

CRIME E FRUIÇÃO

**O EGOÍSMO DE MAX STIRNER COMO DISCURSO DE
RESISTÊNCIA CONTRA A DOMINAÇÃO?**

Beatriz de Almeida Rodrigues

**Dissertação de Mestrado em
Filosofia Política**

Maio de 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Política, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor João Constâncio.

*Estendo o pé e toco com o calcanhar numa bochecha de carne
macia e morna; viro-me para o lado esquerdo, de costas para
a luz do candeeiro; e bafeja-me um hálito calmo e suave; faço
um gesto ao acaso no escuro e a mão, involuntária tenaz de
dedos, pulso, sangue latejante, descai-me sobre um seio morno
nu ou numa cabecita de bebé, com um tufo de penugem preta
no cocuruto da careca, a moleirinha latejante; respiramos na
boca uns dos outros, trocamos pernas e braços, bafos suor uns
com os outros, uns pelos outros, tão conchegados, tão
embrulhados e enleados num mesmo calor como se as nossas
veias e artérias transportassem o mesmo sangue girando,
palpitassem compassadamente silenciosamente duma igual
vivificante seiva.*

Luiz Pacheco, *Comunidade*

*But when the voices shaken from the yew-tree drift away
Let the other yew be shaken and reply.*

T. S. Eliot, *Ash Wednesday*

Agradecimentos

Ao Instituto de Filosofia da Nova (IFILNOVA), representado na pessoa do seu director, Prof. António Marques, e à Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), que apoia o Instituto, por subsidiarem a realização deste trabalho.

A outra instituição, a família, ao meu pai e à minha mãe, pela paciência e apoio.

Ao Prof. João Constâncio, por me ter inspirado, muito para além do que saberia nomear, a desbravar caminho entre o trágico e o cómico.

Ao Prof. António Horta Fernandes, por aceder prontamente a estes terrenos sacrílegos sem neles se perder, pelo conselho avisado e franco.

Ao António Baião, por me ter convidado a ler Stirner e por reaparecer, no fim desta longa leitura, com comentários e sugestões que a fizeram mais fértil.

À Joana e ao Tito, que, com poderes alquímicos, aligeiraram as agruras do trajecto.

Crime e fruição: o egoísmo de Max Stirner como discurso de resistência contra a dominação?

Beatriz de Almeida Rodrigues

RESUMO

A questão que orienta este trabalho é a de se os escritos elaborados por Max Stirner, sobretudo a sua obra-prima *O Único e a sua Propriedade*, poderiam sustentar um discurso de resistência contra formas modernas de dominação e, em particular, contra o Estado político moderno.

Importa, desde logo, compreender como é que Stirner, seguindo o conceito hegeliano de Estado enquanto “realização em acto da liberdade”, chega a descrevê-lo, em sentido inverso, como uma instância de dominação. O Estado aparece, para Stirner como para Hegel, enquanto garante da ordem e da coesão nas sociedades modernas. Embora ambos reconheçam a génese do poder soberano como violenta, Hegel defende que, com o progresso da civilização, a força é erradicada da ordem pública, ao mesmo tempo que se engendra a reconciliação entre o interesse privado e o interesse comum. Stirner, por outro lado, insiste em expor a força como a outra face do direito, como o sustentáculo oculto da norma, que se descobre apenas nos momentos de crise.

O enfoque de Stirner no caso extremo, sobejamente antecipado e desvalorizado por Hegel como unilateral e equívoco, parece ancorado na convicção de que o conflito é inerradicável, de que entre a minha própria vontade e a representação (política, social) dessa vontade existe sempre um desfasamento, impassível de ser colmatado por qualquer arranjo colectivo. Desta convicção sucede que, se o conflito pouco se manifesta nas sociedades modernas, não é por ter sido verdadeiramente resolvido, mas por ser eficazmente encoberto, em virtude da dissimetria de poder e da internalização da autoridade.

O “único” aparece, neste ambiente de forte suspeita, como aquele que é irrepresentável, que excede toda a representação e que ameaça, por conseguinte, a autoridade de qualquer representante. Nesse sentido, o “único” reclama o seu próprio

poder, sem aceitar mediar a satisfação da sua vontade pela obediência a instituições colectivas, afirmando-se antes soberano sobre si mesmo. Stirner sugere que a autoafirmação do único acarreta inevitavelmente o confronto com os poderes extrínsecos que organizam a sua existência, mas Stirner escolhe pensar esse confronto em termos de uma “revolta”, de um acto reflexivo e individual pelo qual o indivíduo emerge da situação em que se encontra, por contraposição à “revolução”, um acto político ou social dirigido para a transformação sistémica do *status quo*.

Ainda que admitamos a validade da crítica stirneriana a diversos discursos que legitimam a modernidade, põe-se o problema de esta crítica se fundar sobre o “único”, “uma palavra sem pensamento”, nome, sujeito ou princípio (?) flagrantemente auto-contraditório e auto-destrutivo. A possibilidade de fundar um discurso de resistência sobre o egoísmo de Max Stirner parece depender da resposta que escolhermos dar a duas questões intimamente ligadas: o que sobrevive à voragem destrutiva do “único” que possa ser fundamento suficiente para a resistência contra um estado de coisas que Stirner diz ser opressivo? Poderá esta resistência consumir-se na revolta de um único sem o reconhecimento de um outro com quem firmar as condições de liberdade?

Palavras-chave: Max Stirner, G. W. F. Hegel, jovens hegelianos, anarquismo, liberdade, egoísmo, resistência, revolução, revolta.

Crime and fruition: the egoism of Max Stirner as a discourse of resistance against domination?

Beatriz de Almeida Rodrigues

ABSTRACT

The question which guides this work is whether the writings of Max Stirner, especially his masterpiece *The Ego and Its Own*, may sustain a discourse of resistance against modern forms of domination and, in particular, against the modern political State.

One must right away understand how does Stirner, following the Hegelian concept of the State as the “actualization of freedom”, comes to describe it, in the opposite sense, as an instance of domination. The State appears, to Stirner as to Hegel, as the guardian of order and cohesion in modern societies. While both recognize the genesis of sovereign power as violent, Hegel sustains that, with the progress of civilization, force is eradicated from the public order, at the same time that the reconciliation between private interest and common interest is engendered. Stirner, on the other hand, insists in exposing force as the other face of right, as the hidden pillar of the norm, which only reveals itself in the moments of crisis.

Stirner’s focus on the extreme case, largely anticipated and devalued by Hegel as unilateral and equivocal, seems to be anchored on the conviction that conflict is ineradicable, that between my own will and the (political, social) representation of that will there is always a gap, impassable to fill by any collective arrangement. From this conviction befalls that, if conflict is scarcely manifest in modern societies, it is not because it was truly solved, but because it is effectively masked, due to the dissymmetry of power and to the internalization of authority.

The “unique one” appears, in this environment of great suspicion, as the one who cannot be represented, who surpasses every representation, hence threatening the authority of every representative. Accordingly, the “unique one” reclaims his own power, without allowing the satisfaction of his will to be mediated by the obedience to

collective institutions, affirming himself instead as sovereign over himself. Stirner suggests that the self-affirmation of the “unique one” inevitably leads to the confrontation with the external powers which organize his existence. Stirner, nonetheless, chooses to think this confrontation in terms of a “revolt”, of a reflexive and individual act by which the individual emerges from the situation in which he is in, in contradistinction to the “revolution”, a political or social act directed towards the systemic transformation of the *status quo*.

Even if we admit the validity of the Stirnerian critique of the diverse discourses which legitimate modernity, the problem arises of founding this critique on the “unique one”, “a thoughtless word”, an openly self-contradictory and self-destructive name, subject or principle (?). The possibility of founding a discourse of resistance on the egoism of Max Stirner seems to depend upon the answer that we choose to give to two intimately connected questions: what remains after the destructive vortex of the “unique one” that may sustain the resistance against a state that Max Stirner deems oppressive? May this resistance be realized in the revolt of a unique one without the recognition of another one with whom to build the conditions of freedom?

Keywords: Max Stirner, G. W. F. Hegel, Young Hegelians, anarchism, freedom, egoism, resistance, revolution, revolt.

Índice

Introdução.....	1
1) O “radicalismo filosófico” da esquerda hegeliana	1
2) Do “excesso de uma escola filosófica moribunda” ao “pós-anarquismo” – breve história da recepção de <i>O Único e a sua Propriedade</i>	6
3) Passagens subterrâneas – reler Stirner	13
Capítulo 1 – Crítica egoísta do Estado	17
1) Crítica do conceito de Estado de Hegel.....	18
2) Crítica do humanismo de Feuerbach	28
3) Entre o “egoísmo irresponsável” e a “crítica egoísta”	35
<i>Passagem</i>	44
Capítulo 2 – Crítica da revolta egoísta	46
1) O único e os restantes – Stirner, um anarquista inconveniente?	47
2) Revolta <i>ou</i> revolução? – Controvérsia entre Stirner e Marx com base em <i>A Ideologia Alemã</i>	61
3) Da alienação à revolta.....	73
<i>Passagem</i>	85
Capítulo 3 – Arte e resistência.....	87
1) Criação artística como paradigma de actividade	87
2) O trágico e o cómico na modernidade	93
3) Falar por outro	100
Conclusões.....	109
Fontes e bibliografia	115

Introdução

O texto que se segue resulta dos esforços de interpretar *O Único e a sua Propriedade* [*Der Einzige und sein Eigentum*] de Max Stirner, pseudónimo de Johann Caspar Schmidt (1806-1856), como um discurso de resistência (individual) contra a dominação política, e, em particular, contra o Estado soberano. Estes esforços foram alimentados pela suspeita de estarem condenados à nascença, por esta ser uma obra que, como um animal selvagem, elude a captura e o confinamento, armadilhada para destruir todo o sentido unívoco que lhe seja imputado. Digo que tal suspeita alimentou estes esforços em vez de os prevenir, porque me levou a (tentar) desenvolver astúcias e subtilezas na aproximação à obra. Stirner escreve, com despudor, “vamos fazer juntos ainda um bom bocado do caminho, até que também tu talvez me voltes as costas, porque eu me rio na tua cara” (2004: 31), enquanto eu peço ao leitor a paciência de me acompanhar neste caminho, de repetir estes passos, mesmo que nos levem, como Stirner denuncia, ao absurdo e ao riso. Com esta (longa) introdução, pretendo descrever o ambiente histórico e intelectual de onde *O Único* emerge em 1844 (secção 1), bem como as suas diferentes reaparições ao longo de mais de século e meio de existência (secção 2), de modo a enquadrar a minha proposta de interpretação, a expor a minha dívida para com a comunidade variada de autores que pensaram sobre Stirner, assim como os perigos e as dificuldades inerentes a esta tarefa (secção 3).

1) O “radicalismo filosófico” da esquerda hegeliana

Durante a década de 1820, com o forte apoio do governo e, em particular, do ministro da cultura Karl vom Stein zum Altenstein, a ideia de que o sistema filosófico de Hegel marca o fim da filosofia, que com ele atinge o grau máximo de completude, tornou-se dominante na Prússia (McLellan, 1969: 1). Logo após a sua morte, em 1831, persistia ainda entre os discípulos de Hegel a convicção de que lhes cabia apenas apurar as implicações deste sistema em áreas que Hegel apenas afluara em vida. Não tardou, contudo, a que se acentuasse o confronto entre interpretações contraditórias da sua obra. O cerne da dissensão, que daria origem à separação convencionalizada entre hegelianos de direita, de centro e de esquerda, concerne o tratamento ambíguo a que Hegel submete a religião, ao procurar, por um lado, reconciliá-la com a filosofia como um modo de

percepção distinto da mesma realidade, e ao sugerir, por outro, que a religião é, na verdade, uma forma dissimulada de auto-conhecimento humano (idem: 2). A ruptura foi assinalada em 1835, com a publicação de um texto teológico, *A vida de Jesus* de David F. Strauss, onde o autor argumenta que os evangelhos são produtos imaginários da consciência colectiva de um povo num determinado estágio de desenvolvimento (McLellan, 1969: 2-3; Warren Breckman, 2006: 76-77). A questão religiosa continua a ser central nos primeiros escritos de Ludwig Feuerbach e de Bruno Bauer, ambos formados em teologia, sendo que tanto um como outro recorrem à terminologia e à dialéctica hegelianas para expor o carácter imanente do divino (Moggach, 2006: 3).¹

Em 1842, na sequência da publicação anónima de *A Trombeta do Juízo Final sobre Hegel, o Ateu e Anti-Cristo*, escrito jocosamente da perspectiva de um pietista que desmascara Hegel como ateu, Bruno Bauer foi expulso do cargo de professor na faculdade de teologia da universidade de Bona e perdeu também a sua *licentia docendi* (McLellan, 1969: 27-28). Este episódio inaugura o princípio da oposição entre os jovens hegelianos e o governo prussiano. De regresso a Berlim, Bauer tornou-se a figura central de um grupo informal de intelectuais conhecido como “Die Freien”, “Os Livres”, que se reunia quase todas as noites na Hippel’s Weinstube na Friedrichstrasse, e que seria conhecido como o núcleo da esquerda hegeliana berlinense (Mackay, 2005: 60).² O que sucedeu com Bruno Bauer é, de certo modo, representativo da posição social dos jovens hegelianos, providos de uma formação intelectual sólida, mas a quem, em virtude das suas ideias controversas, foi vedado o acesso ao ensino nas universidades. Privados de uma ocupação que lhes garantisse, mais do que uma condição material estável³, o respeito e a estima dos seus concidadãos, os jovens

¹ Entre os primeiros escritos de Bruno Bauer, constam *Crítica da história da revelação* (1838), *Crítica da história evangélica de João* (1840) e *Crítica da história evangélica dos sinópticos* (1841). Por sua vez, Feuerbach publicou, em 1830, *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, sucedidos, anos mais tarde, por *Sobre a filosofia e o cristianismo* (1839) e pelo célebre *A Essência do Cristianismo* (1841). Para uma elucidação da crítica da religião empreendida por Feuerbach e por Bauer, v., respectivamente, Howard Williams, 2006: 50-66 e McLellan, 1969: 48-84.

² Os Livres eram os sucessores de um grupo de discussão conhecido como *Doktorclub*, constituído por graduados da universidade de Berlim, e do qual Marx fizera parte antes de sair da cidade em 1841 (McLellan, 1969: 14-15). É pouco provável que Stirner, apartado do meio académico, conhecesse o grupo antes desta data e tenha contactado pessoalmente com Marx. Nas discussões dos Livres, travou contacto, sim, com os irmãos Bruno e Edgar Bauer, Ludwig Buhl e Friedrich Engels. Sobre a experiência de Stirner entre os Livres, v. Mackay, 2005: 55-81.

³ Como McLellan assinala, todos eles provinham de famílias relativamente abastadas, com posses suficientes para pagar a sua educação (1969: 7). A posição de Stirner tornou-se, mais tarde, bastante precária. Proveniente de uma família de classe média, despediu-se do único emprego estável que teve, enquanto professor num colégio para raparigas, pouco antes da publicação de *O Único e a sua Propriedade*. Depois viveu algum tempo da módica fortuna da segunda mulher, Marie Dänhardt, até o

hegelianos foram empurrados para existências marginais, marcadas pelo desemprego, pela boémia, pelo exílio ou pela reclusão. À semelhança de Hegel (e com a exceção talvez de Stirner), os jovens hegelianos permaneceram convictos de que a razão é um processo em curso que culmina com a livre unidade entre homens, mas, contrariamente ao mestre, defenderam que essa unidade seria imediatamente precedida por uma ruptura extrema (McLellan, 1996: 8).⁴ As “tendências apocalípticas” (ibid.), transversais às suas obras, reflectem desde logo o desenraizamento dos jovens hegelianos face a uma sociedade onde não têm lugar seguro, onde são parte do “excesso de homens educados” que povoa a Prússia no Vormärz, com as fortes expectativas típicas do seu estrato social, da classe média emergente, e com a forte frustração de não as poder satisfazer (Blackbourn, 2003: 89-90).

Estas “tendências apocalípticas” reflectem, num sentido mais amplo, a consciência de viver num tempo de crise e de transição, a consciência de que os Estados germânicos compunham, entre 1815 e 1848, um “feixe de contradições” (idem: 88), abalados por sucessivos ciclos de expectativa e de repressão. Os anseios liberais e democráticos que floresceram na Alemanha após a Revolução Francesa foram insistentemente gorados na sequência do Congresso de Viena em 1815, com o acordo, prevalecente nas décadas seguintes, para a legitimação e a conservação da balança de poderes na Europa (idem: 72). O Estado prussiano é um exemplo notável de como certas dinâmicas da modernização, tais como o desenvolvimento de um aparelho burocrático e a crescente capacidade de intervenção do poder público nos mais variados aspectos da vida, foram consentâneas com a persistência do poder patriarcal do monarca (idem: 74), com a repressão de direitos e liberdades individuais (idem: 95) e com o reforço da desigualdade social, com vastas camadas da população a viver abaixo do limiar da pobreza, ainda sem lugar na indústria emergente, mas já sem a protecção das antigas corporações (idem: 90), enquanto a influência da aristocracia permanecia intacta em várias instituições políticas e sociais (idem: 77).

dinheiro se dissipar e Marie o abandonar. Passou os últimos anos da sua vida na penúria, a fugir a credores, tendo sido por duas vezes preso por dívidas (Mackay, 2005: 181-207).

⁴ Eric v. d. Luft defende que as ideias de Edgar Bauer podem ser entendidas como um desenvolvimento do sistema hegeliano, ainda que extremo e unilateral, com um enfoque excessivo no papel da negação no processo histórico: “Assimilando um dos conceitos fundamentais de Hegel, *Aufhebung* – isto é, o processo dialéctico de simultaneamente preservar algo, cancelá-lo e erguê-lo a um nível mais elevado – no seu próprio pensamento, Edgar enfatiza o segundo aspecto, o cancelamento ou a destruição de fases dialécticas existentes. [...] Não há nada de não-Hegeliano nesta ênfase, mas é unilateral (*einseitig*) no sentido hegeliano. Existe sempre negação, mas não existe *apenas* negação” (Luft, 2006: 143-144). Poderíamos estender estas palavras, com a devida cautela, a todo o hegelianismo de esquerda.

O conservadorismo político dos velhos hegelianos, que enfatizam o papel da mediação na reconciliação entre opostos e tendem assim a evitar todas as manifestações extremas, deu lugar entre os jovens hegelianos ao “radicalismo filosófico” (McLellan, 1969: 25), caracterizado, em virtude da sua própria formação, pela convicção no poder revolucionário da teoria e das ideias.⁵ Em *O Único e a sua Propriedade*, na secção dedicada aos Livres, Stirner assimila-os aos liberais, em parte porque o liberalismo servia neste período para designar “um movimento que abarcava tendências de oposição” (Blackbourn, 2003: 97), com reivindicações diversas, nem sempre consistentes nem conciliáveis; em parte para esbater as diferenças entre os projectos políticos radicais, com aspectos acentuadamente democráticos e socialistas, defendidos pelos jovens hegelianos, e a teoria liberal comprometida com os interesses da burguesia, que via com suspeição ou mesmo hostilidade a integração das “massas” no processo político, e que tendia, por conseguinte, a adoptar uma via reformista, de negociação e compromisso com a coroa, distanciando-se de discursos mais polémicos, como os dos jovens hegelianos (Blackbourn, 2003: 98; McLellan, 1969: 25).

Em 1840, ano da morte tanto do ministro da cultura Altenstein como do rei Friedrich Wilhelm III, ascendeu ao trono Friedrich Wilhelm IV, que tomou de imediato medidas que foram ao encontro do desejo partilhado pelos vários sectores progressistas da Prússia de edificação de uma ordem livre e racional, entre elas, especialmente, a atenuação da censura. Esta medida possibilitou a fundação dos *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* por Arnold Ruge, assim como, um pouco mais tarde, da *Rheinische Zeitung*, dirigido por Oppenheim e Jung, discípulos radicais de Hegel e amigos de Moses Hess (McLellan, 1969: 15-16). Apesar de os escritos religiosos dos jovens hegelianos terem tido um profundo impacto entre os seus contemporâneos, as suas opiniões políticas nunca exerceram influência fora de um círculo restrito. Uma vez que os jovens hegelianos careciam de uma base popular de apoio e lhes estavam fechadas as universidades, estas publicações tornaram-se meios indispensáveis para a difusão das suas ideias, bem como para lhes conceder uma certa

⁵ De acordo com McLellan, é August von Cieszkowski quem dá o primeiro passo neste sentido, em 1838, com a publicação dos *Prolegómenos para a Historiosofia*, onde o autor argumenta que, tendo chegado à sua completude, a filosofia especulativa deve ser aplicada na acção prática, pelo uso do conhecimento, não apenas na interpretação do passado, mas também na transformação do mundo. Cieszkowski cunha o termo “praxis” para designar a síntese entre pensamento e acção como agente de transformação, uma noção que se generalizaria entre os jovens hegelianos (1969: 9-10).

unidade (idem: 26).⁶ Todavia, o novo rei cedo se revelou em oposição aos ideais liberais e democráticos da Revolução Francesa e do Iluminismo. O ano de 1842 foi pontuado por indícios de uma viragem reaccionária com Eichhorn, um declarado anti-hegeliano, a tomar o antigo cargo de Altenstein enquanto ministro da cultura, com a substituição do hegeliano liberal Eduard Gans por Friedrich Julius Stahl, um jurista conhecido pela defesa do Estado autocrático, com a vinda de Schelling para a universidade de Berlim, e, por fim, com a revogação da *licentia docendi* de Bruno Bauer (idem: 27-28). Finalmente, em Janeiro de 1843, na sequência de protestos do czar russo contra críticas feitas ao seu poder, o governo prussiano voltou a agravar o regime de censura, levando ao desmantelamento e à proibição da maioria das publicações dos jovens hegelianos. Submetido a estas medidas repressivas, sem uma base de apoio robusta nem uma visão política coerente, o hegelianismo de esquerda tornou-se cada vez mais fragmentário, até se dissolver por completo perto de 1845, cessadas as reuniões dos Livres e após o afastamento definitivo de Marx e Engels (idem: 31).

