Tradução Régis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MILL, John Stuart. **Da liberdade**. São Paulo: IBRASA, 1963.

MONTEIRO, Fabrício Pinto. **Anarquismos e formas de subjetivação nas escritas da história**. 2013. 249 f. Tese (doutorado) – Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014.

MONTEIRO, Fabrício Pinto. O materialismo no debate Feuerbach, Stirner e Marx: relevâncias para a história social contemporânea? **Revista de Teoria da História**, Goiânia, ano 2, n. 05, p. 198-221, jun. 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**: ou Helenismo e pessimismo. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Tradução Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NOVAES, Adauto. O risco da ilusão. In: _____ (org.). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 07-14.

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

OTÊNIO, Erinson. **Subjetividade e dominação**: a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna. 2008. 158 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

PALANGANA, Isilda Campaner. **Individualidade**: afirmação e negação na sociedade capitalista. 2ª ed. São Paulo: Summus Editorial, 2002.

PÉREZ JAIME, Bárbara; AMADEO, Javier. O conceito de liberdade nas teorias políticas de Kant, Hegel e Marx. In: BORON, Atilio A. (org.). **Filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Humanas; São Paulo: Depto. de Ciências Política – FFLCH – USP, 2006, p. 405-423.

PESSOA, Fernando. **O banqueiro anarquista**. [Lisboa]: CNT; A Corunha, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org.; Editora 34, 2005, p. 58.

RANCIÈRE, Jacques. **A noite dos proletários**: arquivos do sonho operário. Tradução de Marilda Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon (org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó, SC: Argos, 2001, p. 21-49.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras/ Brasília: Ministério da Cultura/ Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 367-383.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da escrita**. Trad. Raquel Ramallete et al. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura militar, esquerdas e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ROSANVALLON, Pierre. **O liberalismo econômico**: história da ideia de mercado. Tradução de Antônio P. Rocha. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: princípios de direito político. Tradução de Antônio P. Machado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: a biografia de uma tragédia. 2ª ed. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SILVA, Sabina Maura. **A fenomenologia do egoísmo**: Max Stirner e a crítica marxiana. 1999. 182 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

SOARES, Breno Dutra Serafim. **A relação entre senhores e escravos em Max Stirner e Friedrich Nietzsche**. 2011. 60 f. TCC (Graduação) – Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2011.

SOUZA, José Crisóstomo de. **A questão da individualidade**: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

STAROBINSKI, Jean. **A invenção da liberdade**: 1700-1789. Tradução de Fúlvio M. L. Maretto. São Paulo: Unesp, 1994.

STIRNER, Max. **O falso princípio da nossa educação**. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Ed. Imaginário, 2001.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

STIRNER, Max. **Textos dispersos**. Trad. José Bragança de Miranda. Lisboa: Via Editora, 1979.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**; vol. I: a árvore da liberdade. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Edward Palmer. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Organizadores: Antonio Luigi Negro e Sérgio Silva. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. **Pensar diferentemente a história**: o olhar genealógico de Michel Foucault em “Vigiar e Punir”. 2008. 210f. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2008.

WHITE, Hayden. O fardo da história. In: _____. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994, p. 39-64.

Web sites:

ALVES, Munís. **Arqueologia do saber histórico**: Rancière e a geografização do sentido. In: Tempos Safados: história, historiografia, filosofia e contemporaneidade (blog). 02 ago. 2013. Disponível em: < <http://goo.gl/nH2v4P> > Acesso em: 20 dez. 2014.

ARTICLE 19. **Protestos no Brasil 2013**. Texto de Camila Marques, Júlia Lima, Karina Quintanilha et. al. Disponível em: <www.artigo19.org/protestos/Protestos_no_Brasil_2013.pdf>. Acesso em: 20 maio 2014.

CRUZ, Adriana Inhudes Gonçalves et. all. **A economia brasileira**: conquistas dos últimos dez anos e perspectivas de futuro. In: BNDES. 60 anos: perspectivas setoriais. Disponível em <<http://goo.gl/YvAmWz>>. Acesso em: 19 set. 2014.