Os jovens hegelianos fazem parte da instabilidade política e social que varria todo o continente europeu na transição de uma sociedade feudal para uma sociedade moderna secular. Sensíveis a esta transformação, a grande questão que se lhes impôs e à qual deram respostas muito diversas foi a de como reconciliar o indivíduo com a comunidade política após a dissolução dos estados feudais, como organizar a massa de átomos resultante desta dissolução, garantindo ao mesmo tempo a emancipação individual e colectiva (Massimiliano Tomba, 2006: 91). Tal como Hegel, também estes autores defenderam a princípio o Estado enquanto realização objectiva da liberdade, convictos, todavia, de que esse ideal permanecia ainda por concretizar e de que cabia ao Estado prussiano completar o processo desencadeado pela Reforma Protestante e pela Revolução Francesa. Todavia, a confiança no Estado prussiano para desempenhar este papel foi gradualmente erodida, em simultâneo com a radicalização das opiniões políticas dos jovens hegelianos (McLellan, 1969: 22).⁷

⁶ O impacto destas publicações não deve ser sobrevalorizado. Como Blackbourn comenta, apesar do crescimento do número de leitores em relação à década de 1830, “[e]ste era ainda um público de leitores predominantemente de classe média e aristocrata. Mesmo na avançada Prússia, 15% da população era iliterata; as horas de trabalho faziam da leitura um luxo para a maioria das pessoas; os livros, os jornais e as subscrições literárias eram caras” (2003: 96). Isto ajuda a explicar aquilo que Blackbourn diz ser uma distinção convencional entre o radicalismo académico e filosófico do Norte, a que pertencem os jovens hegelianos, e um radicalismo do Sul com uma base de apoio mais ampla (idem: 99).

⁷ Para uma exposição mais detalhada da história e das ideias dos jovens hegelianos, v. McLellan (1969), Moggach (2006) e Safranski, 2014: 157-174.

2) Do “excesso de uma escola filosófica moribunda” ao “pós-anarquismo” – breve história da recepção de *O Único e a sua Propriedade*

Apesar de a primeira edição datar oficialmente de 1845, *O Único e a sua Propriedade* começou a circular em finais de Outubro de 1844, após cerca de um ano e meio de labor discreto, num momento em que os vagos rumores acerca da existência deste manuscrito já se tinham praticamente dissipado (Mackay, 2005: 125). O texto foi publicado por Otto Wigand, de Leipzig, um dos mais conhecidos editores da literatura radical da época. Em virtude do severo regime de censura vigente, Wigand recorreu a um estratagema engenhoso para que os exemplares fossem celeremente distribuídos nas livrarias, antes de o director regional ter a possibilidade de ler a sua cópia do livro e de ordenar a confiscação com base no seguinte parecer: “Dado que, em passagens concretas desse escrito, não apenas Deus, Cristo, a Igreja e a religião em geral são objecto da blasfémia mais despropositada, mas também porque toda a ordem social, o Estado e o governo são definidos como algo que não deveria existir, ao mesmo tempo que se justifica a mentira, o perjúrio, o assassinato e o suicídio, e nega o direito de propriedade” (cit. Miranda, 2004: 298). Não obstante, poucos dias mais tarde, o ministro do interior reverteria esta decisão, com o argumento de que o livro era “demasiado absurdo para ser perigoso” (Mackay, 2005: 127). Ao contrário do que sucedeu na Saxónia, *O Único e a sua Propriedade* foi banido da Prússia, o que não impediu que circulasse avidamente, sobretudo entre círculos estudantis. As reacções diversificaram-se entre a admiração, a ridicularização e a indignação, amiúde combinadas no mesmo leitor (idem: 128-129). Mesmo aqueles que mais fervorosamente defenderam o texto tenderam a distanciar-se das suas consequências. Décadas mais tarde, o poeta John Henry Mackay, que dedicou desmedidos esforços à divulgação da vida e da obra de Stirner, não deixa de sugerir, nas perguntas que faz a Marie Dänhardt, a segunda mulher do autor, que *O Único* possa ser interpretado como uma sátira (Laska, 1999).⁸

⁸ No mesmo sentido, Widukind De Ridder argumentou recentemente que Stirner substituiu “o criticismo [de Bruno Bauer] como modo de argumentação pela mera ironia. Em vez de criticar Bauer ou Feuerbach directamente, Stirner tenta vira os seus argumentos contra eles mesmos, enquanto deixa – nas suas palavras – o *Logos* (palavra) para trás” (Ridder, 2011: 152). Logo a seguir, diz também que “*Der Einzige* de Stirner pode, portanto, ser visto como uma paródia da demanda Hegeliana de identificar o sujeito político moderno” (idem: 153).

Logo após a publicação de *O Único*, prevaleceu a visão de que o livro era, em primeira instância, um diálogo no seio da esquerda hegeliana, dos Livres, a quem Stirner se dirigia explicitamente, agrupando-os, a par dos liberais, sob as categorias de “liberalismo social”, em alusão ao socialismo e comunismo⁹, e de “liberalismo humano”, em alusão, sobretudo, ao “criticismo” de Bruno Bauer e ao humanismo de Feuerbach. Durante o ano de 1845, surgiram três críticas ao livro representativas dos principais discursos atacados por Stirner: um artigo assinado sob o pseudônimo de Szeliga, em defesa do “criticismo” de Bauer; a brochura *Os Últimos Filósofos* por Moses Hess, um dos principais difusores do ideário comunista entre os jovens hegelianos; e o artigo “Sobre *A Essência do Cristianismo* em relação com *O Único e a sua Propriedade* de Stirner”, publicado anonimamente por Feuerbach. Em resposta a estes três textos, Stirner escreve um longo artigo, intitulado “Os Críticos de Stirner”, publicado na *Wigands Vierteljahrschrift*.¹⁰ Por volta da mesma altura, Engels e Marx comprometeram-se com uma longa refutação da obra de Stirner, que viria a ocupar a maior parte de *A Ideologia Alemã*. Embora o livro tenha ficado concluído em Maio de 1846, os primeiros excertos vieram a público somente várias décadas mais tarde, em 1903-1904, muito após a morte de Stirner e, aparentemente, sem que Stirner tenha tido conhecimento da sua existência.

A discussão de *O Único* no seio dos jovens hegelianos foi assinalada por uma admiração generalizada (registada sobretudo em cartas) em relação ao livro e ao seu autor, até então uma figura inconspícua: Arnold Ruge refere-se a *O Único* como uma “chamada de despertar no campo dos teóricos adormecidos” (cit. Mackay, 2005: 162) e

⁹ Interessa realçar que estes termos eram usados de modo bastante indistinto e impreciso nesta época (Blackbourne, 2003: 99; McLellan, 1969: 36). Marx e Engels permaneciam ainda sob o signo do hegelianismo de esquerda, com uma modesta influência na elaboração do pensamento socialista, pelo que Stirner se refere, na sua crítica do “liberalismo social”, sobretudo aos trabalhos de Proudhon, Weitling e, possivelmente, de Moses Hess, que terá sido um dos principais promotores das doutrinas socialistas francesas junto dos jovens hegelianos (McLellan, 1969: 142).

¹⁰ Supõe-se que Stirner se terá pronunciado mais uma vez sobre *O Único e a sua Propriedade* em 1847, num artigo publicado em *Die Epigonen* (sucessor da *Wiegands Vierteljahrsschrift*), com o título “Os Reaccionários Filosóficos. Os Sofistas modernos por Kuno Fischer”, em resposta a um artigo publicado por Kuno Fischer, então um estudante de 20 anos. O texto apareceu assinado por um tal G. Edward, cuja identidade nunca foi apurada. Embora permaneça por confirmar e já tenha sido alvo de disputa, a autoria de Stirner foi assumida imediatamente por Fischer, sem qualquer objecção da parte de Stirner. Mackay decidiu incluir o texto, com a devida advertência, na compilação dos escritos menores de Stirner, no que se veio a tornar uma prática convencional. Parece-me que, independentemente de ter sido escrito por Stirner, o texto propõe uma interpretação coerente e sustentável de *O Único e a sua Propriedade*, pelo que doravante me refiro a ele simplesmente como sendo da autoria de Stirner.

Para uma discussão das possíveis inconsistências entre o texto assinado por G. Edward e *O Único*, consultar a nota introdutória escrita por Widukind De Ridder à tradução inglesa publicada em Saul Newman, 2011: 89-109.

a Stirner como “o libertador teórico” da Alemanha (cit. Paterson, 1971: 108); Bruno Bauer escreve que Stirner foi “o mais capaz e corajoso de todos os combatentes [do seu “criticismo puro]” (cit. McLellan, 1969: 130); Feuerbach descreve-o como “o escritor mais engenhoso e livre que me foi dado a conhecer” (ibid.); e Engels diz a Marx que “entre os Livres, é evidente que Stirner tem maior talento, personalidade e energia” (ibid.). Para quem se posiciona de fora, a dissensão de Stirner tende, nesta época, a ser compreendida como um conflito interno da esquerda hegeliana, como se torna explícito, por exemplo, numa crítica publicada em 1846, onde o livro é descrito como o “excesso de uma escola filosófica moribunda” (cit. Mackay, 2005: 159), ou em *A Ideologia Alemã*, onde Stirner aparece, lado-a-lado com Bauer, como representante do idealismo alemão contemporâneo. O nome de Stirner, que, no período imediatamente subsequente à publicação de *O Único*, alcança uma ampla notoriedade, depressa cai em esquecimento, com a fragmentação da esquerda hegeliana e a crescente agitação social que levaria à revolução de 1848, sem discípulos que o prolonguem.¹¹

Ainda no quadro do hegelianismo de esquerda, o pensamento de Stirner foi revalorizado na segunda metade do século XX, em virtude de um recrudescimento do interesse na filosofia política de Hegel e no percurso intelectual de Marx. Em 1969, David McLellan publica um livro onde descreve Stirner como “o último dos hegelianos” (1969: 119), por recorrer à dialéctica hegeliana para criticar todos os elementos positivos das teorias dos críticos de Hegel – Bruno Bauer, Feuerbach, Marx e Hess –, o que lhe permite inverter por completo o sistema hegeliano, atribuindo ao indivíduo particular o valor de universal (idem: 126). McLellan enaltece a dimensão destrutiva do trabalho de Stirner como a única dimensão existente, o que o leva à afirmação dúbia de Stirner como “um solipsista e um niilista” (idem: 119). Parece-me que esta apreciação é condicionada pelo propósito da sua análise, de escavar as influências dos jovens hegelianos no pensamento de Marx, uma vez que, a seu ver, a influência de Stirner sobre Marx é predominantemente negativa (v. Capítulo 2, p. 63). Assim, McLellan, que é dos primeiros a chamar a atenção para o impacto de *O Único* na fundação do marxismo, apressa-se, porém, a circunscrever esse impacto, ao declarar que “o livro foi, de facto, um produto do seu tempo e que, por isso, o seu interesse, em boa medida, desapareceu” (idem: 130).

¹¹ Para uma descrição pormenorizada da recepção imediata de *O Único e a sua Propriedade*, v. Mackay, 2005: 123-178 e McLellan, 1969: 117-136.

Volvidos poucos anos, Lawrence S. Stepelevich falaria, pelo contrário, num “renascimento de Stirner”, atento sobretudo ao ateísmo radical que se expressa em *O Único*, na sequência da rejeição tanto do Deus encarnado de Hegel como do Homem divinizado de Feuerbach (1974: 324). Em 1985, Stepelevich procura reforçar a afirmação, tantas vezes reiterada mas poucas vezes compreendida, de que Stirner foi “o último dos hegelianos”, com base, não em circunstâncias históricas, mas antes no vínculo filosófico que se estende do fecho da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel a *O Único* de Stirner. Stepelevich reconhece que *O Único* pode ser lido como um protesto contra o idealismo hegeliano e, em particular, contra as formas do espírito objectivo, tal como o Estado. Nesse sentido, Stirner não só se demarca de Hegel, como se opõe claramente a ele, aparecendo como o “Anti-Hegel” (1985: 604). Stepelevich argumenta, contudo, que essa aparição pode ser simplesmente um sinal da completude da filosofia hegeliana, uma vez que toma como ponto de partida uma questão para que ela se encaminha: o que cabe à consciência fazer após alcançar o conhecimento absoluto, no momento, portanto, da coincidência imediata entre o universal e o ego singular? (idem: 605.)

Tal como Stepelevich, John F. Welsh defende, num estudo compreensivo sobre *O Único*, que Stirner, como Hegel, tem por fito a realização da liberdade humana através da crítica das várias formas de alienação que suscitam estranheza na experiência de si e privam o indivíduo de autonomia (2010: 49). Welsh argumenta que Stirner herda de Hegel não só os conceitos e os problemas que atravessam toda a sua obra, por exemplo, a relação entre o universal e o particular, o objectivo e o subjectivo, suserania [Herrschaft] e servidão [Knechtschaft], mas também a dialéctica enquanto método de argumentação, para expor como as ideologias e formações sociais se desenvolvem historicamente em contradição com os seus propósitos e entram em conflito com o indivíduo (idem: 50). Na perspectiva de Welsh, o egoísmo tem primariamente um sentido político, enquanto recusa das exigências de que o indivíduo se submeta a uma causa que lhe é externa (idem: 52), articulado com uma abordagem dialéctica e multifacetada da realidade social naquilo a que chama “egoísmo dialéctico”.

Em 2006, com a publicação de uma série de ensaios sobre a escola pós-hegeliana, Douglas Moggach, o editor, procura evidenciar os aspectos republicanos do pensamento de Hegel, que, a seu ver, são retomados e aprofundados pelos jovens hegelianos, fornecendo arsenal teórico para a crítica quer do liberalismo, quer de

discursos nacionalistas e tradicionalistas. Stirner aparece como uma figura deslocada no quadro geral desenhado por Moggach, dado que, ao contrário de todos os outros discípulos de Hegel, recusa o pressuposto da comunidade política como condição de emancipação individual (Moggach, 2006: 8). Atento a esta divergência, David Leopold, num ensaio devotado a Stirner, procura integrar o seu pensamento na teoria anarquista.

De facto, na viragem para o século XX, após décadas de esquecimento, excepcionalmente pontuadas por uma menção na *História do Materialismo* (1866) de Friedrich Albert Lange e outra na *Filosofia do Inconsciente* (1869) de Eduard von Hartmann, o nome de Stirner é reavivado sobretudo no quadro da teoria anarquista. Este ressurgimento deve-se em boa medida à crescente popularidade de Nietzsche, cuja semelhança com o autor de *O Único* foi, desde cedo, notada¹², assim como aos esforços do poeta anarquista John Henry Mackay, que se deparou pela primeira vez com Stirner em 1887 no livro de Lange, onde *O Único* é designado como “a obra mais extrema que conhecemos” (cit. Miranda, 2004: 300). As divergências das ideias de Stirner em relação à tradição anarquista, em relação a Proudhon, Bakunin ou Kropotkin, foram atenuadas por Victor Basch no livro *O Individualismo Anarquista. Max Stirner* (1904), onde Basch designa com esta categoria a combinação de uma ética de individualismo extremo e a oposição à autoridade e, em particular, ao Estado. A influência de Stirner far-se-ia sentir difusamente nesta época nas diferentes expressões de individualismo radical que germinam entre intelectuais, activistas e artistas. Basch reconhece, não obstante, que o egoísmo de Stirner contrasta com outras teorias individualistas, por recusar qualquer formulação de direitos naturais, inalienáveis, comuns a todos os homens (Paterson, 1971: 128).¹³

Na passagem para a década de 1930, esmorece aquilo a que Stepelevich chama o primeiro renascimento de Stirner, com uma nova queda em esquecimento até princípios de 1970 (1974: 334). Existem duas excepções importantes neste período, que indiciam uma outra via interpretativa pela qual *O Único* se tornaria, uma vez mais, objecto de interesse: o ensaio “A questão para o indivíduo” (1936) de Martin Buber, onde Stirner e Kierkegaard são posicionados como extremos opostos de um horizonte comum,

¹² Para duas visões que reforçam o contraste entre Stirner e Nietzsche, v. Paterson, 1971: 145-162 e Welsh, 2010: 229-266.

¹³ Engels terá contribuído para forjar a associação entre Stirner e o anarquismo, ao referir-se a ele como “o profeta do anarquismo contemporâneo” (cit. Paterson, 1971: 141), com uma tremenda influência sobre Bakunin, embora estas impressões reflectam com escassa acuidade a recepção de Stirner na década de 1840. Esta associação será alvo de uma discussão mais elaborada no Capítulo 2, pp. 47-61.

assombrado pelo radical questionamento da verdade e da responsabilidade, e o livro *Nas Origens do Existencialismo. Max Stirner* (1954) de Henri Arvon, onde é reiterado o parentesco de Stirner com o pensamento existencialista. Ao passo que Buber entende que o poder destrutivo de Stirner arrasa as formas convencionais de responsabilidade e rasga, por isso, terreno para a fé alcançada por Kierkegaard (Buber, 2002: 57), Arvon defende que, submerso em angústia, Kierkegaard abandona a consciência do vazio e prepara uma nova submissão na devoção a Deus, enquanto Stirner completa a libertação através da experiência jubilosa do vazio como “nada criador” (Paterson, 1971: 165-166). A análise sistemática do pensamento de Stirner no quadro do existencialismo é levada a cabo por R. W. K. Paterson em 1971 num livro chamado *O Egoísta Niilista – Max Stirner*. Paterson defende que *O Único* prenuncia a linguagem, a abordagem e os problemas que seriam considerados urgentes pelos existencialistas no século XX.¹⁴ Apesar do horizonte comum, Paterson argumenta que “a filosofia de Stirner é uma recusa sistemática de todas as soluções existencialistas típicas” (idem: viii), que Stirner persegue logicamente, com uma franqueza singular e avassaladora, o niilismo até às suas consequências mais extremas. Se a interpretação de Paterson permite elucidar o problema com que Stirner se defronta como uma questão pungente que excede as controvérsias intelectuais da Prússia na década de 1840 e trespassa a história da consciência moderna, julgo que fraqueja na compreensão da resposta que Stirner lhe dá, distorcendo-a e limitando-a a um delírio patológico, politicamente inócuo.¹⁵

O ano de 1997 assinala o princípio de uma recuperação do interesse na filosofia política de Stirner com um artigo de Andrew M. Koch, onde o autor defende que a crítica da dominação política em *O Único* assenta não tanto sobre considerações ontológicas, a respeito da natureza humana, como sucede noutros discursos contemporâneos contra a autoridade estatal, mas sobre considerações epistemológicas, acerca da validade dos mecanismos de representação do interesse geral e de legitimação

¹⁴ Esta herança é reconhecida por Albert Camus, em *O Homem Revoltado*, onde Camus nomeia Stirner, a par de Nietzsche, como um dos “grandes aventureiros para o Absurdo”, embora também o acuse de estar “embriagado com destruição” (Camus, cit. Paterson, 1971: 169). A defesa da “parrésia”, do discurso livre e franco em face da autoridade, sobretudo quando isso acarreta perigo para o orador, sugere a afinidade entre Camus e Stirner. O nome de Stirner é omissos quer na obra de Heidegger como na de Sartre, uma ausência denunciada ainda em 1957 por Herbert Read ao dizer que “as semelhanças são demasiadas e demasiado próximas para serem acidentais” (Read, 1958: 81).

¹⁵ Nesse sentido, parece-me justificada a consideração de John F. Welsh, de que a tentativa de situar *O Único* na tradição do existencialismo ou da psicanálise – como procura fazer Herbert Read, com a compreensão do egoísmo de Stirner como uma tentativa de “integração da personalidade” (Read, 1958: 80) – o despoja do seu conteúdo explosivo, porque tende a promover a adequação do indivíduo à realidade existente e a mitigar, assim, a oposição às instituições sociais (2010: 28). Procuo submeter o comentário de Paterson a uma análise mais aprofundada no Capítulo 2, pp. 53-55.

do poder soberano. Da exposição da verdade como um produto da interacção entre a consciência e natureza, sujeita, por conseguinte, ao fluxo e à mudança, sucede que toda a pretensão de universalidade é, em última instância, ilusória, construída sobre estruturas dissimuladas de poder (1997: 101-102). De acordo com Koch, Stirner antecipa a perspectiva que seria mais tarde desenvolvida pelo pós-estruturalismo, pelo que “em vez de ser o «último hegeliano», pode dizer-se com a mesma facilidade que Stirner é o «primeiro pós-estruturalista», ao oferecer a primeira crítica epistemológica moderna do modo como o poder estatal é legitimado através do nexo de poder/conhecimento contido na cultura dominante” (idem: 96). Esta associação tem sido reforçada, nos últimos anos, por Koch, Saul Newman e alguns outros autores comprometidos com a elaboração do “pós-anarquismo” ou “anarquismo pós-estruturalista”, o projecto de articulação da resistência anarquista ao Estado com a crítica da epistemologia moderna desenvolvida por autores como Derrida, Deleuze, Foucault e Lyotard no século XX (Koch, 2011: 24).¹⁶ Esta abordagem veio resolver certos problemas da ligação forjada um século antes entre Stirner e o anarquismo, se bem que não só mantém intacta, como evidencia a principal dificuldade que dela resulta (e que persiste ao longo do meu trabalho), que é a de fundar uma causa política sobre a “causa de nada” (Stirner, 2004: 9).¹⁷

O Único e a sua Propriedade foi, pela primeira vez, integralmente publicado em português em Março de 2004, traduzido por João Barrento, numa edição da Antígona, da qual se encontram hoje, com sorte, escassos exemplares.¹⁸ O texto vem acompanhado por um belo posfácio escrito por José Bragança de Miranda, onde Stirner aparece como “o passageiro clandestino da história” e *O Único* como “um retrato permanentemente diferido” (Miranda, 2004: 298). José Bragança de Miranda entende que decorre da “morte de Deus”, da descrença no juízo divino, o abalo radical dos

¹⁶ O termo “anarquismo pós-estruturalista” foi cunhado em 1994 por Todd May num sentido inverso: o objectivo de May era formular uma teoria política a partir do pós-estruturalismo e veio a compreender que o anarquismo fornecia o quadro teórico abrangente mais ajustado a esta tarefa. Assim, por exemplo, enquanto Saul Newman (2007) se serve de autores pós-estruturalistas com visões políticas relativamente incipientes, Todd May opta por excluir da análise Jacques Derrida, por não ter, a seu ver, uma teoria política suficientemente articulada, ou Jean Baudrillard, por desenvolver uma análise do poder tendencialmente mais reducionista e compreensiva do que múltipla e local (May, 1994: 13).

¹⁷ Jürgen Habermas, Stephen White, Stanley Aronowitz e vários outros autores consideram que o pós-estruturalismo carece dos fundamentos teóricos para uma defesa normativa do indivíduo e que se consoma, portanto, num “ataque neo-conservador” às instituições modernas (Koch, 2011: 34). Parece-me que esta crítica, à qual Todd May, Andrew M. Koch, Saul Newman e autores associados têm procurado responder, pode também estender-se a Stirner, conforme procuro expor no Capítulo 2.

¹⁸ As diversas passagens de *O Único e a Sua Propriedade* citadas foram retiradas desta edição, com ligeiras alterações nos poucos casos em que me pareceu conveniente.

valores que regem e limitam a acção humana, a abertura da possibilidade extrema do crime violento, que assombrou e deslumbrou tantos autores no século XIX. Na senda de Roberto Calasso, Bragança de Miranda interpreta Stirner como um “bárbaro artificial”, que engendra a implosão da cultura pelos meios que ela lhe concede. Ao contrário de outros “bárbaros”, como Sade ou Lautréamont, que intervieram num “espaço de acolhimento de todo o excesso” (idem: 299), a arte, para a qual se reivindicava (não sem conflito) autonomia, Stirner empreende este movimento de destruição no domínio da filosofia, no reino da verdade e não da ficção, o que explica porque foi, ao longo da história, tão inaceitável: “É a sua anti-filosofia que é escandalosa. Stirner pretende ir ao «real» fora de qualquer categoria e conceito, usando os conceitos filosóficos para os suspender, as feridas históricas por reabrir que já estavam fechadas, pela religião com o seu «não matarás», pela filosofia com os imperativos éticos, finalmente pelo Estado, que assume o monopólio da violência legítima” (idem: 313). A contemplação do crime desvela o abismo gerado pela crise da soberania do Estado. No texto de Bragança de Miranda, a discussão sobre o crime dá lugar à discussão sobre a arte, numa ligação que me parece profícua, mas ambigualmente preparada, porque se, por um lado, sugere uma revalorização da arte no movimento de iconoclastia descrito pelo egoísta, tende, por outro, com demasiada prontidão, a aligeirar as consequências políticas e sociais desse movimento.¹⁹

3) Passagens subterrâneas – reler Stirner

Diz Stirner: “Será o amor por vós que me diz para iluminar com a luz do dia o espectro nocturno? Escreverei eu por amor dos homens? Não, escrevo porque quero dar aos meus pensamentos um lugar no mundo. Ainda que previsse que esses pensamentos vos iriam tirar a paz e a tranquilidade, ainda que visse germinar a partir desses pensamentos as mais sangrentas guerras e a derrocada de muitas gerações – ainda assim os semearia. Fazei com eles o que quiserdes e puderdes, o problema é vosso e não me diz respeito” (2004: 233). Volvido mais de século e meio sobre estas palavras, podemos dizer que os germes de catástrofe que nelas se vislumbravam caíram em terreno infértil, sem provocar o desabamento vaticinado, infiltrando-se antes no subsolo. Pelos corredores subterrâneos, como um “passageiro clandestino”, Stirner eludiu as sentenças

¹⁹ A minha crítica é explicitada no Capítulo 2, pp. 50-53 e o Capítulo 3 resulta da tentativa de repensar a ligação entre a revolta egoísta e a arte.

que o votavam ao esquecimento e ao fracasso, para ressurgir, uma e outra vez, com inaudita força. Resistiu também às sucessivas tentativas de disciplinar a polissemia da sua obra sob o signo de uma categoria política, socio-económica ou filosófica – hegeliano, anti-hegeliano, anarquista, capitalista, anti-capitalista, fascista, niilista, solipsista, existencialista, pós-estruturalista, etc. Houve mesmo quem se tenha furtado a pelejar com a polissemia da obra através da condenação psiquiátrica do homem: em 1903, o psiquiatra Ernst Schultze sugere que Stirner sofria de paranóia²⁰, uma sugestão reiterada, em 1971, por R. W. K. Paterson, que vê em *O Único e a sua Propriedade* “a expressão conceptual da esquizofrenia paranóide de que sofria o filósofo que era simultaneamente o autor e o sujeito do livro” (1971: 18). De modo mais subtil, também Marx e os autores conotados com o marxismo, o existencialismo, a psicanálise e a sociologia tenderam a reduzir a obra de Stirner a um reflexo impotente da sua vida, da sua condição socio-económica, da alienação que é experienciada pelo indivíduo comum nas sociedades modernas. A persistência desta abordagem, para além de ser, de uma maneira geral, dúbia enquanto método interpretativo, é particularmente bizarra no caso de Stirner, de cuja vida resta somente uma imagem rarefeita, construída a custo por um poeta devoto, e que nos deixou, com *O Único e a sua Propriedade*, o convite a um “emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair” (Stirner, 2004: 248) do estado em que habitamos.

A questão de como nos escolhemos aproximar de um texto tão esquivo quanto *O Único* não é um problema marginal nem de fácil resolução. O texto abre-se à compreensão do egoísta como um mero agente de destruição, uma negatividade pura, conforme aparece na interpretação de Marx, de Paterson e de muitos outros, com a consequência, aparentemente paradoxal, de que é decretada a sua insignificância política. Com o colapso de todos os fundamentos que poderiam sustentar um acto de resistência ou de emancipação, a soberba egoísta denuncia-se a si mesma como o discurso violento, mas inofensivo, do pequeno-burguês ou do louco, manietado à partida dos meios para expressar a sua insatisfação, restringido a actos mesquinhos de predação. Mas – e é esta a hipótese que pretendo testar – parece-me que se abre também à possibilidade de o egoísta se constituir a si mesmo como um sujeito de resistência, que vem realizar a promessa de fruição que não pode ser adiada, que só se consuma “aqui e

²⁰ “As Ideias Stirnerianas num Sistema Delirante Paranóide, in *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, vol. 36, n. 3, Janeiro 1903 (referido em Mackay, 2005: 21, Paterson, 1971: 17 e Welsh, 2010: 38).

agora”. Acredito que é esta possibilidade frágil que se vislumbra nas entrelinhas do texto e que, tanto quanto o arrepio e o assombro perante o mundo espectral ao qual se diz audaciosamente “não”, convoca irresistivelmente o leitor, prevenindo a queda irreversível do texto em silêncio.

A opção de explorar este segundo caminho ditou imediatamente a minha aproximação a Andrew Koch, Saul Newman e autores associados, que enfatizam o potencial transformador, e não meramente reflexivo, das ideias de Stirner, que defendem a sua pertinência para a discussão de problemas políticos e filosóficos prementes na contemporaneidade, bem como a existência de uma dimensão normativa na sua obra, que serve de base a uma ética individual, de mestria sobre si mesmo, ou, na formulação de Newman, a uma “política de autonomia” por contraposição à “autonomia do político” (2010: 13). Porém, por ser regida por um fito político definido, julgo que a abordagem destes autores tende ainda a simplificar aspectos subtis, mas significativos do texto de Stirner, a trabalhá-lo com uma linguagem e um conjunto de pressupostos que não são os de Stirner, e que, aliás, enquanto pressupostos, ideias pré-concebidas, Stirner certamente repudiaria.

Nesse sentido, procurei guardar a minha distância em relação a estes autores e a uma abordagem que absorve, com demasiada avidez, *O Único* numa corrente política definida, atendo-me insistentemente ao horizonte de onde emerge, à filosofia hegeliana e pós-hegeliana, da qual Stirner extrai os conceitos, os temas, as estruturas e os métodos que aplicaria em *O Único*. No meu estudo, tomei gradualmente consciência da relevância das considerações de Lawrence S. Stepelevich e de John F. Welsh, que tanto insistem na feição hegeliana de *O Único*, e vim a conceber Stirner, em boa medida, como uma distorção de Hegel, como o “Anti-Hegel”, se quisermos insistir no vaidoso epíteto que lhe deu Stepelevich (1985: 604; supracit. p. 9), mas certamente como um dos seus mais ousados e consequentes herdeiros. Vim também a compreender que o horizonte da filosofia hegeliana e pós-hegeliana, longe de ser um horizonte fechado, há muito extinto, condensa diversos argumentos e posições que continuam em disputa nos nossos dias, e constitui, por isso, um enquadramento valioso a muitos debates e discursos contemporâneos, mesmo aqueles que declaram romper com a tradição filosófica moderna.

Não tenho a pretensão de vos apresentar “o verdadeiro Stirner”. Tal como ele usou Hegel, apela a que também nós o usemos – “Fazei com eles [estes pensamentos] o

que quiserdes e puderdes, o problema é vosso e não me diz respeito” (2004: 233; supracit. p. 13). Pretendo, sim, evitar espelhar nele as minhas próprias obsessões, os meus preconceitos, desejos e crenças, como me parece que tantos antes de mim fizeram, para poder experienciar a estranheza, o risco e a aventura de ser deslocada para territórios incertos.

A pergunta por um discurso de resistência fundado no egoísmo de Stirner foi decomposta em três capítulos. O Capítulo 1 consiste na análise da relação entre indivíduo e Estado em termos de uma luta dissimétrica de poder, em virtude da crítica feita por Stirner ao conceito hegeliano de Estado, assim como ao humanismo de Feuerbach. A deslegitimação do Estado enquanto forma moderna de dominação parte de uma recusa do estatuto de universalidade que é atribuído à vontade geral, ou, mais precisamente, à representação – e, por inerência, aos representantes – da vontade geral. Pretendo demonstrar que esta oposição exige um fundamento, um princípio afirmativo, mas que este apenas pode aparecer, como aparece, enquanto irrepresentável, sob a categoria vazia do “único”.

O Capítulo 2 explora as ambiguidades e contradições desta categoria, assim como as dificuldades de fundar sobre ela um projecto político radical, através de um exame de várias objecções que foram sendo feitas ao egoísmo de Stirner. Discuto em maior detalhe o enquadramento de Stirner na tradição anarquista, bem como as críticas que Marx e Engels lhe fizeram em *A Ideologia Alemã*, com o intuito de testar os limites do pensamento político de Stirner, delineado no Capítulo 1, e também de sugerir que esses limites podem, até certo ponto, ser coerentemente interpretados como uma auto-limitação, no sentido da revisão e realização do ideal hegeliano de liberdade enquanto auto-determinação auto-consciente e não, como aparenta, contra ele.

Por fim, no Capítulo 3, procuro firmar a ponte que leva do crime ao riso e à fruição, pela reinterpretação do pensamento egoísta como um discurso tragicómico que contraria as normas, as convenções e os automatismos que regulam o comportamento dos indivíduos nas sociedades modernas, distinguindo-se da linguagem da lei e do comando que é encarnada pelo Estado, sem abdicar, contudo, do projecto de relações livres e recíprocas entre homens.

Capítulo 1 – Crítica egoísta do Estado

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel descreve o encontro entre dois seres auto-conscientes como um processo de reconhecimento [Anerkennung] (1979: 111, §178), no qual a consciência de si é mediada pela consciência de um outro. A princípio, cada um se defronta, na relação com o outro, com um elemento estranho, exterior a si, mas dotado à semelhança de si com uma existência independente, que não pode ser manipulada de modo a servir os seus próprios propósitos (idem: 112, §182). Para erradicar este elemento estranho e assegurar assim a certeza de si mesmo como essencial, cada um procura aniquilar o outro, dispondo-se a arriscar a própria vida nesse confronto (idem: 113-114, §187). No caso de ambos sobreviverem a esta luta de vida ou de morte, resulta dela a instituição de uma relação entre senhor [Herr] e servo [escravo, Knecht], caracterizada pelo domínio do senhor sobre o servo. O servo reconhece o senhor como livre, mas este reconhecimento é unilateral e desequilibrado, uma vez que ele mesmo se torna um instrumento ao serviço da liberdade que reconhece no outro, dispondo do seu trabalho para satisfazer as necessidades, os desejos e a vontade do senhor, que, em contrapartida, se serve dele e lhe nega independência (idem: 116, §191). Todavia, dado que o senhor obtém o reconhecimento de si mesmo como livre e essencial de uma consciência degradada e servil, que ele mesmo não reconhece como livre, a certeza de si é ainda frágil e insatisfatória. Para que um deles possa desfrutar de uma condição real de autonomia, é preciso que ambos alcancem essa condição e se reconheçam mutuamente como livres, ou seja, é preciso suplantar a relação dissimétrica entre senhor e servo por uma comunidade da qual ambos sejam conscientemente membros, dispostos a abdicar da sua identidade imediata e particular em favor de uma identidade colectiva. O outro deixa, deste modo, de ser percebido como um obstáculo à própria liberdade, para ser visto como condição dela (idem: 212-213, §350).

Este conceito de liberdade, reinterpretado de maneira a relevar a natureza imanente do espírito e a incompletude do processo de emancipação política, constitui o fundamento da exortação feita pelos jovens hegelianos à transformação radical da sociedade existente. Em *O Único e a Sua Propriedade*, Stirner parece, se não rejeitá-lo inteiramente, expô-lo como problemático, demonstrando como tende, em sentido inverso à emancipação prometida, a encobrir e legitimar formas modernas de dominação sobre os indivíduos, no que pode ser entendido como o seu ponto de ruptura

em relação a Hegel e aos seus herdeiros (v. Introdução, pp. 9-10). Neste capítulo, pretendo examinar esta ruptura, discutir o conflito entre indivíduo e Estado a partir da crítica feita por Stirner ao conceito de Estado desenvolvido por Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito* (secção 1). A mudança de perspectiva levada a cabo por Stirner parte, a meu ver, de uma leitura de *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach que reproduz e desenvolve a psicologia da crença religiosa ao extremo em que se torna incompatível com o pressuposto de uma essência humana e com o humanismo de Feuerbach (secção 2). Por fim, pretendo introduzir o egoísmo como o fundamento da negação quer do conceito de Estado de Hegel, quer do conceito de género [Gattung] de Feuerbach, e expor as principais dificuldades que dele sucedem (secção 3).

1) Crítica do conceito de Estado de Hegel

Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel refere-se ao Estado em dois sentidos distintos, mas frequentemente sobrepostos: num sentido mais abrangente, como comunidade política ou comunidade de indivíduos organizada de acordo com um único sistema de direito, e, num sentido mais estreito, como o conjunto de instituições governativas centralizadas. A definição do Estado enquanto “realidade em acto da Ideia ética” (Hegel, 2017: 275, §257) ou “realidade em acto da liberdade concreta” (idem: 282, §260) tende, porém, para o sentido mais abrangente, que é também reiterado por Stirner ao designar o Estado como “a comunidade daqueles que conhecem a sua dignidade humana e se unem na sua qualidade de «homens»” (2004: 83).

De acordo com Hegel, os homens apenas se tornam livres enquanto membros de um Estado, no momento em que reconhecem nele o produto das suas próprias acções, e se reconhecem a si mesmos como instâncias dele, no momento, portanto, em que os poderes que regem as suas vidas deixam de lhes aparecer como estranhos. Hegel rejeita a representação mais comum da liberdade, enquanto livre-arbítrio [Willkür] ou enquanto liberdade formal, por compreender que o conteúdo dessa liberdade é contingentemente determinado e deixa, por isso, os homens dependentes de factores externos (2017: 48-49, §15). A liberdade real caracteriza-se, no seu entender, pela independência em relação a tudo o que é estranho, pela consciência de que as condições objectivas que determinam as possibilidades de acção são já um produto da sua própria vontade (idem: 53, §22). Para alcançar esta liberdade, como se explicita na dialéctica entre senhor e servo, os homens precisam de reconhecer o outro em si, de se despojarem

da sua particularidade imediata e agirem em conformidade com a razão. O Estado aparece, enquanto sistema racional de organização da sociedade, como um produto da actividade humana, pelo que os homens encontram, na obediência à ordem normativa e no cumprimento do dever cívico, a certeza da sua própria emancipação (idem: 192, §149).

Na senda de Hegel, Stirner reconhece que a construção e validação do Estado na modernidade está intimamente ligada à erradicação da diferença e à construção de uma identidade comum, a que chama “Mensch”, “homem” ou “humano”, produzida através da abstracção das determinações particulares dos indivíduos que a compõem. Nesse sentido, Stirner descreve o Estado como o “«guardião» de tudo o que é humano” (2004: 185), responsável pela defesa contra o “inumano”, “Unmensch” (idem: 83). Esta função não se torna necessária em virtude de uma hostilidade natural entre os homens; pelo contrário, Stirner reconhece que a “situação original do homem não é a do isolamento ou da solidão, mas a da sociabilidade” (idem: 240). O estado de natureza hobbesiano apenas se torna uma ameaça credível na sequência da dissolução das comunidades naturais – a família e a tribo – e dos corpos intermédios que se interpunham, no regime feudal, entre monarca e súbdito. Se daqui decorre a emancipação dos homens em relação ao jugo pessoal de um senhor, condição necessária para a afirmação da sua autonomia enquanto indivíduos, decorre também a perda da protecção que a pertença a estas comunidades lhes assegurava. A sociedade civil, conforme descrita por Hegel, é a arena onde os homens se reconhecem como indivíduos auto-suficientes, com a liberdade para determinarem a sua própria vida de acordo com interesses contingentes e particulares. Cabe ao Estado organizar a miríade complexa de átomos que constituem a sociedade civil, através da imposição de um universal como mediador entre o indivíduo e o seu próprio fim, ou seja, pela conformação dos saberes, das vontades e das acções individuais às instituições representativas do interesse geral, de maneira a garantir a coesão social (Hegel, 2017: 224, §187).

Para cumprir esta função, o Estado centraliza os meios de violência física, reivindica o poder soberano de decidir sobre a guerra e a paz, de exigir, no limite, a vida do indivíduo (idem: 361, § 324), mas também de a ordenar quotidianamente, sob o disfarce de uma “necessidade intrínseca” (idem: 221, §184). Na fundação da soberania política reside um acto de violência originária, a que Hegel se refere com a expressão “direito dos heróis” (idem: 120, §93). A coerção exercida pelos heróis justifica-se, na

sua perspectiva, por conter a brutalidade natural e, assim, abrir caminho para a civilização, muito embora deixe de ter lugar nela à medida que a autoridade que funda é normalizada. A capacidade acrescida de dominação, que distingue o Estado de qualquer outra forma de organização política, é legitimada mediante um processo de despersonalização do poder soberano²¹, em resultado do qual os cidadãos deixam de estar submetidos à vontade arbitrária do monarca ou do senhor, para se submeterem à lei enquanto expressão da vontade geral. A virtude que nas sociedades antigas era manifesta em actos heróicos e extraordinários, passa a designar, na ordem ética do Estado, a observância da norma, a “simples adequação por parte do indivíduo aos deveres das relações [Verhältnisse] em que se encontra” (idem: 193, §150), assente no reconhecimento implícito da conciliação entre o interesse geral e os interesses privados. A confiança que o indivíduo deposita no Estado é sedimentada no dia-a-dia até se tornar um hábito, uma “segunda natureza” (idem: 195, §151)²², que concede ao poder soberano a legitimidade necessária para, numa situação excepcional, como no advento da guerra, suspender as limitações que normalmente impõe a si mesmo e reivindicar a vida do cidadão.

Este poder para suspender ou infringir a norma sem a negar, que se manifesta apenas em casos extremos, é intrínseco à soberania política, como reconhece Hegel quando diz, referindo-se ao direito de perdoar criminosos, que “apenas o soberano possui o direito de realizar o poder do espírito, de modo a desfazer o que foi feito e a anular o crime com a absolvição e o esquecimento” (idem: 325, §282). Como Marx mais tarde chamaria a atenção, o indulto do criminoso revela como, no cerne do conceito hegeliano de soberania política, reside a “graça”, “expressão suprema da arbitrariedade” (n.d.: 55). Ao longo de *O Único e a sua Propriedade*, Stirner procura demonstrar como a violência que está na origem do Estado não é erradicada com a normalização da sua ordem, mas, pelo contrário, permanece intacta, ainda que dissimulada, como sustentáculo oculto da normalidade.

O argumento de Stirner torna-se explícito com a exposição do direito e do crime como duas faces da mesma moeda, indissolivelmente unidas, que se diferenciam pela

²¹ A despersonalização do poder na modernidade é descrita assim por Stirner: “Só o príncipe constitucional representa, verdadeira e coerentemente, o poder puramente espiritual, porque se apresenta sem qualquer significado pessoal e espiritualizado, na medida em que representa um perfeito e inquietante «espírito», uma *ideia*” (2004: 90).

²² Stirner alude explicitamente a esta “segunda natureza”: “Mas o hábito corresponde a uma «outra natureza», que separa e liberta o homem da sua natureza primeira e original, ao protegê-lo da arbitrariedade desta” (2004: 60).

posição de onde o poder é exercido: “O Estado exerce o seu «poder», o indivíduo não o pode fazer. O comportamento do Estado é o do poder violento: a esse poder ele chama «direito», ao do indivíduo chama-lhe «crime»” (2004: 157). Nas sociedades modernas, a lei prevalece como um meio de contenção da arbitrariedade do poder, como uma limitação que o poder soberano impõe a si mesmo e que o legitima, revestindo-se, para tal, de um estatuto de universalidade, que eclipsa a violência e o conflito que lhe deram origem. Sobre ela, diz Feuerbach: “que o homem possa e deva elevar-se apenas acima dos limites da sua individualidade, e não acima das leis, as condições positivas essenciais do seu género” (1989: 270). Perante a lei, todos os cidadãos são reconhecidos como iguais, isto é, de forma abstracta, pela eliminação ou limitação das características que os diferenciam e excluem entre si. Stirner afirma insistentemente que, como qualquer outra abstracção, também a lei é estabelecida enquanto norma universal através da exclusão de possibilidades humanas, doravante deslegitimadas como “inumanas” ou “desumanas” (2004: 104). Essa exclusão consiste sempre, na sua perspectiva, na “*expressão de uma vontade*” (idem: 155), num comando arbitrário, que prevalece sobre outras vontades por intermédio da coerção. A compreensão da lei como “expressão de uma vontade” é uma leitura plausível da descrição do direito feita por Hegel, como uma expressão imediata da vontade individual (2017: 70, §40), que apenas adquire validade universal no momento em que o indivíduo deixa de poder dispor do direito arbitrariamente, mas fica obrigatoriamente vinculado a ele por um mecanismo externo que pune a transgressão (idem: 115, §82).