ESTADÃO. São Paulo. **‘Menino-passarinho’ intriga moradores de Higienópolis**. Reportagem de Vivian Codogno. Publicada em: 01 ago. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/AuVR8j>>. Acesso em: 15 set. 2014.

FOLHA DE SÃO PAULO. Ilustrada. **Laerte Cartunista**: acho possível sair na rua e ser aceita dessa maneira. Publicado em 04 nov. 2010. Disponível em: <<http://goo.gl/cS7V3n>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

FOLHA DE SÃO PAULO. Ilustríssima. **Que horas os grandes executivos acordam?** Matéria de Tim Downling; Laura Barnett; Patrick Kingsley. Tradução de Paulo Migliacci. 09 abr. 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/w8c4ka>> Acesso em: 16 set. 2014.

G1. São Paulo. **Nova versão da Marcha da Família percorre ruas do Centro de SP**. Reportagem de Márcio Pinho e Tatiana Santiago. 22 mar. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/ihohUw>> Acesso em 02 set. 2014.

MERKH, Davi. Estudo/Casamento. **Relacionamentos saudáveis no lar II**. O que a submissão da mulher significa. In: Livres em Cristo – o evangelho no contexto jovem. 22 abr. 2005. Disponível em: <<http://goo.gl/D1N5k2>> Acesso em: 02 set. 2014.

NEWS.com.au. **Homeless man, 26, survives by picking up different woman every night**. Lifestyle. 16 set. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/4qqmHL>> Acesso em: 16 set. 2014.

ONU-BR. Nações Unidas no Brasil. **Relatório da ONU**: fome diminui, mas ainda há 805 milhões de pessoas no mundo com desnutrição crônica. 16 set. 2014. Disponível em <<http://goo.gl/7EB7la>> Acesso em: 16 set. 2014.

PEQUENAS Empresas Grandes Negócios. **Depois de parada cardíaca, baiano troca vida de executivo por padaria**. (Vídeo. 6min. 36s.). Reportagem de Rafael Farias Teixeira. 19 mar. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/QfjQEf>> Acesso em: 16 set. 2014.

PRAGMATISMO POLÍTICO. **Professora da PUC debocha de ‘passageiros pobres’ em aeroporto**. Preconceito Social. 07 fev. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/FNCfMN>>. Acesso em: 20 set. 2014.

RIO, João do. **O momento literário**. Obliqupress – classics of brazilian literature, p. 213. Disponível em: <<http://goo.gl/sjjTXe>>. Acesso em: 10 jan. 2015.

SHEPHERD & CO. **Vida de executivo.** Artigos e notícias. Disponível em:
<<http://goo.gl/37W1Ah>> Acesso em: 16 set. 2014.

TECMUNDO. Coluna: **O que são os HUE BR? Onde vivem? Por que se reproduzem?**
Escrito por João Gustavo Reva. Publicado em 15 ago. 2013. Disponível em:
<<http://goo.gl/YWTLgL>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

TERRA. SP: **marcha ‘em defesa da liberdade’ pede volta dos militares ao poder.** 10
jul. 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/WtQ6yC>> Acesso em: 02 set. 2014.

UOL Notícias. **Confronto entre sem-tetos e PM paralisa centro de SP; 70 são detidos.**
Cotidiano. Matéria de Gil Alessi e Marcelo Freire. 16 set. 2014. Disponível em:
<<http://goo.gl/oeF65Z>> Acesso em: 16 set. 2014.

YOUTUBE. **De frente com Gabi – com Mr. Catra – Íntegra.** Postado por Canal de
sbtmaniaoficial. Duração 1h27min09s. Publicado em 29 mar. 2012. Disponível em:
<<http://goo.gl/fOV0FX>>. Acesso em: 15 dez. 2014.

YOUTUBE. **Smirnoff #umbrindeavidareal.** Postado por smirnoffbrasil. Duração 1min.
Publicado em 18 ago. 2014. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=u70suIUObpk>>. Acesso em: 21 set. 2014.