Daqui sucede que a universalidade da lei depende da ameaça de força física, mas também que a persistência do crime serve para legitimar esta ameaça. Enquanto transgressão do direito, o crime ameaça a ordem que sobre o direito se funda, mas tende a ser um perigo controlado, passível de ser neutralizado pela deslegitimação do criminoso, que se encontra (geralmente) numa posição anómala e minoritária, e que, ao ser punido pela sua desobediência, fomenta a obediência da maioria, por inspirar o medo do castigo ou o medo da generalização do crime na ausência de um poder superior.

Hegel descreve a pobreza como uma condição provocada por factores contingentes (como a desigualdade natural entre indivíduos [idem: 233, §200]), mas que é agravada pela pertença à sociedade civil, dado que os homens não só ficam privados das vantagens que ela habitualmente lhes proporciona, como também de meios

alternativos para satisfazer as suas necessidades, em virtude do enfraquecimento dos vínculos naturais e da repressão social da apropriação violenta ou dita ilegítima (idem: 265, §241). Uma vez que, numa condição de pobreza, os homens são despojados quer dos meios materiais para assegurar a sua própria existência, quer da dignidade e do respeito que decorre da capacidade de autonomia, tendem a desenvolver aquilo a que Hegel chama “Pöbelhaftigkeit”, “mentalidade de plebe”, uma disposição contra os ricos, contra a sociedade e o governo, que lhes aparecem como forças repressivas externas, como uma ameaça à sua integridade e independência (idem: 266, §244). Stirner refere-se a esta consciência sob a designação genérica de “proletariado”, com que abrange todos aqueles cuja “existência não assenta numa *base segura*” (2004: 93), que não beneficiam da segurança que o Estado concede à burguesia: trabalhadores, servos, desempregados, vagabundos, prostitutas, criminosos, etc.²³ Por não beneficiar da protecção do Estado, Stirner considera que o proletariado se encontra numa posição de maior independência em relação a ele e é, por isso, tendencialmente menos conservador do que as classes médias (idem: 95), uma sugestão corroborada por Hegel quando diz que a mentalidade de plebe é unilateral, extrema, propensa à criminalidade.

Tanto Stirner como Hegel compreendem o pauperismo como um fenómeno agravado pela modernização e industrialização das sociedades, mas, enquanto Hegel insiste que as suas causas são extrínsecas e compensadas pela racionalidade do Estado, Stirner defende, inversamente, que o pauperismo é uma condição imprescindível para a sobrevivência do Estado: “O pauperismo é a *ausência de valor do eu*, a manifestação da

²³ Como Blackburn comenta, o termo “proletariado”, que começou a ser usado na década de 1830, não tinha ainda o sentido preciso que Marx mais tarde lhe dá, enquanto classe de trabalhadores industriais, mas refere-se, de modo mais vasto, aos habitantes das cidades que carecem de meios de produção, propriedade, emprego regular ou segurança. O termo reflecte a consciência de que a condição destas pessoas não corresponde exactamente à pobreza do Antigo Regime, mas a um fenómeno novo, provocado pela industrialização das sociedades (2003: 90). O uso que Stirner faz do termo “proletariado” parece mais próximo daquilo que Marx designa como “Lumpenproletariat”, a designada “podridão passiva dos estratos inferiores da velha sociedade” (Engels e Marx, 1975b: 72), que, à semelhança dos camponeses e dos artesãos, Marx exclui da sua definição de proletariado enquanto classe revolucionária, representativa do interesse de toda a sociedade (v. Capítulo 2, pp. 64-65). É visível, a respeito desta questão, a afinidade entre Stirner e Bakunin, no sentido em que Bakunin defende que a classe proletária a que Marx se refere tende a imitar a moralidade e os modos do seu mestre, da burguesia, e a revelar-se, por conseguinte, mais conservadora do que as massas de trabalhadores empobrecidos, vagabundos, camponeses, intelectuais *déclassé*, etc. À semelhança de Stirner e em contraste com Marx, Bakunin assume, portanto, uma concepção mais ampla do agente revolucionário, irredutível a uma classe económica (Newman, 2007: 29-30).

minha impossibilidade de me valorizar. Por isso, Estado e pauperismo são uma e a mesma coisa” (idem: 201).²⁴

A reinterpretção da pobreza, não como um fenómeno marginal, mas como condição intrínseca do Estado, de anomalia em norma, é acompanhada do uso das expressões “crime” e “criminoso” para descrever não só a transgressão da lei, como a situação imediata do indivíduo em face do poder público: “Todo o eu é, desde o nascimento, criminoso contra o povo, contra o Estado” (idem: 159). Nos diferentes discursos analisados por Stirner, o humano surge como algo que não é dado à nascença, imediatamente, mas que se realiza socialmente, através da repressão das paixões particulares em prol do desenvolvimento da racionalidade e da moralidade. A noção de um crime primordial, de uma inadequação natural do indivíduo ao colectivo, tem, na perspectiva de Stirner, a mesma função que o pecado original na religião cristã, nomeadamente a legitimação de uma autoridade superior que exige do indivíduo a renúncia do prazer na imanência em benefício da elevação espiritual. Hegel refere-se ao mal [Übel] por referência ao pecado original, como uma possibilidade inscrita na vontade individual, que não está naturalmente determinada nem para o bem nem para o mal. O mal manifesta-se, no seu entender, quando a vontade se abstém de exercer a liberdade inerente a essa indeterminação originária e se deixa reger naturalmente, por um impulso imediato (Hegel, 2017: 168-170, adição a §139). Não está em causa, para Stirner, a defesa da animalidade ou da naturalidade, da persecução irrestrita dos instintos (v. infra p. 39), mas, sim, expor que o julgamento do crime, assim como do pecado, pressupõe a existência de um poder soberano, acima do indivíduo, com o poder e a legitimidade para avaliar e punir os seus actos.²⁵

Stirner argumenta que a cisão operada no indivíduo entre um eu essencial e um eu inessencial, entre espírito e corpo, resultante da fixação heterónoma desta escala, é reproduzida por Hegel na distinção entre Estado e sociedade civil, de acordo com a qual a sociedade se rege pela pluralidade e dispersão de interesses privados, submetidos à mediação do Estado, que, por sua vez, se rege pelo interesse universal, do todo social, e não apenas pela aglomeração mecânica dos interesses particulares (2004: 83). A

²⁴ “O Estado assenta na escravização do trabalho. Quando o trabalho se tornar livre, o Estado está perdido” (Stirner, 2004: 96). – Não é inteiramente claro se Stirner, neste contexto, se refere apenas ao Estado burguês ou a qualquer forma de Estado, mas, pela discussão do pauperismo em momentos ulteriores, torna-se manifesta a sua convicção de que, enquanto instância de soberania política, qualquer Estado acarreta a expropriação do poder individual (ainda que não necessariamente a privação material).

²⁵ Para um breve excurso sobre o egoísmo como a tentativa de viver sem culpa, v. Laura Sequeira Falé, 2015: 53-57.

separação das duas esferas, no lugar da prevalência total do Estado, advém do custo insustentável da repressão violenta dos indivíduos, o que significa que, embora essa repressão permaneça, no limite, como uma possibilidade, como uma ameaça latente no Estado de Direito, a preservação do poder público depende sobretudo da obediência dos cidadãos, concedida na medida em que o vêem mais como um meio do que um obstáculo à satisfação dos seus fins particulares; Hegel refere-se assim a esta interacção: “O princípio dos estados modernos tem enorme força e profundidade, porque permite ao espírito da subjectividade alcançar a plenitude no *extremo auto-suficiente* da particularidade pessoal ao mesmo tempo que *o reconduz à unidade substancial*, assim mantendo essa unidade no próprio princípio de subjectividade” (2017: 282, §260).

Existem dois aspectos interessantes nesta formulação. Em primeiro lugar, embora a satisfação do “espírito da subjectividade”, da vontade pessoal, dê “força e profundidade” ao Estado, o princípio do Estado tem primazia e precedência sobre o princípio subjectivo, que é uma emanção dele (daí que a reconciliação com a “unidade substancial”, com a ordem pública, seja mencionada como um retorno). Em segundo lugar, o princípio do Estado não se limita a ser pressuposto como um meio para um fim particular formulado independentemente do Estado, já que o próprio fim é intrinsecamente constituído na relação com ele (daí que a unidade substancial exista no próprio princípio de subjectividade). Aceitando esta concepção, de que a sociedade civil procede do Estado, de que “apenas no interior do Estado a família se desenvolve primeiramente em sociedade civil” (idem: 274, §256), Stirner conclui que, se o poder soberano se abstém de intervir na sociedade civil, fá-lo em virtude de uma auto-limitação, por ter a capacidade e a legitimidade para transgredir essa limitação (em caso de necessidade). Nesse sentido, Stirner expõe os direitos e as liberdades individuais como algo que não é próprio aos indivíduos, mas, sim, concedido, de maneira a reforçar a sua dependência e obediência face à autoridade que os concede, pelo que são, como o indulto do criminoso, uma expressão da graça desta autoridade. Contra o perigo de que, em nome da protecção e emancipação dos homens, se autorize o poder soberano a penetrar em áreas que até então se furtavam ao seu domínio, avisa Stirner que “[o] desejo de uma *determinada* liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova *dominação*” (2004: 130).

A denúncia de que a separação entre Estado e sociedade civil, mais do que garantir a protecção dos indivíduos contra os abusos de poder, encobre a extensão e o

aprofundamento da dominação, assenta não só numa recusa da lei, como do mercado. Este aspecto tende a ser negligenciado, pela defesa persistente em *O Único* do eu enquanto “proprietário” e da sua “propriedade”, mas estes termos possuem um sentido diverso, de certa maneira até contrário ao sentido jurídico comum. De acordo com Stirner, “[a] propriedade privada vive por obra e graça do direito” (idem: 198), ou seja, mediada pela lei, e, por isso, sanciona a ordem normativa do Estado, sendo uma forma dissimulada de desapropriação, ao passo que a propriedade do egoísta consiste simplesmente naquilo que está sob o seu poder:

“O meu poder é a minha propriedade.

O meu poder dá-me a minha propriedade.

O meu poder *sou* eu próprio, e, graças a ele, sou a minha propriedade” (idem: 148).²⁶

Para Stirner, a propriedade não é um direito, mas a conquista e a fruição, o que faz dela um objecto de permanente disputa e instabilidade, um “campo de batalha” (idem: 153), de que se tira proveito pela dissolução (v. infra pp. 37-38).

Stirner expõe como o mercado e o Estado, longe de serem instituições antagónicas, se reforçam mutuamente, no sentido em que o mercado depende de uma série de funções desempenhadas pelo Estado (protecção da propriedade privada, obrigatoriedade dos contratos, prevenção do roubo, da violência e da fraude, etc.) e desempenha um papel importante na regulação das relações entre os homens através da concorrência, que previne a organização de uma consciência e de uma acção colectivas contrárias ao Estado, e através da interdependência, que leva o indivíduo a constituir-se como um “membro útil da sociedade” (idem: 177) para garantir a sua própria subsistência. Stirner elabora em *O Único* uma crítica consistente à doutrina liberal da livre concorrência e do Estado enquanto espectador desinteressado da actividade económica, ao argumentar que cabe ao Estado determinar o que constitui propriedade, quem a possui e quem está qualificado para competir²⁷, e ao argumentar também que a

²⁶ Como Maurice Schumann comenta, em *O Único e a sua Propriedade*, o termo “propriedade” contém um aspecto material, que é caricaturado por Engels e Marx em *A Ideologia Alemã*, e um aspecto imaterial, enquanto poder (Schumann, 2013: 61-62), que é relevado nesta passagem.

²⁷ “A propriedade privada vive por obra e graça do direito” (Stirner, 2004: 198) e, mais à frente, “Só o Estado, meu dono e senhor, me permite entrar na concorrência” (idem: 207).

participação no mercado livre é uma liberdade abstracta e impraticável para quem não dispõe dos meios para competir.^{28 29}

Tanto o mercado como a lei aparecem como forças impessoais, independentes da vontade, pelo que o controlo público sobre a cultura e a educação surge, na perspectiva de Stirner, como um meio de promover a internalização das normas e convenções indispensáveis à ordem pública. Para se sobrepor à arbitrariedade individual, o poder soberano precisa de ser, em última instância, objectivo e coercivo, mas só a adesão voluntária à sua autoridade pode fazer com que deixe de ser visto como um constrangimento à liberdade para se tornar condição dela, e, assim, adquirir uma qualidade “orgânica” (Hegel, 2017: 290, §269). Stirner contesta a “organicidade” do Estado como o reflexo do domínio que o Estado exerce sobre o indivíduo por intermédio das instituições culturais e pedagógicas: “Assim, a existência autónoma do Estado fundamenta a minha dependência, a sua «naturalidade», o seu organismo, exigem que a minha natureza não cresça livremente, mas se lhe ajuste. Para que ele se possa desenvolver de forma natural, aplica-me a mim a tesoura da «civilização» [Kultur]” (2004: 177). Tal como a abolição da autoridade eclesiástica no protestantismo resultou, a seu ver, na “dilaceração do ser humano entre «impulso natural» e «consciência moral» (plebe interior e polícia interior)” (idem: 76), também a emancipação política dos homens no rescaldo da Revolução Francesa foi cerceada pela obediência irreflectida ao dever, pela sedimentação de uma “segunda natureza”, de ordem espiritual, que se sobrepõe à natureza imediata.

Apesar da distinção teórica entre o Estado e a sociedade civil, Hegel usa o primeiro conceito de forma ambígua (v. supra p. 18) e o segundo como uma instância derivada do primeiro, um momento para a sua realização (v. supra p. 24), pelo que os limites conceptuais entre estas palavras nem sempre são precisos. Em *O Único*, estas imprecisões são agravadas com o uso aparentemente arbitrário de expressões como “Estado”, “sociedade”, “nação” ou “povo”. Parece-me que esta aparente confusão conceptual se justifica em parte pela convicção de Stirner de que a reprodução da autoridade pública requer a internalização dessa autoridade por parte dos indivíduos, com uma de duas conclusões extremas: primeira, que as estruturas materiais da

²⁸ “A livre concorrência não é, de facto, «livre», porque me falta a *coisa* mesma que me permite entrar nela” (Stirner, 2004: 206-207).

²⁹ Para uma breve análise da crítica da economia política em *O Único e a sua Propriedade*, v. Gerhard Senft, 2013: 71-84, e Welsh, 2010: 104-107.

autoridade podem ser abolidas sem que o seu domínio cesse, por ser plenamente incorporada nos indivíduos, tornando-se, então, uma forma de auto-domínio; segunda, que a abolição das instituições físicas que compõem o Estado dá (sempre?³⁰) lugar à edificação de um novo, em resposta a impulsos irresistíveis para dominar e para obedecer.³¹ Num cenário como noutro, é relevada a contínua interpenetração entre esferas pública e privada, a confluência de práticas e normas sociais diversas na subordinação do indivíduo aos órgãos e agentes de soberania.

A crítica do Estado rebenta, portanto, numa crítica do *status*, da ordem normativa estável, que atinge mesmo regimes democráticos: “Mesmo imaginando que cada indivíduo tinha manifestado 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, a minha vontade ficaria petrificada” (idem: 156). A partir do momento em que a expressão da vontade individual se institucionaliza, em que adquire uma forma fixa e compulsória, deixa de ser uma expressão da própria vontade, para aparecer, enquanto vontade “petrificada”, como um poder externo. Nesse sentido, independentemente de a autoridade se fundar e desenvolver em favor ou contra determinada vontade particular, produz o seu esvaziamento assim que ganha poder para a determinar violentamente.

Quando observado da perspectiva extrema, unilateral e criminosa do egoísta, a ordem ética do Estado aparece deformada numa “ordem de dependência”: “Aquilo a que se chama Estado é um entrançado e uma rede de dependências e adesões, é qualquer coisa da ordem da *pertença*, uma coesão, no âmbito do qual os membros se adaptam uns aos outros, ou seja, dependem uns dos outros: o Estado é a ordem dessa *dependência*” (idem: 176). O reconhecimento de si mesmo no Estado, que lhe confere uma qualidade orgânica, é insistentemente repudiado por Stirner, que o concebe como heterónimo, engendrado através da repressão e da ordenação da vida material e espiritual dos homens. Desta perspectiva, o indivíduo submetido ao Estado aparece também como

³⁰ Esta questão será explorada adiante, no contraste entre o pensamento da activista “stirneriana” Dora Marsden e o pensamento do próprio Stirner (v. Capítulo 2, pp. 57-61).

³¹ Na discussão do protestantismo, Stirner parece entreter a primeira possibilidade, sugerindo que a função do sacerdote como mediador entre o indivíduo e o divino é efectivamente suprida pela consciência moral do próprio indivíduo, ou seja, por uma instância intrínseca, mental, embora diga também que o Estado é o herdeiro da Igreja Católica (2004: 249), ou seja, que a autoridade externa desempenhada pelo sacerdote não desapareceu nem se tornou meramente mental, mas é agora desempenhada pelo Estado. Quero retomar esta questão adiante, na reflexão sobre as críticas que Marx e Engels fazem a Stirner, para demonstrar a fragilidade da primeira posição (que Marx e Engels assumem ser a de Stirner), mas também para argumentar que a segunda é uma interpretação mais consistente do texto (v. Capítulo 2, pp. 65-67).

desprovido da sua própria organicidade, modelado de acordo com a norma em vigor, um dos “homens fabricados” (idem: 180) que habitam as sociedades modernas. Sustentando a incoincidência de raiz entre indivíduo e Estado, que faz de cada indivíduo um criminoso à nascença, Stirner concebe a sociedade como uma “prisão”, cuja função é “fazer com que nós, *em conjunto*, desempenhemos uma tarefa, trabalhemos como uma máquina, ponhamos qualquer coisa em acção” (idem: 173), através da regulação da actividade, das interacções entre homens e da consciência pessoal.

2) Crítica do humanismo de Feuerbach

Stirner considera que “*der Mensch*”, “o homem” ou “o humano”, é o princípio normativo que, na comunidade política moderna, prevalece sobre os indivíduos. A figura do homem adquire relevância no contexto da “morte de Deus”, com a deslegitimação da metafísica e da religião, como o protagonista da ordem secular que se sucede. Os diferentes discursos dos Livres são, para Stirner, apenas diferentes expressões do mesmo princípio, de um ideal de comunidade humana. A fâcies do “homem” é decalcada de *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach, que, à data da sua publicação em 1841, foi acolhido com vivo entusiasmo por intelectuais, artistas e activistas alemães, entre os quais os jovens Marx e Engels. O livro teve um impacto tão profundo sobre Stirner, que *O Único e a sua Propriedade* parece ter sido escrito primariamente em resposta a ele, como o próprio Stirner sugere mais tarde quando diz que “Stirner devotou o maior esforço ao combate contra o humanismo” (1986: 216), e também que “A esta frase do «humanismo» contrapõe Stirner a frase do «egoísmo»” (idem: 218).

O argumento central de *A Essência do Cristianismo* é que “a religião é a natureza humana reflectida, espelhada em si mesma” (Feuerbach, 1989: 63), ou seja, uma criação humana que se destina aos homens e que reflecte a sua natureza íntima. A encarnação de Deus em Jesus Cristo, pela qual ele concede limitar-se, constituir-se como um ser finito, vulnerável ao sofrimento, para redimir a humanidade, faz do cristianismo a concretização mais perfeita da essência da religião: o amor aos homens (idem: 53). De acordo com Feuerbach, aquilo que distingue o homem do selvagem é a consciência de si mesmo, não apenas como indivíduo, mas também como membro do género humano, na relação com o que transcende a sua individualidade e finitude (idem: 2). A religião surge, na infância dos homens, como uma “primeira forma, ainda

indirecta, de auto-conhecimento” (idem: 13). Movido pelo desejo de superar a própria morte, o sujeito torna objectiva a sua representação do infinito, constrói, com o recurso à imaginação, uma ordem transcendente, um garante absoluto da sua própria salvação e imortalidade.

Neste processo, contudo, também se objectiva a cisão interna entre indivíduo e género, uma vez que a essência do género [Gattungswesen], a humanidade do indivíduo, lhe é alienada, deslocada para fora e para além de si, enquanto atributo de um ser independente de si mesmo: “A religião é a desunião do homem consigo mesmo; ele constitui Deus perante si como a antítese de si” (idem: 33). Para que Deus se eleve, então o homem deve humilhar-se, privar-se dos predicados que acredita serem supremos, renunciar ao valor que de si mesmo emana e à fruição terrena: “Para enriquecer Deus, o homem deve tornar-se pobre; para que Deus seja tudo, o homem deve ser nada” (idem: 26). A humilhação e a renúncia são recompensadas, do ponto de vista do indivíduo, pelo consolo que a providência divina lhe concede. Todavia, o indivíduo fica confinado a uma posição marcada pelo egoísmo e pelo isolamento, dado que todo o seu amor, o seu interesse mais elevado, é dirigido exclusivamente a Deus, isto é, a si mesmo indirectamente, tendo em vista implicitamente a sua salvação pessoal (idem: 247). Feuerbach conclui que a superação da religião através do desvelamento da sua origem e propósito no mundo imanente é uma condição necessária para que os homens se reconheçam como membros da humanidade e possam realizar, em conjunto, a comunidade que já existe, como sentimento, em cada um (idem: 274).

Adriana Veríssimo Serrão considera que a “intenção terapêutica” de fomentar a reconciliação do homem consigo mesmo e com os outros através da crítica da religião leva Feuerbach a descrever um movimento circular entre a “antropologia – uma teoria da essência humana universal (o Homem) – e a psicologia da atitude religiosa (o homem religioso), com o propósito de trazer esta à luz da razão para que as necessidades que lhe dão origem sejam compreendidas como ilusão e acabem por se desvanecer” (Serrão, 2013: 99). Por outras palavras, esta psicologia apenas tem o efeito terapêutico desejado se o anseio que está na origem da projecção de uma ordem transcendente, o desejo de superação da própria finitude, não for uma carência constitutiva, o que deixaria o indivíduo numa situação de desamparo, mas antes um sinal da ilimitação e da perfeição do género humano, que deixa em aberto a possibilidade da emancipação individual pela participação no colectivo. Para expor o divino como imanente, Feuerbach entende que a

clivagem entre indivíduo e Deus, entre existência e essência, deve ter lugar no próprio indivíduo, de uma forma imediata e inconsciente, na sua sensibilidade. Enquanto ser sensível, o indivíduo é também passivo, passível de ser afectado pelo que está fora de si, e, assim, intrinsecamente constituído em remissão para um outro (Feuerbach, 2005: 176). A noção de essência deixa, deste modo, de designar uma idealidade separada, supra-humana, como sucede na religião ou na metafísica, para designar a abertura radical dos homens; nas palavras de Feuerbach: “A natureza é a essência que não se distingue da existência, o homem a essência que se distingue da existência. A essência que não se distingue é o fundamento da essência que se distingue – a natureza é, portanto, o fundamento do homem” (idem: 97).

Em resposta a Stirner, Feuerbach esclarece que “[a] frase: «O homem é o Deus, o ser supremo do homem» é por isso idêntica à frase: «Não existe nenhum Deus, nenhum ser supremo». Mas esta é somente a expressão ateia, isto é, *negativa*, aquela a expressão prática e religiosa, isto é, *positiva*” (idem: 173). É precisamente o elemento positivo do pensamento de Feuerbach que Stirner repudia em favor do aprofundamento da sua negatividade. Com o recurso à “psicologia” de Feuerbach, Stirner desmantela, portanto, toda a “antropologia”, todo o ideal de essência humana universal, como uma ilusão suscitada pelo mesmo desejo que está na origem da religião.³² Stirner considera que, ao expor o divino como emanção do homem, Feuerbach dá um “imenso passo em frente” (1986: 218), mas logo tropeça, deixando intacta a distinção, consagrada pela religião, entre um eu essencial, o género humano, e um eu inessencial, o indivíduo, com os mesmos efeitos perniciosos. Assim como no cristianismo o valor do indivíduo é condicionado pela participação no divino, pelas práticas de ascese, também o humanismo de Feuerbach, fundado sobre a “essência do género”, celebra o indivíduo como um “novo predicado, uma nova fase da humanidade” (Feuerbach, 1989: 23), ou seja, na pertença a uma unidade mais elevada, que lhe exige a renúncia da própria vontade e do próprio poder.

³² Esta pretensão é explicitada no artigo de 1847 assinado por G. Edward (*alias* Stirner - v. Introdução, p. 7, nota 10): “Se limpármos de *Das Wesen des Christenthums* de Feuerbach, bem como dos seus escritos menores, da sua «filosofia da humanidade» de um modo geral, o imperativo categórico, o que foi positivamente desejado; isto é, se compreendermos o seu «ideal de género» com os seus misteriosos «poderes» – «razão», «vontade», «coração» -, e a sua realização – «conhecimento», «carácter», «amor» -, como representações psicológicas das capacidades e características que são imanentes na espécie humana real enquanto tal, na organização humana, abstraindo das mudanças e complicações históricas, então já foi dado em Feuerbach um imenso passo em frente” (Stirner, 1986: 217-218).

Segundo Stirner, o espírito surge na infância como uma arma que se aguça contra as ameaças sensíveis, contra o medo suscitado pela doença e pela morte, pela cegueira das paixões, pela desordem e pela hostilidade da natureza (2004: 15-16). Concebido como essência, deixa, porém, de ser uma arma ao dispor dos homens, para se tornar estranho e independente deles. A figura de Jesus Cristo, da encarnação divina, sugere como as ideias modelam a realidade empírica, como a ideia apartada da coisa, do objecto sensível, que é, para Stirner, um “Unding”, uma “não-coisa” ou um “absurdo” (idem: 39), se pode tornar um princípio de transformação material, um “espectro”, “Spuk” ou “Gespenst”, provido de um corpo. A crítica da alienação religiosa, que ocupa um papel-chave na filosofia dos jovens hegelianos, sobretudo de Feuerbach e de Bruno Bauer, e, a partir deles, também de Stirner, apenas tem algum potencial emancipatório, sem se resumir, enquanto luta contra ilusões, a uma luta ilusória³³, se aceitarmos que uma ideia tem repercussões práticas sobre a realidade, mas Stirner sugere que Feuerbach não compreendeu os processos pelos quais isto acontece, e que, após a transposição da ideia absoluta de uma ordem transcendente para uma ordem terrena, do “céu divino” para o “coração humano” (idem: 43), esta crítica permanece ainda sobejamente incompleta. Tal como a essência divina, também a essência do género humano tem origem no indivíduo e age sobre ele do mesmo modo, pela subordinação a instâncias repressivas intrínsecas (a consciência moral) e extrínsecas (o Estado soberano). No valor absoluto que Feuerbach, como Hegel, concede à lei enquanto condição objectiva da humanidade (Feuerbach, 1989: 270; v. supra p. 21), elevando-a acima da consciência subjectiva de onde emana, Stirner detecta a persistência da atitude religiosa: “Como podeis vós crer que o homem-deus [Gottmensch] morreu, se não morreu ainda nele, para além do deus, também o homem?” (2004: 126.)³⁴

Saul Newman argumentou recentemente que o pensamento de Stirner pertence a um conjunto heterogéneo de reflexões sobre a questão “porque obedecem os homens?”

³³ Marx e Engels insistem neste argumento em *A Ideologia Alemã*, afirmando que Feuerbach, Bauer e Stirner são, na verdade, conservadores, por aspirarem à transformação da realidade através da transformação da consciência que se tem dela, da forma como é interpretada, sem atentar na sua base material: “Esta reivindicação de mudança de consciência resulta na reivindicação de interpretar o mundo existente de uma forma diferente, i.e., de o reconhecer através de uma interpretação diferente. Os ideólogos jovens hegelianos, apesar das suas frases que alegadamente «abalam o mundo», são os mais firmes conservadores” (1998: 36). É evidente que a interpretação e a organização que fazemos de dados empíricos têm influência no modo como interagimos com eles, no modo como transformamos materialmente a realidade, mas os nexos entre consciência e prática são problemáticos. Esta questão é desenvolvida no Capítulo 2, pp. 65-70.

³⁴ Para uma análise penetrante da polémica entre Stirner e Feuerbach em torno da pergunta “que significa ser um indivíduo?”, atenta aos mal-entendidos na compreensão que cada um faz do outro, v. Adriana Veríssimo Serrão (2013).

Esta questão implica, a seu ver, uma mudança de perspectiva subtil mas precisa em relação à tradição da teoria política, dado que o que está em jogo não é a legitimação da soberania nem a organização da sociedade, mas a atitude do indivíduo perante o poder superior (Newman, 2010: 4). Com esta mudança de perspectiva, a atitude normal, de observância da norma, apresenta-se como um problema. Em certa medida, é uma mudança implícita em *A Essência do Cristianismo* a respeito da devoção religiosa, mas a análise de Feuerbach permanece contaminada, do ponto de vista de Stirner, por outra forma de devoção, por um apego íntimo à ordem. Enquanto realização objectiva da humanidade, o Estado é percebido como um “protector e patrono”, o que o torna um objecto de veneração (Stirner, 2004: 83). A veneração, afirma Stirner, é o sentimento característico que o sagrado inspira: “Todas aquelas coisas diante das quais sentis respeito ou veneração merecem o nome de sagrado; vós próprios dizeis que a ideia de lhes tocades vos inspira um «sagrado temor» [«heilige Scheu»]” (idem: 63). Como a palavra alemã, “Ehrfurcht”, indicia, a veneração é indissociável do medo, Furcht, desde logo, um medo primitivo perante a morte e o desconhecido. O sagrado é inventado pelos homens em resposta a este medo, como um “princípio de estabilidade” (idem: 264) sobre o qual se funda a ordem. Apenas persiste, porém, enquanto os homens não o reconhecerem como uma criação sua.

O medo que o sagrado inspira deriva deste medo primitivo a que dá resposta e que é nele conservado e reproduzido sob a forma do medo de tocar, de violar a sua sacralidade e, assim, cair de novo num estado hostil: “Se o homem não reconhecesse nada como sagrado, estariam abertas todas as portas para a arbitrariedade e a subjectividade desenfreada!” (idem: 63.) Embora o Estado apareça ao indivíduo como uma autoridade externa, que existe antes e independentemente dele, é-lhe inculcado, desde infância, o temor de que, na ausência do Estado, o homem se tornaria o lobo do homem, *homo homini lupus*, brutal e violento, pelo que começa a reconhecê-lo, quando não como uma condição de satisfação e liberdade, como uma condição imprescindível à sua própria subsistência. O temor natural dá lugar ao temor sagrado no momento em que os homens deixam de tentar libertar-se do medo através da astúcia e do engenho, através da dominação sobre o objecto temido, mas, pelo contrário, adquirem horror de lhe tocar. A estranheza suscitada pelo sagrado desarma-os, reforça a sua impotência, e, por inerência, o poder absoluto que os subjuga. Todavia, o sagrado apenas subsiste com o consentimento dos homens, enquanto eles mesmos o declararem sagrado: “nada é em

si mesmo sagrado, mas apenas quando eu o declaro sagrado [durch Meine Heiligsprechung], pela minha fala, o meu juízo, a minha genuflexão, em suma, pela minha... consciência moral [Gewissen]” (idem: 62). A dessacralização, que se opera na consciência subjectiva, não implica a destruição automática do objecto antes considerado sagrado, das instituições que concedem corporalidade ao espectro, mas, sim, o esboroamento da sua legitimidade.

Esta espécie de cegueira, que impede os homens de ver o sagrado como uma criação sua, que deriva e depende deles, deve-se ao facto de eles não temerem simplesmente o sagrado, mas de ao mesmo tempo o desejarem: “Mas, se alguma coisa fosse para vós, não incómoda, mas, pelo contrário, muito agradável, como, por exemplo, o olhar, suave, sim, mas *irresistivelmente dominador* da vossa amada – então já não quereríeis ver-vos livres dela” (idem: 131). Sobre o amor, pergunta Feuerbach: “O que será mais forte – o amor ou o homem individual? Será o homem que possui o amor, ou não será antes o amor que possui o homem? Quando o amor impele o homem a sofrer com alegria a morte pela amada, será este poder que conquista a morte o seu próprio poder individual, ou não será antes o poder do amor?” (Feuerbach, 1989: 4.) Neste estado de “possessão”, os homens são impelidos para além dos limites da sua própria individualidade, em direcção a um outro que os completa, pelo que Feuerbach insiste que a experiência do amor aviva a consciência do género humano: “O género não é uma abstracção; ele existe no sentimento moral, na energia do amor” (idem: 268-269). Enquanto excesso em relação à finitude, a expressão mais forte do amor é o auto-sacrifício, a morte de um pelo outro, a morte de Cristo pelos homens, se bem que o amor cristão se provou ainda demasiado estreito, a ponto, não só de excluir os não-cristãos, mas de se revelar um amor por si mesmo, uma forma deformada de egoísmo.

Enquanto Feuerbach critica o sagrado por ainda não ser suficientemente altruísta, Stirner insurge-se contra ele por ser excessivamente altruísta, por inspirar o amor universal, isto é, o amor mediado por um universal (seja ele religioso ou secular), e, assim, ordenar a auto-renúncia. Deus intervém no último instante para impedir que Abraão sacrifique Isaac em conformidade com o que ele mesmo ordenara, e, com esse gesto, impõe a restrição do sacrifício humano, mas testa, em primeiro lugar, a obediência do homem. Abdica do medo provocado pela ameaça da morte, porque o amor já lhe assegura um domínio mais profundo sobre a vida. Do mesmo modo, o Estado, como “poder absoluto sobre a *terra*” (Hegel, 2017: 336, §331), limita-se a si

mesmo, restringe o uso da violência, consolidando, através da graça, a dependência dos cidadãos: “Temos um Deus que exige *vítimas vivas*. O que se perdeu com o tempo foi apenas a crueldade do sacrifício humano, mas esse sacrifício continua incólume” (Stirner, 2004: 253). Tal como Jesus Cristo, também o soberano diz à multidão: “Se alguém vem ter comigo e não me tem mais amor que ao seu pai, à sua mãe, à sua esposa, aos seus filhos, aos seus irmãos, às suas irmãs, e até à própria vida, não pode ser meu discípulo” (LC 14, 26).³⁵ No cristianismo, a renúncia de si realiza-se mediante a mortificação dos sentidos, ao passo que, no Estado, pela conformação do indivíduo ao direito e à moral, pela expropriação da sua energia, força e trabalho. Num caso como no outro, o homem rebaixa-se da condição de criador à de criatura, à de um “aprendiz”, que contempla, sem ousar transformar nem destruir, a ordem absoluta e imutável, com “olhos cegos que já não reconhecem a grandeza da finitude” (Stirner, 2004: 63). Ao abdicar do poder de transformar ou destruir o sagrado, os homens deixam determinar-se por ele, constroem-se individual e colectivamente à sua imagem, com a hipoteca da fruição do presente à nostalgia do além.³⁶

Porém, na sequência de Feuerbach, Stirner entende que o altruísmo do amor cristão é, afinal, um “egoísmo involuntário” (idem: 37) ou “egoísmo enganado” (idem: 134). Ao humilhar-se perante o sagrado, o indivíduo procura elevar-se (idem: 37), procura um “céu” que inaugure “o fim da renúncia”, que seja “o lugar da livre fruição” (idem: 60), agindo, por conseguinte, em resposta a um desejo de felicidade e de segurança pessoais.³⁷ Por ser, todavia, uma forma inconsciente de egoísmo, disfarçada

³⁵ Todas as passagens bíblicas aqui citadas foram extraídas da quarta edição da Bíblia Sagrada publicada pela Difusora Bíblica em 2003.

³⁶ Bela descrição: “Olhemos para onde olharmos, damos com vítimas da renúncia a si mesmas. Ali, à minha frente, está uma rapariga que talvez já há dez anos submete a alma a violentos sacrifícios. Sobre a figura voluptuosa inclina-se uma cabeça cansada de morte, e as faces pálidas denunciam a lenta agonia da sua juventude. Pobre mulher, quantas vezes as paixões não terão batido à porta do teu coração e a força da juventude reclamado os seus direitos! Quando a tua cabeça se virava e revirava nas almofadas, como a natureza desperta estremecia nos teus membros, como o sangue te enchia as veias, como as fantasias ardentes lançavam o brilho da volúpia nos teus olhos! Mas, nessa altura, aparecia-te o espectro da alma e da sua santidade. Assustavas-te, erguias as mãos, o teu olhar sofredor voltava-se para cima, e tu... rezavas. Calavam-se as tempestades da natureza, a calma descia sobre o oceano dos teus desejos. Pouco a pouco caíam as pálpebras cansadas sobre a vida que se apagava debaixo delas, os membros túrgidos perdiam lentamente a tensão, no coração apaziguavam-se as vagas tumultuosas, as mãos postas pousavam, sem força, no peito dócil, ouvia-se ainda um último suspiro e... a alma estava tranquila. Adormecias, e despertavas de manhã para novas lutas e para novas... orações. Agora, o hábito da renúncia arrefece o calor do teu desejo e as rosas da tua juventude empalidecem na... anemia da tua beatitude. A alma está salva, que importa se o corpo morre?” (Stirner, 2004: 55-56.)

³⁷ “De facto, não há dúvida que o homem se defende, pelo hábito, da pressão das coisas e do mundo, construindo um mundo próprio no qual está verdadeiramente em casa, isto é, no qual pode construir o seu *céu*. Afinal, o «céu» não tem outro sentido que não seja o de ser a verdadeira pátria do homem, onde nada de estranho o poderá determinar e dominar, onde nenhuma influência das coisas terrenas o aliena, em

de altruísmo, a veneração oculta a arbitrariedade e a violência que subjazem o sagrado, a relação inextricável do amor com o ódio. O imperativo de amor universal está em contradição com a experiência natural do amor, dirigido ao que nos é próximo e familiar em exclusão dos demais. Quando Jesus Cristo instiga os seus discípulos a romper com o amor familiar evidencia como, na origem da civilização, se encontra a ruptura com as comunidades naturais, recompensada e legitimada pelo ideal de uma comunidade humana. Submetido a uma autoridade universal, o amor cumpre-se, não na satisfação dos instintos eróticos e das lealdades que deles derivam, mas no sentido de dever cívico. Das palavras de Cristo depreende-se não só a fractura dos vínculos naturais, como também a persistência do ódio como a outra face do amor, pela exclusão daqueles que questionam a autoridade que nele se funda. Stirner alude à deslegitimação do proletariado, “perigosa raça dos «indivíduos solitários ou isolados»” (2004: 93), cuja existência, por ter lugar à margem do direito e da moral, põe em perigo a estabilidade social, e, por inerência, todos aqueles que dela beneficiam. Contra ele, segundo Stirner, acicata-se o fanatismo religioso das classes médias, do “povo”, “sequioso de pôr a polícia atrás de tudo o que lhe pareça imoral, por vezes apenas menos decente” (idem: 191), engendrando, pela repressão virulenta da anomalia, homogeneidade e consenso.

3) Entre o “egoísmo irresponsável” e a “crítica egoísta”

O egoísta aparece, pela mão de Stirner, como aquele que se ri na face do sagrado: “Desde sempre o egoísta se afirmou pelo crime e se riu do sagrado: a rotura com o sagrado (ou melhor, do sagrado) pode generalizar-se. Não haverá nova revolução. Mas não se ouve trovejar à distância um crime poderoso, radical, sem pudor, sem consciência, orgulhoso? E não vês como o céu se cala e escurece ominosamente?” (idem: 191.) Com este gesto, o egoísta abdica das verdades imutáveis, dos ideais absolutos, assim como do conforto que eles trazem, o que o coloca em confronto com a ordem vigente. Disposto a uma vida de inquietude e desassossego, o egoísta posiciona-se junto dos homens que compõem o proletariado, como um “vagabundo de espírito” (idem: 93). Se a lei impõe ao indivíduo a auto-renúncia, ou, melhor, uma auto-afirmação condicionada, sancionada pela autoridade soberana, então a afirmação

suma, onde as escórias deste mundo são deitadas fora e tem um fim a luta contra o mundo, onde, finalmente, nada lhe pode ser *negado*. O céu é o fim da renúncia, é o lugar da livre fruição” (Stirner, 2004: 60).

orgulhosa de si, que é praticada pelo egoísta, realiza-se através do crime – “Vós não sabeis que um eu consciente de si não pode deixar de ser um criminoso, que o crime é a sua vida” (idem: 161). Ao “direito dos heróis” (v. supra pp. 19-20), que está na origem da civilização e que dá nela lugar ao servilismo mecânico, a uma “segunda natureza” que se entranha na pele, contrapõe-se o monstro desumano, Unmensch, o vilão insolente e imoral. Para sacudir de si os grilhões do sagrado, para evitar ser por ele inteiramente absorvido, o egoísta tem de o “devorar”, como um lobo ferido e esfaimado, tem de se apropriar violentamente dele, violando o santuário que durante milhares de anos aquietou o ânimo dos homens.³⁸ A brutalidade do egoísta surge em resposta à brutalidade com que é suprimida a oposição de raiz entre indivíduo e Estado.

Isto significa, contudo, que a afirmação pelo crime não implica necessariamente a transgressão da lei, mas o retorno a si como lugar originário de toda a lei, com a reivindicação da autonomia para determinar livremente as próprias acções; José Bragança de Miranda refere-se, por isso, ao único como “um criminoso absoluto, i.e., um criminoso sem crime” (Miranda, 2004: 315). O crime, como a ideia de pecado original, reenvia para a indeterminação radical do eu, mas, tal como a ideia de pecado original, apenas faz sentido no quadro de uma oposição fixa entre bem e mal, pela remissão, portanto, para o legislador como critério universal de valor, enquanto para Stirner está em causa explorar o crime como um excesso em relação ao direito, que lhe permite superar a estrutura dicotómica que dele deriva e, assim, deixar de se reconhecer a si mesmo como criminoso ou inumano (Stirner, 2004: 119-120). Ao afirmar “Eu sou o critério da verdade” (idem: 278), o egoísta recusa deixar-se medir por uma escala heterónoma, e aparece, por conseguinte, como “único”, como ser irreduzível a qualquer conceito ou ideal, como indefinível e inominável. Não quer isto dizer que este eu seja constituído independentemente da relação com o Estado ou com a comunidade – aliás, num primeiro momento, enquanto criminoso, Stirner sugere que se constitui em oposição a eles –, mas apenas que esta relação não o determina nem esgota, que, enquanto irrepresentável, o único é insubmisso a todo o representante que o governe.

Na rejeição do sagrado, o egoísmo do único difere do “egoísmo enganado”, inconsciente, que se manifesta como altruísmo, em que a afirmação de si é mediada por

³⁸ “Em breve aquela igreja cobrirá a terra inteira, e tu és empurrado para os bordos mais longínquos; mais um passo, e o mundo do sagrado venceu, lançando-te no abismo. Por isso, ganha coragem enquanto é tempo, não te percas mais nas pastagens secas do profano, arrisca o salto e arromba as portas para entrares no santuário. No dia em que devorares o sagrado, ele torna-se a tua propriedade! Mastiga a hóstia e livras-te dela!” (Stirner, 2004: 82.)

uma ideia fixa, que impõe a desvalorização do eu existente e da fruição. Mas distingue-se igualmente do “egoísmo unilateral, limitado, estreito” (Stirner, 2004: 65) de quem apenas persegue o prazer imediato ou bens materiais, do hedonista, do ganancioso e do avarento, que, tal como o homem religioso, estão dominados por uma obsessão, visto que esgotam o sentido da sua vida numa paixão. Na raiz de cada obsessão, de cada renúncia, seja ela feita em nome de um ideal ou de uma paixão, encontra-se a liberdade de auto-determinação do próprio eu. O egoísmo de Stirner consiste na reapropriação, através da prática consciente³⁹ e autónoma, desta liberdade que tendemos a doar. Stirner alude a esta prática como “singularidade”, “Eigenheit”,⁴⁰ para a distinguir tanto de um conceito negativo de liberdade, enquanto libertação face a constrangimentos externos, que se esvazia em protecção e em dependência face a uma instância protectora, como para a distinguir de um conceito positivo de liberdade, associado a um ideal absoluto que demanda o auto-sacrifício. Ao “egoísmo involuntário” (idem: 37) dos monomaniacos, Stirner contrapõe o egoísmo voluntário, isto é, o egoísmo como livre expressão da vontade pessoal, que admite o sacrifício de parte de si a outra, o sacrifício de determinado desejo ou ideal em vista da satisfação de um outro, mas não a “petrificação” da vontade (v. supra p. 27), ou seja, o vínculo inamovível e indissolúvel a um objecto, que leve o indivíduo a abdicar do poder para decidir sobre esse vínculo.⁴¹

A frase com que Stirner principia e encerra *O Único e a Sua Propriedade* – “Ich hab’ mein Sach’ auf nichts gestellt”, que se pode traduzir como “Fundeí sobre nada a minha causa” –, é extraída de um poema de Goethe intitulado *Vanitas! Vanitatum Vanitas!*, em alusão às palavras proferidas no início e no fim do livro do Eclesiastes: “vanitas vanitatum et omnia vanitas”, “vanidade das vanidades e tudo é vanidade” (ECL 2, 8). A declaração do mundo como vão está intrinsecamente ligada à afirmação da vontade divina, no sentido em que Deus cria a partir do nada, porque é de Deus que emana todo o valor, porque é Deus que emprenha de sentido a totalidade da existência,

³⁹ No artigo “Críticos de Stirner”, Stirner parece desvalorizar a designação de “egoísmo consciente” que é usada por Moses Hess, como uma interpretação pessoal do egoísmo – “[...] egoísmo consciente (consciente, como Hess o compreende) [...]” (1986: 177) –, e refere-se ao “esquecimento de si [Selbstvergessenheit]” como uma possibilidade de fruição egoísta (idem: 160), mas não explica como pode um acto irreflectido ou inconsciente ser considerado voluntário.

⁴⁰ “Eigenheit” pode também ser traduzido por “idiosincrasia”, “peculiaridade”, “especificidade”, “maneirismo”, etc., ou seja, como algo que é próprio de um indivíduo particular, num jogo com a ideia de “propriedade”, “Eigentum” (daí a tradução inglesa habitual como “ownness”); v. entrada no dicionário online Duden: <duden.de/rechtschreibung/Eigenheit>. Na edição portuguesa de *O Único e a sua Propriedade*, João Barrento traduz “Eigenheit” como “singularidade-do-próprio”, “singularidade própria” ou, simplesmente, “singularidade”. Decidi usar, ao longo do texto, esta última expressão.

⁴¹ A relação entre o conceito de singularidade (Eigenheit) e o conceito hegeliano de liberdade será objecto de discussão no Capítulo 2.

sendo que sem ele a matéria seria “nada”, vã. Ao reivindicar-se como criador do espírito, o egoísta priva-o de autonomia, de valor absoluto, e afirma o seu poder enquanto criador e proprietário pela capacidade de pôr em perigo a sua criação, de, no limite, a aniquilar: “*Próprio e meu é o pensamento apenas quando eu não temo pô-lo em perigo a cada momento, quando não temo que a sua perda seja uma perda para mim, uma perda minha. Próprio e meu é o pensamento apenas quando eu o posso dominar a ele, mas não ele a mim, quando ele não me pode fanatizar e transformar em instrumento da sua realização*” (Stirner, 2004: 268). O crítico está disposto a submeter o que foi pensado ao seu crivo, a questioná-lo e a transformá-lo, mas apenas por recurso ao pensamento, tendo, portanto, à semelhança do dogmático, o espírito como pressuposto, embora, no caso do último, este tenha uma forma fixa, enquanto, para o primeiro, seja um processo (idem: 120). Por se afirmar como pressuposto do espírito, por reivindicar para si um lugar que tudo precede, o egoísta dispõe-se a reduzir o espírito a nada e assim se distingue do crítico: “Ao embater em mim, o inomeável, o reino dos pensamentos, do pensar e do espírito fica feito em cacos” (idem: 121). Para que o espírito possa ser reduzido a nada, e possa, assim, ser reafirmada a sua dependência em relação ao sujeito, também o sujeito se expõe a si mesmo como “nada” num segundo sentido, enquanto “inomeável”, limite do pensamento, do conceito e da palavra, excesso irrepresentável, “o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio” (idem: 10).⁴²

⁴² António Horta Fernandes chama a atenção, no seu *Livro dos Contrastes. Guerra e Política*, para o facto de a defesa da ilimitação do homem livre, que distingue o egoísmo de Stirner de uma visão privativa de liberdade, se sujeitar à advertência feita por Jean Paul no célebre *Discurso de Cristo Morto*: “Se cada um é pai e criador de si mesmo, por que não pode ser também o seu próprio anjo exterminador?” (cit. Fernandes, 2017: 378.) Como comenta Adriana Veríssimo Serrão na análise da réplica de Feuerbach a Stirner, Feuerbach demonstra como subsiste em *O Único* “o resíduo teológico da criação *ex nihilo*; um representante da obsessão auto-criadora da egoidade moderna, o clímax do ideal de autonomia, para mais exaltada no seu poder” (Serrão, 2013: 106).

A relação de Stirner com o pensamento romântico seria um outro filão a necessitar de um estudo aprofundado; para uma introdução a esta questão v. Rüdiger Safranski (2014), sobretudo pp. 157-174. A filiação da filosofia hegeliana ao romantismo é frequentemente desconsiderada, porque, como escreve Safranski, o primeiro fulgor do movimento romântico já se teria dissipado pela década de 1820, estando então o romantismo associado, por influência de autores como Friedrich Schlegel e Adam Müller, a sentimentos religiosos e patrióticos antiquados, quando não francamente reaccionários, diametralmente opostos à celebração dos valores iluministas que se acha tanto na obra de Hegel como de grande parte da esquerda hegeliana. Assim, Hegel (como mais tarde Marx) escreve insistentemente contra o “capricho [Willkür] de sujeitos presunçosos” que julga animar o espírito romântico (Safranski, 2014: 157-159). Safranski refere-se, não obstante, à geração dos jovens hegelianos como “um novo surto de romantismo político” (idem: 162), servindo-se para tal de uma dissociação que talvez nos possa ser útil, entre um romantismo erótico, que celebra o mundo imanente, e um romantismo nostálgico, hostil aos sentidos, que prega a renúncia (idem: 170-171).

Este “nada criador” aparece como condição de superação da ordem da necessidade, quer na sua forma social, pela obediência irreflectida à convenção e à norma, quer na sua forma natural, pela obediência irreflectida aos instintos. Stirner investe menos esforço na rejeição do determinismo natural, por considerar que os homens já desenvolveram historicamente meios suficientes para o combater, pelo que urge agora adquirir domínio sobre a “segunda natureza”: “*Eu recebo, agradecido, o que os séculos de cultura [Bildung] conseguiram para meu benefício; não deito fora nada, nem renuncio a nada: eu não vivi em vão. A experiência que me diz que eu tenho poder sobre a minha natureza e não preciso de ser escravo dos meus desejos, é uma experiência que não quero perder; a experiência que mostra que os meios da cultura me ajudam a dominar o mundo, teve custos demasiado altos para que eu a esqueça. Mas eu quero ainda mais*” (idem: 261). Nesse sentido, parece-me que a crítica de Stirner incide, mais do que sobre a repressão primitiva do corpo, que Stirner sabe ter sido um passo imprescindível para o processo de auto-determinação, sobre o posterior encobrimento da luta e da violência que são intrínsecas à civilização e sobre a institucionalização da obediência, por considerar que se interpõem à realização do processo de auto-determinação e adiam assim a reconciliação do corpo com o espírito, do indivíduo consigo mesmo. A “ausência de pensamento” (idem: 271) aparece como um momento para o domínio sobre o espírito, assim como a ascese o foi para o domínio sobre o corpo. Por isso, Stirner parece, muitas vezes, fazer a apologia do imediato, da irracionalidade e da irreflexão, como quando diz, por exemplo: “Um safanão presta-me o serviço do mais cuidadoso pensamento, um espreguiçar dos membros sacode para longe de mim o tormento dos pensamentos, um salto lança o pesadelo do mundo religioso para fora do meu peito, um grito de júbilo alivia-me dos fardos de muitos anos” (idem: 121). Todavia, a remissão para a ausência de pensamento, para o único enquanto “nada criador”, realiza-se em *O Único* através da reflexão, da desestabilização – e não da negação absoluta – do pensamento, da exploração das vulnerabilidades e das contradições do espírito, o que permite ao egoísta reapropriar-se dele.⁴³

⁴³ “Não é só no sono que ficas sem pensamento e sem linguagem, mas também ao reflectires, e neste último caso com mais frequência ainda. E só serás o teu eu próprio através desta ausência de pensamentos, desta desconhecida «liberdade de pensamento» ou libertação dos pensamentos. Só a partir dela tu chegarás a usar a língua como tua *propriedade*” (Stirner, 2004: 271). A reflexão é aqui mencionada como “ausência de pensamentos”, o que parece assimilar o egoísta ao crítico, que pretende “dissolver os pensamentos por meio do pensar” (idem: 121). O enfoque na irreflexão, que é atenuado no artigo de 1847 em resposta a Kuno Fischer, pode justificar-se pela vontade de Stirner em se demarcar do “criticismo puro” de Bruno Bauer – com quem partilha, entre os jovens hegelianos, uma afinidade mais

Ao abstrair tanto dos vínculos naturais como dos vínculos sociais, ao entreter a possibilidade de destruição de toda a propriedade como condição para que lhe seja própria, Stirner parece propor o único como um ideal absoluto, em substituição de Deus e da humanidade, e repetir, desse modo, precisamente o mesmo erro que denuncia.⁴⁴ A contradição que atravessa todo o seu pensamento e que se condensa na categoria de “único” é a de que, se o egoísta é, como parece, um agente de destruição total, disposto a aniquilar toda a sua propriedade e, conseqüentemente, a aniquilar-se a si mesmo, então pode ainda falar-se de um “agente”? O que resta que seja próprio, que sirva de alicerce e critério de autonomia, quando toda a propriedade, quando o próprio eu é inessencial e prescindível? Pode o “nada” ser “criador” sem que subsista algo que não é “nada”? Contra a auto-renúncia, o único parece consumir a mais completa renúncia de tudo o que poderia conter e preservar o eu que renuncia, com a sugestão equívoca de que tanto pode ser absolutamente vazio como absoluto. Stirner, que insistentemente estabelece a analogia entre o único e o divino⁴⁵, talvez fomenta deliberadamente o equívoco, para extremar a paradoxalidade e a irracionalidade inerentes à invenção desta categoria.

Parece-me que Stirner sustenta esta paradoxalidade e irracionalidade não num extremo absoluto que se funde com o outro – o nada e o divino –, mas na condição de

nítida –, talvez por considerar que Bauer negligencia ainda o corpo e a sensibilidade, cujo valor é apontado pela filosofia de Feuerbach e do qual Stirner não quer prescindir enquanto celebração da finitude e, por conseguinte, da singularidade e unicidade do indivíduo.

⁴⁴ É esse o argumento forte que atravessa as primeiras críticas a *O Único e a sua Propriedade*; no princípio do artigo “Sobre A Essência do Cristianismo em relação com *O Único e a sua Propriedade* de Stirner”, Feuerbach, por exemplo, diz: “«Eu coloquei a minha Causa sobre Nada», canta o Único. Mas não será também o *nada* um predicado de Deus, não será também a proposição «Deus é nada» uma sentença da religião?” (2005: 171.) Num artigo de 1839, “Para a crítica da filosofia de Hegel”, Feuerbach escrevia o seguinte sobre o “nada”: “O nada é o *limite* da razão. [...] Mas o nada é um limite *racional*, um limite que a razão coloca a si mesma, cuja expressão é a sua especialidade e realidade, porque o nada é justamente o absolutamente desprovido de razão” (idem: 72).

Stirner parece ciente disto. Numa carta de 1842, Engels escreve que “[n]ós [i.e., Engels e Stirner] discutíamos muito acerca de filosofia hegeliana; ele [Stirner] tinha feito nessa altura a descoberta de que a Lógica de Hegel começa por um erro: o *ser*, que se manifesta como o *nada* e assim entra em oposição consigo próprio, não pode ser o começo; o começo tem de ser feito com algo que é ele próprio já a unidade imediata, naturalmente dada, de ser e nada, e a partir do qual somente esta oposição se desenvolve” (Engels, cit. Barata-Moura, 2013: 10). Para um enquadramento da proposição stirneriana “Ich hab’ mein Sach’ auf nichts gestellt” na tradição do idealismo alemão pré- e pós-hegeliano, como um contributo para o problema de “antepor à materialidade do ser alguma outra instância subjectiva como sua condição originária de possibilidade” (Barata-Moura, 2013: 9), v. José Barata-Moura, 2013.

Como procuro argumentar (v. infra pp. 42-45), Stirner serve-se do “nada” precisamente como “limite da razão” e “limite racional” para enunciar aquilo que não é representável – a singularidade do único, unidade imediata entre ser e nada, indócil face a qualquer representação –, conciliando assim essa singularidade com o espírito, de modo a que não apareça como um absoluto, impermeável aos outros.

⁴⁵ Por exemplo: “De Deus diz-se que «os nomes não O nomeiam». O mesmo se aplica a mim: não há conceito que sirva para me dar expressão, nada do que me apresentam como minha essência me esgota; são apenas nomes. De Deus se diz ainda que é perfeito e não tem de aspirar à perfeição. E isso vale também para mim” (Stirner, 2004: 286).

finitude. Ao contrário de Deus, o único é um “criador mortal e perecível, que a si próprio se consome” (idem: 286). O excesso do eu em relação ao pensamento e à linguagem não é um sinal da sua ilimitação, antes pelo contrário, de uma limitação intrínseca, da mortalidade, da vida breve, sensível e contingente, em que, exposto às vicissitudes do espaço e do tempo, o eu se acha sempre à beira de deixar de ser ou de ser outro. Neste aspecto, Stirner denuncia a sua profunda dívida para com Feuerbach, para quem “[a] filosofia tem de começar com a sua *antítese*, com o seu *alter ego*”, isto é, com a realidade empírica, para não se pressupor imediatamente a si mesma e assim permanecer “constantemente subjectiva, constantemente presa no eu” (2005: 79). Stirner sugere, contudo, que a multiplicidade exuberante e desordeira da experiência sensível remete sempre para um lugar exclusivo e irrepetível, para o corpo, que constitui, por isso, a base material da auto-consciência, do poder e da vontade, o garante da unidade singular do eu transitório: “O meu corpo não está «livre» da tortura e do chicote sob o domínio de um senhor cruel; mas são os *meus* ossos que gemem sob a tortura, são as minhas fibras que tremem sob as pancadas, e *eu* gemo porque o *meu* corpo geme. O facto de *eu* suspirar e tremer mostra que estou ainda em mim, que sou o meu próprio” (Stirner, 2004: 129). O corpo, que provocou, na iminência da doença e da morte, o horror dos homens, que foi, por isso, objecto de um adestramento milenar, é revalorizado por Stirner, como coordenada do que é “meu”, do que é “próprio” para si mesmo, como salvaguarda de unidade e unicidade na mudança.

A reconciliação do corpo e do espírito no egoísta não resulta num ente absoluto, fechado sobre si mesmo e separado de todos os outros, mas na dispersão do sujeito, que se reconhece como volátil e transitório, diferente de si a cada instante, sem, contudo, se perder de si mesmo. Precisamente por não haver um eu verdadeiro ou autêntico, Stirner sabe que o eu se constitui na relação com as coisas e com o pensamento, que “Tu, o único, és único apenas juntamente com a «tua propriedade»” (1986: 159), que proprietário e propriedade são, no limite, indistinguíveis. Stirner sabe também que da finitude do indivíduo decorre a sua vulnerabilidade a poderes maiores que o seu, que organizam o seu corpo e espírito, instilando a auto-renúncia. A fruição de si, através da qual o sujeito simultaneamente se reforça e se dissipa⁴⁶, aparece como uma resistência a estes poderes, à identidade estável, conforme a uma ideia fixa, que o torna previsível e dócil.

⁴⁶ “Mas como é que se aproveita a vida? Usando-a, tal como se faz com a luz, que usa queimando-a. Aproveita-se a vida, e, assim, a si mesmo, o vivo, *consumindo-os*” (Stirner, 2004: 251).

Assim, o júbilo gerado pela auto-afirmação do egoísta aparece intimamente ligado à revolta, *Empörung*⁴⁷, introduzida por Stirner em contraste com a revolução: “Não se devem tomar como sinónimos revolução e revolta [*Empörung*]. A primeira consiste numa transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um acto *político* ou *social*. A revolta tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária, mas não parte dela, parte da insatisfação do homem consigo mesmo, não é um levantamento colectivo, mas uma rebelião do indivíduo, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair” (2004: 248). A revolta é concebida como um acto individual, reflexivo, que nasce da “insatisfação do homem consigo mesmo”, ou seja, da existência de um ideal que não se cumpre no eu existente, em vista não da transformação sistémica da realidade – o que exigiria a fixação dos princípios que regem esse sistema –, mas do gozo pessoal. Pela revolta, o indivíduo procura emancipar-se da situação vigente, afirmar-se como independente das estruturas de poder que o regem.

Stirner encontra em Jesus Cristo o paradigma do rebelde, visto que, ao declarar “A César o que é de César” (MT 22, 21; LC 20, 25; MC 12, 17), Jesus manifesta a sua indiferença perante o poder público e a vontade de definir o seu próprio caminho independentemente. Stirner parece convicto de que foi esse gesto de insolência que provocou a derrocada do mundo antigo (2004: 249) e de que a generalização do egoísmo teria também consequências profundas sobre a ordem social, com o advento de um “crime poderoso, radical, sem pudor, sem consciência, orgulhoso” (idem: 191, *supracit.* p. 35). Poderíamos, todavia, argumentar que foi o cristianismo mais que Cristo, a institucionalização do ideal sagrado mais que o acto individual de rebeldia, que suscitou a mudança cataclísmica, mudança essa indissociável, por conseguinte, do entusiasmo religioso e da humilhação contra os quais Stirner situa o egoísmo.⁴⁸

Pouco após a publicação de *O Único*, Stirner referir-se-ia à obra como “um começo, embora ainda muito desajeitado, de adequar o egoísmo irresponsável [*unbedenklichen Egoismus*] ao interesse do pensamento”, com a pretensão de fundar

⁴⁷ “*Empörung*” é frequentemente usado no sentido de “indignação” ou “ressentimento”, muitas vezes em reacção a ofensas contra convenções morais; v. entrada no dicionário online Duden: <duden.de/rechtschreibung/Empoerung>. O uso do termo por Stirner tem, por conseguinte, uma clara carga irónica. O segundo sentido da palavra, enquanto “revolta”, “rebelião” ou “sublevação”, é adoptado por João Barrento na tradução portuguesa de *O Único* e aqui reproduzido, uma vez que me parece ilustrar melhor a dimensão política do termo e o contraste com a ideia de revolução.

⁴⁸ Pretendo desenvolver esta sugestão na análise da polémica entre Marx e Stirner – v. Capítulo 2, pp. 72-73, Capítulo 3, p. 106.

um “pensamento egoísta” ou mesmo uma “crítica egoísta” (Stirner, 1986: 171). Esta menção ao texto como “desajeitado” é reiterada dois anos mais tarde, quando diz: “Stirner descreveu o seu próprio livro como a expressão por vezes «desajeitada» do que queria. É o árduo trabalho dos melhores anos da sua vida; e, contudo, ele chama-lhe por vezes «desajeitado». Muito teve de lutar com a linguagem, que foi espoliada pelos filósofos, abusada pelos devotos do Estado, da religião e por outros devotos, e que deu azo a uma ilimitada confusão de conceitos” (idem: 220). Ao embarcar na formulação paradoxal do “único”, um “conceito indefinível” [bestimmungsloser Begriff]” (idem: 150) ou “uma palavra sem pensamento [ein gedankenloses Wort]” (idem: 152), Stirner procura reapropriar-se da linguagem, onde foram depositados, como verdades, os pensamentos dos homens (2004: 272), para partilhar o júbilo egoísta com outros, para o tornar “crítico” em vez de “irresponsável”, sem fixar, contudo, o seu conteúdo. Stirner pretende assim dar a outros a possibilidade de reinvestirem de sentido esta palavra, com valor meramente referencial⁴⁹, através da auto-determinação.

Este lugar que Stirner pretende refundar, “o nada criador” (idem: 10), subjaz a linguagem, o conceito e a racionalidade, pelo que tem de ser abordado ambigualmente, sob o risco de deixar-se capturar e fixar num ideal.⁵⁰ Parece-me haver, assim, uma tentativa prudente e astuta de não suscitar no leitor reconhecimento e compaixão, mas de o interpelar violentamente, com comentários excessivos, irónicos e mordazes, deslocando-o e envolvendo-o ao mesmo tempo, através de uma trama repetitiva, ambígua e fértil, numa espécie de encantamento. Nesse sentido, Stirner diria, mais tarde, que poderia ter escrito contra o inumano do mesmo modo que escreveu contra o humano, mas receava ser “compreendido equivocadamente de forma sentimental” (1986: 172). Uma vez que o sagrado emana de um desejo íntimo dos homens, que exerce domínio sobre a sua interioridade, Stirner sabe que tem de ir mais fundo ainda para o poder abalar, que tem de provocar uma reacção visceral. À semelhança de Jesus Cristo, também Stirner apela aos homens que renunciem ao amor que lhes é familiar, dirigido ao que lhes é idêntico, pois acredita que somente pela transformação de si mesmos, dos desejos e das crenças que estruturam a sua identidade, podem dissolver os grilhões do

⁴⁹ “Stirner nomeia o único e diz ao mesmo tempo que «nomes não o nomeiam». Ele pronuncia um nome ao nomear o único, e acrescenta que o único é apenas um nome. Por isso, ele pensa algo diferente do que diz, tal como, por exemplo, quando alguém te chama Ludwig, não está a pensar num Ludwig genérico, mas em ti, para quem não tem uma palavra” (1986: 149).

⁵⁰ A duplicidade é explícita: “O que Stirner diz é uma palavra, um pensamento, um conceito; o que ele significa não é nenhuma palavra, nenhum pensamento, nenhum conceito. O que ele diz não é o que significa, e o que significa é indizível” (1986: 149).

sagrado e libertar-se. Stirner não pode senão formular um apelo, em vez de um comando ou uma norma, para evitar conceder-lhes outro ideal que os tire e console, para abrir assim terreno para o júbilo e para o amor egoísta, sem intermediação de uma autoridade universal.

Passagem

Referindo-se ao sacerdote, Feuerbach afirma que “[o] verdadeiro Deus de qualquer religião é o chamado Mediador, porque somente ele é o objecto imediato da religião” (1989: 74). Com a corrosão da autoridade eclesiástica, na sequência da Reforma Protestante e da Revolução Francesa, o Estado surge como o herdeiro do “poder de vida e de morte” (Stirner, 2004: 249) que durante séculos fora exercido pela Igreja Católica. A brutalidade arbitrária deste poder permanece latente no conceito de soberania política enquanto uma ameaça que apenas se efectiva em casos extremos e que tende, por isso, a passar despercebida no Estado de Direito, devido à despersonalização e à auto-limitação do poder público. Stirner argumenta, contudo, que, em vez de o refrear, a prevalência da lei, em virtude do estatuto universal de que se arroga, autoriza o aprofundamento do domínio deste poder sobre o indivíduo e, por conseguinte, a mais implacável renúncia do poder individual. Enquanto mediador do bem comum, o Estado segrega os homens das comunidades naturais e regula as relações que estabelecem entre si (directamente pela lei, indirectamente pelo mercado) e da relação de um homem consigo mesmo (pela educação, cultura e moral), de maneira a condicionar a liberdade individual pela conformação à ordem normativa e, assim, a amarrar e deslegitimar os (potenciais) opositores a esta ordem. O poder soberano é realmente impessoal, no sentido em que se furta ao controlo de um indivíduo ou conjunto de indivíduos, mas impõe-se, por isso, como uma força necessária, absoluta, que ameaça esmagar a vontade pessoal. A resistência por parte do egoísta a que o seu próprio interesse seja representado pelo interesse geral e a que se engendre, desse modo, a sua reconciliação com o Estado assenta sobre a rejeição lapidar do universal como particular, com origem na indeterminação criativa do eu. As dinâmicas que, na teoria de Hegel, concedem ao Estado organicidade, pela adequação da realidade e do homem empírico a uma ideia de razão universal, aparecem a Stirner como estranhas e hostis.

O eu, a posição irreduzível de onde parte, é a força motriz do egoísmo, como movimento de dessacralização de todo o universal, até daquele que em si reside e que

lhe concede identidade. Procurei demonstrar, ao longo deste capítulo, como Stirner se apropria das ideias de Hegel e de Feuerbach para as virar contra si mesmas e com elas alimentar o seu egoísmo. A vida de que Stirner, por via do egoísmo, pretende usufruir apenas pode ser aludida furtivamente, na margem de todo o pensamento, por um nome vazio, por “uma expressão que deixa de o ser, que cai no silêncio, que é muda” (1986: 154). Daqui resulta, porém, um problema que espero elucidar no Capítulo 2, da tensão entre o egoísmo enquanto júbilo perante o qual as palavras sucumbem, irremediavelmente exclusivo, irresponsável e irresponsivo, e o egoísmo enquanto “crítica egoísta” (idem: 171), conciliado com o espírito, ainda que não necessariamente com as suas instituições, como um caminho que Stirner procura arduamente trilhar, embora saiba ser armadilhado e inconcluso, e que leva, por via da crítica e da reflexão, ao júbilo, mas que se arrisca assim, dentro dos limites do espírito, a ser abusado, petrificado num ideal tirano.

Stirner sugere que o reconhecimento recíproco, que permite, na inauguração da modernidade, a abolição da relação dissimétrica de poder entre senhor e servo, exige a conformação de ambos a um universal predeterminado, enganador, que encobre a persistência da exploração material e fomenta a internalização do domínio que pretende abolir. Se levarmos esta perspectiva ao extremo, como Stirner a leva, chegamos então à suspeita de que a reconciliação do indivíduo consigo mesmo e com o outro é permanentemente diferida ou, quando muito, fugaz e frágil, sempre na iminência da desintegração face à voragem auto-destrutiva do egoísta e à tensão persistente entre dominação e resistência que atravessa as relações intersubjectivas.

Capítulo 2 – Crítica da revolta egoísta

Hegel procura fundamentar, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, uma alternativa à concepção mecanicista do Estado resultante das teorias contratualistas. Na sua perspectiva, quando fundado no acordo para abdicar de parte do poder pessoal em favor do poder público, o Estado surge como uma força extrínseca e opressiva, que restringe a liberdade do indivíduo, enquanto numa ordem racional os dois se constituem e reforçam mutuamente. A primazia do livre arbítrio, de uma concepção meramente formal de bem, justiça ou liberdade, cujo conteúdo é definido de forma contingente, justifica-se, de acordo com Hegel, apenas num tempo de crise, de desencontro entre o sujeito e as condições objectivas em que vive: “Apenas em eras em que o mundo actual é uma existência oca, sem vida, abalada, é permitido ao indivíduo fugir da actualidade e procurar refúgio na sua vida interior. Sócrates apareceu no momento em que a democracia ateniense caía em ruína. Ele evaporou o mundo existente e retirou-se em si mesmo na busca da justiça e do bem” (Hegel, 2017: 166-167, adição a §138). Esta retirada em si é, em última instância, ilusória, uma vez que a pertença à comunidade política e a obediência às suas normas dá-se independentemente da vontade pessoal, pelo que não pode ser por ela desfeita. Se o interesse particular fosse a base do Estado, então o Estado não poderia legitimamente prevalecer sobre ele no caso de uma divergência, revelando-se, portanto, ou como um aparato de violência ou como supérfluo.

Ao recusar ao Estado a qualidade orgânica de que Hegel o reveste (v. Capítulo 1, p. 26), não está em causa para Stirner a defesa de um ideal formal de liberdade, que Stirner, como Hegel, considera incipiente e ilusória, dado que os limites desta liberdade são sempre estabelecidos por poderes extrínsecos, pela norma jurídica e pelas condições materiais, deixando o indivíduo à mercê da autoridade que a concede e organiza: “Aquele que é libertado é apenas um escravo liberto, um *libertinus*, um cão que arrasta consigo um pedaço da corrente” (Stirner, 2004: 136). Stirner introduz a ideia de singularidade [*Eigenheit*]⁵¹ precisamente em alternativa a um conceito de liberdade que se cumpre na privação, no “livrar-se de...” (idem: 128), sugerindo que o egoísmo não pode ser entendido simplesmente como um gesto negativo, de recusa do mundo, mas que é, pelo contrário, indissociável do poder: “Eu sou livre de tudo aquilo de que me

⁵¹ Sobre a tradução, v. Capítulo 1, p. 37, nota 40.

desembaracei, e proprietário daquilo que tenho em meu *poder*, ou de que sou *senhor*. *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” (idem: 128-129).

Poderemos talvez conceber a singularidade como uma reinterpretação do conceito hegeliano de liberdade enquanto auto-determinação auto-consciente, que se baseia, todavia, não na identificação entre oprimido e opressor em conformidade com um ideal que subsume o antagonismo entre ambos (v. Capítulo 1, p. 17), mas na destruição da identidade, da harmonia e do consenso que encobrem e previnem o conflito e a mudança. Urge compreender o sentido e as consequências desta posição, que parecem estender-se desde a impotência até à apologia da barbárie e da guerra. Pretendo, sobretudo, expor como problemática a asserção de Stirner de que “[a] revolta tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária” (idem: 248), através da discussão da relação do egoísta com os outros, no quadro da eventual pertença de Stirner à tradição anarquista (secção 1). Desta discussão, espero que se torne mais nítida a feição ética da revolta egoísta, e que assim me seja lícito fixar um horizonte comum a partir do qual se possa elucidar a divergência entre Stirner e o jovem Marx de *A Ideologia Alemã*, com intuito de reflectir sobre os nexos entre revolta e revolução, entre libertação pessoal e libertação colectiva (secção 2). Por fim, quero abordar a questão de se subsiste em *O Único* um princípio normativo mínimo que justifique a resistência à ordem normativa do Estado. Para tal, procuro expor as diferentes respostas que Feuerbach, Marx e Stirner dão ao problema hegeliano da “consciência infeliz”, da alienação da própria essência, e as dificuldades que a reinterpretação do problema feita por Stirner acarreta no que concerne o sujeito e as práticas de resistência (secção 3).

1) O único e os restantes – Stirner, um anarquista inconveniente?

Em 1840, com a célebre obra *O que é a propriedade?*, Proudhon elabora a primeira defesa teórica explícita e consistente da “anarquia”, como uma forma de governo caracterizada pela “ausência de mestre, de soberano” (1977: 239), procurando revitalizar a palavra que continua até aos nossos dias a ser conotada com a desordem. Embora o “renascimento de Stirner” na viragem para o século XX se tenha dado sobretudo no quadro do anarquismo (v. Introdução, p. 10), o primeiro encontro de Stirner com um anarquista, Proudhon, tem lugar pela sua própria mão em *O Único e a*

sua Propriedade e é marcado predominantemente pela discórdia. Proudhon figura no texto entre os “possessos”, como um dos “homens morais” que se insurge contra o “inumano”: “A devoção tem sofrido no último século tantos golpes, tem tido de suportar tantas acusações de «inumanidade» para a sua essência sobre-humana, que já não sentimos vontade de nos insurgirmos contra ela. E, no entanto, aqueles que descem à arena têm sido quase só homens morais que vêm combater o ser supremo em nome de um... outro ser supremo. Assim, Proudhon diz sem reboço: «O homem está destinado a viver sem religião, mas *la loi morale* é eterna e absoluta. Quem é que hoje ousaria atacar a moral?»” (Stirner, 2004: 44-45.)

O anarquismo de Proudhon aparece adiante amalgamado com o socialismo e o comunismo sob a designação genérica de “liberalismo social”, por assentar, na perspectiva de Stirner, sobre uma entidade suprapessoal, a “sociedade”, o “povo” ou a “humanidade”, que depende sempre de um mediador e guardião. Para suplantar a exploração do trabalho que tem lugar no regime liberal, Proudhon propõe que a sociedade seja organizada de acordo com a equivalência entre o valor do produto e os esforços do trabalhador para o produzir (Proudhon 1977: 204).⁵² Na sequência deste princípio, Proudhon distingue entre dois tipos de propriedade (privada): a posse sobre o produto do próprio trabalho, sobre a terra e os instrumentos indispensáveis para trabalhar e viver, que é uma forma de propriedade legítima; e a propriedade sobre os meios de produção, sobre o capital, que faz parte da herança material e técnica de sucessivas gerações e, por isso, não pode ser legitimamente apropriado por um indivíduo ou grupo de indivíduos, constituindo sempre um “roubo” infligido a toda a sociedade (idem: 128-129). Stirner realça que o discurso de Proudhon pressupõe a sociedade como uma “pessoa moral”, como uma entidade autónoma, que se reclama “proprietária original e única dona por direito imprescritível” (2004: 197). Uma vez que a sociedade carece de corpo próprio, só adquire expressão objectiva através de instituições ou agentes sociais com capacidade para estabelecer o direito natural, vigiar o seu cumprimento e punir a transgressão. A autoridade destas instituições ou agentes é exercida, não em nome próprio, mas do interesse geral, muito embora este interesse resulte da preponderância do interesse do mais forte sobre o mais fraco: “Se falardes do povo tereis de falar do príncipe, pois o povo, se quiser ser sujeito e fazer história, tem de

⁵² Stirner alude a esta teoria nestes termos: “O valor é determinado por *aquilo que se faz*, ou seja, por aquilo que para nós tem algum valor, os *trabalhos que fazemos uns para os outros*, os *trabalhos úteis ao bem comum*” (2004: 98). É claro como Stirner interpreta a teoria nos termos hegelianos do reconhecimento recíproco e alerta, por conseguinte, para a necessidade de um mediador universal.

ter, como tudo o que age, uma *cabeça*, o seu «cabecilha». [...] As abelhas, como os povos, não têm vontade, ambos são guiados pelo *instinto* da rainha” (idem: 182).⁵³

Se neste primeiro encontro com o anarquismo Stirner vê nele um combate contra o egoísmo (idem: 198), um aprofundamento do processo de pauperização, que principia com o liberalismo e que degrada os homens à condição de miseráveis, *Lumpen* (idem: 97), por que vias viria a ser considerado “um dos seus [i.e. do anarquismo] pensadores mais originais e criativos” (Marshall, 2008: 220)? As principais ligações históricas são fabricadas a partir de finais do século XIX, quando as ideias de Stirner se disseminam pelos meios radicais intelectuais e artísticos na Europa e nos EUA, com particular influência sobre proponentes do anarquismo individualista americano, como Benjamin Tucker (1854-1939), James L. Walker (1845-1904) e Steven T. Byington (1869-1957). Em 1903, Tucker publica a primeira tradução de *O Único* em inglês, realizada por Byington, com a seguinte declaração: “Tenho estado comprometido há mais de trinta anos com a propaganda do anarquismo e já alcancei algumas coisas de que me orgulho; mas sinto que não fiz nada pela causa cujo valor se compare à publicação deste brilhante documento” (cit. Welsh, 2010: 120). Adiante veremos como a admiração professada por Tucker não previne a distorção das ideias de Stirner, em virtude da tentativa de as conciliar com uma forte tendência no trabalho de Lysander Spooner e outros abolicionistas de fundamentar a defesa da liberdade no direito natural (v. infra pp. 55-56).

Nas vanguardas artísticas, as ideias de Stirner ecoaram entre vários artistas, como James Joyce (1882-1941), Wyndham Lewis (1882-1957), Ezra Pound (1885-1972), Samuel Beckett (1906-1989) ou Álvaro Lapa⁵⁴ (1939-2006), que acharam nelas o fundamento para uma luta, através de procedimentos estéticos, contra conceitos absolutos, convenções sociais, géneros artísticos e as hierarquias que sobre eles assentam (Miranda, 2004: 321). Dois encontros terão sido especialmente fortuitos. O primeiro deles ocorre no Verão de 1912, quando Duchamp parte de Paris para Munique, pouco depois de a exibição do seu *Nu descendo as escadas* no Salon des Indépendants ter sido recusada pelos cubistas, a quem estava associado, por considerarem não estar em linha com as convenções do grupo – um evento que ditou o afastamento de

⁵³ Para uma exposição sucinta da crítica de Stirner a Proudhon, v. Maurice Schumann in Ferreira, 2013: 57-69.

⁵⁴ O nome de Álvaro Lapa não é mencionado por José Bragança de Miranda no posfácio a *O Único*. Para uma apreciação da influência de Stirner na obra do artista, que o nomeia como um dos seus escritores electivos (Rodrigues, 2006: 8), v. António Rodrigues, 2006: 44-55.

Duchamp não só em relação ao cubismo, como a qualquer outra escola artística (Cabanne, 1987: 17). A viagem a Munique, marcada pelo estudo aprofundado de *O Único e a sua Propriedade*, trouxe-lhe, conforme descreve no final da sua vida, a “libertação completa” (cit. Antliff, 2007: 54). Allan Antliff defende que a eventual discussão de *O Único* com Francis Picabia, companheiro de Duchamp, poderá ter sido decisiva para a ruptura de Picabia com o cubismo em Outono do mesmo ano, justificada com a consideração de que não cabe ao artista “espelhar o mundo exterior”, mas “tornar reais, por meios plásticos, estados mentais internos” (cit. idem: 52). O segundo destes encontros ocorre na Rússia pós-revolucionária, em Abril de 1919, com a exposição da série *Preto sobre Preto* de Rodchenko e o respectivo manifesto “Sistema de Rodchenko”, onde Stirner é explicitamente citado. Esta série surge em resposta à série *Branco sobre Branco* de Malevich e a todo o movimento suprematista, que Rodchenko repudia como a “celebração da evolução de uma abstracção mistificada, a humanidade” (idem: 87).

Enquanto José Bragança de Miranda entende que o Stirner resultante da interpretação feita pelas vanguardas artísticas foi “muito mais radical” ainda que “muito menos conhecido” do que aquele construído por Mackay e pelo anarquismo individualista norte-americano (2004: 299), R. W. K. Paterson desvaloriza o fascínio exercido por Stirner sobre autores como Valéry, Pissarros ou Mallarmé, por considerar que *O Único* “reflete, em vez de formar, o temperamento individualista do esteticismo de *fin de siècle*” (1971: 131), ou seja, que serviu mais para corroborar a atitude destes artistas do que para a transformar intelectual ou eticamente. Paterson argumenta, para além disso, que tal atitude, embora adversa à autoridade e à convenção, carece do conteúdo positivo necessário para lhe dar consistência política, reduzindo-se a pouco mais que mera extravagância.⁵⁵

Embora José Bragança de Miranda realce o aspecto radical da interpretação que as vanguardas artísticas fazem de Stirner, bem como a centralidade da discussão franca do crime e da violência em *O Único*, parece aligeirar as consequências das suas

⁵⁵ Sobre uma apreciação global das ligações históricas de Stirner ao anarquismo, v. R. W. K. Paterson, 1971: 126-144; Kathy E. Ferguson (2011); e também os estudos aprofundados sobre a influência de Stirner no pensamento de três autores anarquistas, Benjamin Tucker, James L. Walker e Dora Marsden, em John F. Welsh, 2010: 117-225.

Sobre a relação de Stirner com artistas, para além de Paterson e Ferguson, ver também José Bragança de Miranda, 2004: 327-328 e Francis M. Naumann (1996) a propósito de Duchamp; Allan Antliff, 2007: 49-71, 71-96, respectivamente sobre Picabia e sobre Kazimir Malevich e Aleksandr Rodchenko; e António Rodrigues (2006) sobre Álvaro Lapa.

afirmações, ao asseverar que “[o] Único só é possível na ordem da liberdade, no Estado de Direito” (2004: 303) ou ainda que “Stirner declara a guerra total, mas no quadro hobbesiano em que existe uma garantia jurídica da inviolabilidade da carne, radicalizando-a” (idem: 304). O autor deixa estas afirmações ambíguas, sem justificar se, com isto, está apenas a pôr em evidência que a auto-afirmação do único exige determinadas condições objectivas, firmadas por processos históricos que excedem a vida, a consciência e a vontade do único, embora esta auto-afirmação não seja uma consequência necessária desses processos e, por isso, passível de ser (inteiramente) prevista ou contida pelo quadro jurídico de onde emana. Ou se está em causa a tese mais forte (e discutível) de que a auto-afirmação do único não só pressupõe a existência de um quadro jurídico, de um Estado de Direito, como se processa sem conflito nem ruptura com ele.⁵⁶

Importa, portanto, reconsiderar a oposição do egoísta ao Estado. Ao sentido comum da expressão “crime”, enquanto violação da lei, Stirner acrescenta outros dois, segundo os quais o eu aparece perante o Estado como um criminoso *naturalmente*, por ser inevitavelmente finito, particular e contingente (v. Capítulo 1, pp. 23-24), e *reflexivamente*, a partir do momento em que reconhece a sua própria singularidade e se insurge contra as representações que a subsumem (v. Capítulo 1, pp. 35-36). Nas duas acepções, a autoridade do Estado é negada e o seu poder sobre o indivíduo é entendido como uma forma ilegítima de dominação. Ao adoptar uma definição mínima de anarquismo, como rejeição da legitimidade do Estado, David Leopold pode, portanto, situar *O Único* na tradição da teoria anarquista (Leopold, 2006: 185). Leopold classifica-o, adicionalmente, como um tipo de anarquismo *a priori*, uma vez que a rejeição incide sobre um aspecto essencial do Estado, isto é, um aspecto sem o qual o Estado deixaria de poder ser concebido como Estado, e que abarca, por isso, todas as suas formas possíveis (idem: 188-189); nesse sentido, escreve Stirner: “Todo o Estado é um regime despótico, quer o déspota seja um ou muitos, quer sejam todos os dominadores, cada um exercendo a sua acção despótica sobre os outros, como se pensa que acontece numa república. Isto acontece de facto quando uma lei, uma vez estabelecida na sequência da clara vontade de uma assembleia nacional, passa a ser uma

⁵⁶ Embora o posfácio, na íntegra, pareça tender para a primeira hipótese, Bragança de Miranda parece inclinar-se para a segunda quando diz que “[q]uase se poderia dizer que a constituição jurídica ganha vigor quando em confronto com as escolhas absolutas do «único»” (2004: 319).

lei para todo o indivíduo, que lhe *deve obediência* e perante a qual tem o *dever* de obediência” (2004: 156).

Uma vez que o Estado detém meios de promover a adequação imediata do indivíduo à lei, de promover a obediência como uma “segunda natureza” (v. Capítulo 1, pp. 25-26), a oposição imediata entre indivíduo e Estado parece depender sobretudo da perspectiva do criminoso “reflexivo”, do egoísta, que concebe toda a norma fixa como extrínseca, mesmo aquela que tem origem em si mesmo, no auto-sacrifício. Daqui sucede, porém, que, na oposição à norma, o criminoso ainda se deixa determinar por ela, e que apenas enquanto único, já não como criminoso ou inumano, exorbita a dicotomia que sobre ela se funda. Nesse caso, é possível argumentar que o anarquismo, enquanto negação da legitimidade do Estado, constitui um momento (necessário? prático ou meramente mental?) da negatividade inerente à afirmação de si como única fonte legítima de valor. Porém, isto significa simplesmente que o egoísta não reconhece ao Estado uma legitimidade intrínseca e necessária, que a legitimidade de que o Estado se reveste deriva do próprio indivíduo e é, por conseguinte, passível de ser por si negada. Stirner parece deixar em aberto uma resolução deste tipo, com a eventual compreensão de que é do interesse do único a existência do Estado como garante da ordem de onde irrompe.⁵⁷

Deveremos entender as afirmações “Todo o Estado é um regime despótico” (idem: 156) ou “Estado e pauperismo são uma e a mesma coisa” (idem: 201) como uma mera farsa? Ao expor o “organismo” do Estado como “máquina”, o “corpo” da sociedade como um “espectro”, o altruísmo como “egoísmo involuntário”, Stirner não pretende apenas desfazer uma ilusão, mas reclamar o poder de que foi privado, depositado em instituições que governam em seu próprio nome. Nesse sentido, Stirner põe claramente de parte uma conciliação com o Estado por via do contrato, da troca de parte do seu poder por segurança ou mesmo por liberdade, porque só a “auto-

⁵⁷ Por exemplo: “Estou eu então a recusar tudo aquilo que o liberalismo conquistou com todo o seu esforço? Longe de mim querer que alguma coisa conquistada se perca de novo! Eu apenas volto a olhar para mim próprio, depois de o liberalismo ter libertado «o homem», para me dizer francamente: Aquilo que o homem parece ter conquistado foi, de facto, uma conquista só para mim.” (2004: 117)

Esta sugestão parece ser reforçada no artigo “Os Críticos de Stirner”, quando Stirner diz que o egoísmo não exclui qualquer interesse, que exclui somente o “desinteressante” ou o “interesse absoluto”, ou seja, o interesse independente do interessado, o que significa que pode ser conciliado com qualquer ideal ou causa (1986: 162-163, 182). Um pouco adiante, Stirner diz também que a “associação de egoístas” já existe na relação entre crianças que brincam, entre amigos ou entre amantes (1986: 204), ou seja, que o egoísmo pode florescer na vida quotidiana sem implicar uma incompatibilidade com a soberania política. Nesse sentido, seria plausível que a oposição do egoísta ao Estado fosse entendida como uma espécie de simulacro, facilmente desfeito pelo interesse que o egoísta tem na sua conservação.

libertação”, “a liberdade que eu for capaz de obter pela minha singularidade própria” (Stirner, 2004: 136), a liberdade não mediada por uma autoridade com poder para a negar, firma a sua independência. Mesmo que o egoísta “se sirva do Estado” (idem: 144), que beneficie da sua existência, que não busque activamente a sua abolição e que possa mesmo negociar com ele, a relação entre eles é sempre marcada pela inimizade: “Seria leviano afirmar que não há poder acima do meu. Mas a posição que eu me atribuo em relação a ele é que é totalmente diferente da da época da religião: eu serei o *inimigo* de todo o poder superior enquanto a religião ensina que devemos fazer dele nosso amigo e ser humildes perante ele” (idem: 148).

Bragança de Miranda argumenta que “[a] ideia de um «indivíduo» em luta contra o «sistema» é muito pouco stirneriana” (2004: 322), enquanto R. W. K. Paterson insiste que “o papel de Stirner entre os anarquistas sempre foi mais decorativo do que real” (1971: 132).⁵⁸ Apesar de Stirner se distanciar da revolução, enquanto luta organizada contra o *status quo*, que tem por objectivo “criar novas *instituições*” (2004:

⁵⁸ Paterson defende que Stirner repudia abertamente as ideias de Proudhon, e que, quando se observa a actividade política e intelectual dos autores clássicos do anarquismo, de Proudhon, Bakunin, Kropotkin ou Tolstói, não há indícios significativos de as suas ideias terem tido um impacto significativo sobre eles. A ligação mais plausível, na perspectiva de Paterson, seria a Bakunin, com ligações históricas e filosóficas ao hegelianismo de esquerda, sobre quem Engels diz expressamente que Stirner terá exercido influência (v. Introdução, p. 10, nota 13). A reinterpretação que Bakunin faz da dialéctica hegeliana enquanto “dialéctica negativa”, com a exacerbação da negatividade e do conflito, dos quais resulta, já não a *Aufhebung*, a superação que conserva os elementos conflitantes, mas a mútua aniquilação dos termos em contradição, aproxima-se claramente da posição de Stirner em *O Único e a sua Propriedade*, onde, como comentaria Marx em *A Ideologia Alemã*, o único emerge enquanto “negatividade absoluta”, enquanto “unidade negativa” que resulta da rejeição quer do realismo (infância, antiguidade, “primeira era caucásica”, catolicismo”, etc.), quer do idealismo (juventude, modernidade, “segunda era caucásica”, protestantismo, etc.) (Engels e Marx, 1998: 140). Para Paterson, a eventual influência de Stirner sobre Bakunin é contrariada pela forte preocupação de Bakunin com a emancipação popular e a justiça social, aparentemente ausente em *O Único* (Paterson, 1971: 128). Como procuro sustentar de seguida, esta “despreocupação” pode ser interpretada de modo mais convincente como meramente aparente, uma máscara que visa, na verdade, o cuidado perante o outro. Se aceitarmos o meu argumento, então revela-se uma afinidade profunda entre Bakunin e Stirner.

Saul Newman aponta (não sem uma certa simplificação do pensamento de Bakunin – v. Alexandre Rendeiro, 2014: 20-24) para a existência de uma divergência mais interessante entre os dois autores: enquanto a “dialéctica negativa” de Bakunin tende, em virtude do enfoque na contradição, para uma lógica quase maniqueísta, de oposição imediata entre o humano e o poder público (Newman, 2007: 28), Stirner entende que os elementos em conflito não se contradizem apenas, mas também se constituem mutuamente (v. infra pp. 75-77). Nesse sentido, como procuro argumentar, Stirner defende ou, pelo menos, viabiliza a luta trágica, a oposição radical entre indivíduo e Estado, mas com uma certa ironia, expondo-a simultaneamente como cómica (v. Capítulo 3, pp. 97-100). Nesse sentido, poderíamos argumentar que existe, de facto, um distanciamento em relação ao compromisso político assumido por Bakunin.

Paterson argumenta também que a tentativa de atenuar as divergências entre o egoísmo de Stirner e o pensamento anarquista tradicional através do enquadramento numa corrente anarquista alternativa, o anarquismo individualista, é pouco persuasiva, porque implica um afastamento decisivo das ideias de Stirner (Paterson, 1971: 129-130). Este segundo argumento parece-me mais preciso, conforme exponho adiante, pp. 55-56.

248), não deixa de insistir na existência de antagonismo entre indivíduo e Estado, de apelar à sublevação dos trabalhadores contra a expropriação de que nele são alvo (idem: 96) e mesmo de defender que, através da revolta, “o *status quo* entra por si próprio em derrocada” (idem: 248). No cerne da afirmação de Paterson, contra a integração de Stirner na tradição anarquista, está a consideração de que o egoísta não nutre qualquer interesse pela libertação dos outros, aparentemente corroborada pela ideia, expressa por Bragança de Miranda, de que Stirner repudia a luta organizada e comprometida contra o sistema político. Gostaria de expor como este (aparente) repúdio pode ser interpretado de maneira mais consistente pelo *interesse* na libertação dos outros do que pelo *desinteresse* apontado por Paterson.

Seguindo a advertência feita por Stirner contra interpretações estreitas do egoísmo, de que “existe um pesado «portanto», uma implicação poderosa no livro de Stirner, que tem frequentemente de ser lida nas entrelinhas” (1986: 220), da qual Stirner apenas pode falar negativamente, por recurso à ironia e à duplicidade, parece-me que devemos ter a cautela de não aceitar afirmações como “Eu não pretendo reconhecer ou respeitar nada em ti, nem o proprietário, nem o miserável, nem sequer o homem, quero apenas *fazer uso* de ti” (Stirner, 2004: 113) pelo seu valor facial. Ao declarar repetidamente que o outro é para si um objecto que usa a seu bel-prazer, Stirner denuncia-se a si mesmo, põe o leitor de sobreaviso contra eventuais abusos, previne que o leitor se identifique consigo e assim adira irreflectidamente às suas palavras. Tudo isto indicia, não uma vontade de dominação, mas o exercício contido e consciencioso de poder. Stirner diz assim: “Os povos que se deixam dominar em situação de minoridade não têm direito à maioria; se deixassem a situação de minoridade, então teriam direito à maioria. Isto significa simplesmente: se tens o *poder*, tens o *direito*” (idem: 151). Paterson encontra nesta frase uma apologia inequívoca da lei do mais forte, quando pode ser interpretada no sentido inverso, como uma forma de deslegitimação do direito enquanto expressão arbitrária de poder e de responsabilização dos despossuídos pela sua própria libertação, para que não permaneçam na dependência de um poder superior enquanto garante de liberdade.

Parece-me que o retrato predatório que Paterson retira de *O Único* assenta sobre uma concepção dúbia de Stirner como expoente de um “nihilismo total”, quando Stirner não diz “nada tem valor”, mas apenas “nada tem valor intrínseco” ou “todo o valor depende de mim”. Esta distinção, aparentemente insignificante, deixa em aberto a

possibilidade de o egoísta valorizar o outro, de se interessar por ele, de comprometer o seu bem-estar imediato em favor dele por retirar prazer do seu prazer. Enquanto lugar essencialmente vazio, o único apenas se constitui na relação com o que lhe é exterior, na face do outro, de quem se aproxima sem a mediação de um universal absoluto, e que está, portanto, disposto a reconhecer também como único: “Mas quando eu te dou o meu afecto, porque te amo, porque o meu coração encontra em ti alimento, e o meu desejo satisfação, isso não acontece em nome de nenhum ser superior cujo corpo santificado tu sejas, nem por eu descobrir em ti um fantasma, um espírito que se manifesta, mas tão-somente por prazer egoísta: aquilo a que eu dou valor és tu próprio com o *teu* modo de ser, porque o teu ser não é um ser superior, não é superior a ti, nem mais universal, é apenas como tu próprio, porque tu és esse ser” (idem: 41). Se o retrato desenhado por Paterson tem (algum) fundamento em certos momentos do livro, como aqueles citados no parágrafo anterior, fraqueja na evidência deste e de muitos outros, onde Stirner manifesta explicitamente empatia ou incentiva os outros à auto-libertação. Paterson reconhece a inconsistência da sua interpretação, mas escolhe atribuí-la antes a uma inconsistência no pensamento de Stirner: “Estas exortações [a que também outros ajam como egoístas] são inconsistentes com o conceito de egoísmo total de Stirner, não porque sejam directivas morais (porque não são), mas porque elas claramente privam o Único de uma vantagem da qual poderia ter lucrado, nomeadamente a vantagem crucial obtida pelo homem que não está limitado por considerações morais nas suas negociações com homens que estão” (1971: 266).

Benjamin Tucker enfatiza a reciprocidade entre egoístas, pela articulação entre a defesa radical da autonomia individual, de quem não aceita outra norma senão aquela que impõe a si mesmo, ao princípio de “liberdade igual”, “equal liberty”, de acordo com o qual todos os indivíduos têm o direito à mesma medida de liberdade individual, pelo que não é lícito a um indivíduo ou a um grupo tentar dominar os restantes (Welsh, 2010: 121). O correlato deste princípio na organização material da sociedade é a equivalência entre o preço do produto e o trabalho nele despendido, conforme é também proposto por Proudhon (v. supra p. 48). Tucker insiste que a liberdade igual não deriva do direito natural, que Tucker rejeita, na sequência de Stirner, como ilusório, mas de uma convenção social estabelecida entre indivíduos que se associam voluntariamente. Contudo, ao contrário do que sucede com outras convenções sociais, Tucker admite que a associação possa legitimamente forçar os seus membros a cumprir esta norma (idem:

129). Isto suscita os mesmos problemas que o jusnaturalismo de Proudhon: quem julga o valor de interpretações antagónicas deste princípio, resolvendo eventuais conflitos? Quem garante a sua obrigatoriedade, arrogando-se de meios de vigilância e coerção?⁵⁹

Tucker desenvolve o seu modelo social a partir das alusões de Stirner a uma “associação de egoístas”, “Verein von Egoisten”, descrita em *O Único* como uma sociedade em estado nascente, com origem na convergência de interesses dos indivíduos que a compõem, mas que, ao contrário da sociedade, não fixa essas relações através de mecanismos de compulsão. A associação resulta, portanto, de um “unir-se sem cessar” (2004: 241), com a salvaguarda de que, assim que este processo de unir cessa, se desfaz a associação. A respeito de Proudhon, escreve Stirner: “Proudhon poderia ter poupado muito da sua retórica patética se tivesse dito: há certas coisas que só pertencem a alguns e que nós, os outros, agora pretendemos reclamar, ou a que queremos dar caça. Apropriemo-nos delas, porque só assim elas serão nossa propriedade; também a propriedade que agora nos é negada foi parar às mãos dos seus proprietários, porque eles se apoderaram dela. E ela será muito mais útil se estiver nas mãos de *todos nós* do que se forem apenas alguns poucos a desfrutar dela. Associemo-nos então para levar a cabo este roubo (*vol*)” (idem: 197). Tucker compreende que a crítica de Stirner a Proudhon incide mais sobre o discurso de legitimação do anarquismo, ancorado no jusnaturalismo, do que sobre o projecto de associação livre entre indivíduos, de uma sociedade fundada na cooperação voluntária. Porém, ao introduzir o conceito de “liberdade igual” e, com ele, furtivamente, a necessidade de um agente social que garanta a eficácia deste conceito, Tucker põe em causa o egoísmo enquanto base suficientemente sólida de reciprocidade e equidade entre indivíduos.

Como David Leopold argumenta, a “associação de egoístas”, enquanto modelo de organização social alternativo ao Estado, é extremamente débil, uma vez que a cooperação tende a assentar sobre a coerção ou sobre a confiança, e Stirner simultaneamente recusa a primeira e acaba por erodir as bases da segunda, ao disputar as identidades, os valores e as normas colectivas que garantem a previsibilidade do comportamento (Leopold, 2006: 198). A questão que se impôs aos jovens hegelianos e,

⁵⁹ O conceito de “equal liberty” de Tucker, ainda que vise assegurar a reciprocidade de poder entre indivíduos, parece ser regido por uma lógica imunitária, por uma concepção privativa de liberdade, enquanto ausência de constrangimento ou restrição, um “desembaraçar-se de...”, que se consuma na protecção dos indivíduos em relação uns aos outros. Como já sugeri anteriormente (v. Capítulo 1, p. 37; supra, p. 46), Stirner conhece a pobreza desta liberdade e parece ter em vista, com o seu conceito de “singularidade” (Eigenheit), algo diferente.

de um modo geral, à teoria política moderna, de como garantir a coesão de sociedades complexas e atomizadas, é desvalorizada por Stirner como movida pelo mesmo desejo que valida a violência e a repressão; por isso, à pergunta “Como podereis vós viver verdadeiramente em sociedade enquanto existir entre vós uma forma que seja de exclusivismo?”, Stirner limita-se a dar uma resposta evasiva: “Como podereis vós ser verdadeiramente únicos enquanto existir entre vós um laço social que seja?” (2004: 110.) O ponto que gostaria de frisar é que Stirner não poderia dar outra resposta a esta pergunta sem comprometer a sua defesa da singularidade própria do indivíduo, pois cabe a cada um, no conflito ou na associação com outros, determinar as regras que governam as suas acções, sem que estas lhes possam ser prescritas de antemão – “Para saber o que fará um escravo depois de ter quebrado as cadeias, teremos... de esperar” (idem: 205).

Para elucidar os problemas que esta posição suscita, vejamos os contornos da discussão que teve lugar em 1913-1914 entre Benjamin Tucker e Steven T. Byington, respectivamente editor e tradutor da primeira edição em inglês de *O Único* (v. supra p. 49), e Dora Marsden, editora do jornal londrino *The New Freewoman* (entretanto rebaptizado, em homenagem à obra de Stirner, *The Egoist*), a quem John F. Welsh se refere como “indiscutivelmente a mais contundente «Stirneriana» entre os escritores e activistas que foram influenciados por Max Stirner” (2010: 219).⁶⁰ Welsh argumenta que Stirner tem uma influência profunda na visão crítica de Marsden sobre as sociedades modernas, em particular na sua concepção de que os valores culturais dominantes fixam padrões de interacção humana orientados para a defesa de identidades colectivas e homogéneas acima da autonomia e da singularidade do indivíduo. Marsden dá o exemplo de como a honestidade, que serve de norma de conduta tanto a ricos como a pobres, priva os pobres dos meios para satisfazer os seus próprios interesses e serve, por isso, a conservação do *status quo* (idem: 199). Para Marsden, as duas tendências

⁶⁰ As mudanças de título do jornal – “The Freewoman – A Weekly Feminist Review” (Novembro 1911- Outubro 1912), “The New Freewoman – An Individualist Review” (Junho 1913 –Dezembro 1913) e, por fim, “The Egoist – An Individualist Review” (Janeiro 1914 - Dezembro 1919) – testemunham a transição de Marsden do feminismo e do anarquismo para o egoísmo e o “arquismo” (v. infra p. 58). O jornal reunia contribuições muito diversas, provenientes de feministas, socialistas, anarquistas, defensores do amor livre e da libertação sexual, poetas e espiritualistas. No artigo de abertura de *The New Freewoman*, intitulado “Bondwomen”, Dora Marsden imprime no jornal uma tendência marcadamente egoísta, em virtude do qual lhe é atribuída a alcunha de “Max Stirner do feminismo”. Não obstante, o jornal era dedicado sobretudo à divulgação de literatura modernista de expressão inglesa, tendo publicado os primeiros trabalhos de Ezra Pound, T. S. Eliot, D. H. Lawrence, Wyndham Lewis, Herbert Read, assim como o livro *Portrait of the Artist as a Young Man* de James Joyce (Welsh, 2010: 191-192). Sobre a discussão entre Marsden e Tucker e as afinidades entre o pensamento de Marsden e o de Stirner, v. Welsh, 2010: 191-225.

prevalentes das ideologias modernas são a imposição ao indivíduo de limites sociais que promovem a solidariedade dentro de um grupo e punem a transgressão, algo a que chama “embargoism”, e a expropriação do poder e da propriedade individuais, a que chama, na senda de Stirner, “ragamuffinism” (idem: 198).

Marsden acusa o anarquismo de Tucker e de Byington de ser um “credo”, um “clerico-libertarismo”, que condena moralmente a existência de poder e de dominação como uma afronta aos direitos naturais dos seres humanos. Segundo Marsden, em Tucker, como em Proudhon, a liberdade consiste num mero dispositivo retórico que mascara a estrutura subjacente de interesses individuais conflitantes e que é, por isso, incapaz de reclamar o poder necessário para resistir à materialidade da lei, ao aparato de violência do Estado (idem: 212). Recuperando a acusação que Tucker lhe faz antes de cessar colaboração no *The Egoist*, de que Marsden é “egoísta” e “arquista”, Marsden contrapõe o “arquismo”, que acredita ser um impulso biológico dos homens para afirmar a sua própria vontade, que gera inevitavelmente conflito e agressividade, ao “anarquismo”, que apela à moral como uma forma de controlo social e de auto-renúncia, tendo em vista a abolição dos antagonismos suscitados pela interacção entre interesses particulares diversos. Contra o anarquismo, Marsden argumenta, por um lado, que, no recurso a exortações morais, tende a contradizer os seus próprios propósitos, visto que a moralidade previne a auto-afirmação e a auto-libertação dos mais fracos, e, por isso, reforça a posição dos mais fortes. Por outro lado, Marsden repudia o desejo de abolição do Estado como um “labor negativo, infrutífero, interminável” (cit. em Welsh, 2010: 218), como outro ideal sagrado, que é sucessivamente frustrado pelo “arquismo” inerente aos indivíduos. Em consequência disto, Marsden abdica da ideia da liberdade como uma condição, um estado, para a descrever como uma actividade, um acto de libertação, irreversivelmente passageiro (idem: 201).

Dora Marsden radicaliza a descrição que Stirner faz do processo de internalização da autoridade (v. Capítulo 1, pp. 26-27), assim como a suspeita de que os discursos alternativos ao liberalismo – o comunismo, o socialismo e o anarquismo – tendem a engendrar formas de dominação mais implacáveis do que aquela que pretendem abolir, a ponto de expor como utópica a convicção de Stirner de que a revolta egoísta teria “na transformação do estado de coisas uma consequência necessária” (2004: 248), de que a generalização do egoísmo levaria à abolição do Estado, suplantado por associações livres, por estados em que os indivíduos se relacionassem

entre si de forma pacífica, recíproca e equitativa, sem a necessidade de instituições de representação nem de coerção. Marsden ignora consistentemente as alusões de Stirner às possibilidades de cooperação e reciprocidade entre egoístas, em favor de um modelo polémico das relações intersubjectivas: “Nós somos o alimento diário uns dos outros. Nós agarramos aquilo que conseguimos daquilo que queremos. Pode ser vedada a nossa entrada num «território», mas não por termos compunção em invadir. Onde caem as linhas limítrofes é decidido no momento, de acordo com a vontade, o capricho e o poder daqueles que são simultaneamente devorados e devoradores. A vida é banquete e conflito: nisso consiste o seu sabor. O grito por paz é a exaustão daqueles que são demasiado covardes para viver” (Marsden, cit. Welsh, 2010: 215).⁶¹

Julgo que a visão de Marsden, embora seja uma leitura mais consequente do egoísmo de Stirner do que aquela defendida por Benjamin Tucker, sofre de certas inconsistências – até certo ponto, também presentes em *O Único*, mas tratadas com maior cautela por Stirner. À semelhança de Stirner, Marsden defende que o Estado democrático liberal assenta mais sobre o consentimento dos indivíduos do que sobre o uso de força, o que significa que os indivíduos devem evitar esse consentimento e procurar a liberdade com recurso ao seu próprio poder, através da auto-libertação, em vez de aceitá-la de uma instância superior; assim, por exemplo, Marsden defende que as feministas se devem abster de participar no processo e nas instituições democráticas,

⁶¹ Importa situar a discussão entre Dora Marsden e Benjamin Tucker numa época em que abundavam os actos de violência perpetrados por indivíduos e grupos filiados ao anarquismo, como os atentados bombistas levados a cabo por Ravachol, por Auguste Vaillant ou por Émile Henry em finais do século XIX, ou a tentativa de assassinato do empresário Henry Clay Frick por Alexander Berkman em 1892, ou o assassinato do presidente norte-americano William McKinley por Leon Czolgosz em 1901. Benjamin Tucker, que era publicamente reconhecido como um pacifista, procurou dissociar o anarquismo destes surtos de violência, advogando que a agressão é um meio legítimo de expressão política apenas quando não existem alternativas pacíficas. Assim, em 1886, Tucker denunciou o grupo anarco-comunista liderado por John Most por atear fogos em edifícios de Nova Iorque, com o intuito de defraudar companhias de seguros (Welsh, 2010: 145-146).

Tanto José Bragança de Miranda como R. W. K. Paterson sugerem que a retórica violenta de *O Único* pode traduzir-se em actos de extrema violência, ainda que ambos rejeitem, em última instância, esta filiação, recorrendo, todavia, a argumentos pouco persuasivos: Bragança de Miranda sugere que o excesso do único se consuma ou pode consumir sem ameaça ao Estado de Direito (v. supra pp. 50-51), que o seu crime é “absoluto”, isto é, irrealizado (v. Capítulo 1, p. 36), enquanto Paterson defende que a violência exercida por grupos ou indivíduos anarquistas se deve a fervor revolucionário, ao compromisso apaixonado com uma causa política, algo de que, a seu ver, o egoísmo de Stirner é desprovido (Paterson, 1971: 132).

A interpretação relativamente consistente que Dora Marsden faz do egoísmo evidencia como o problema permanece em aberto. No livro *From Bakunin to Lacan*, Saul Newman refere-se a uma “modelo de guerra”, “war model”, como modelo de análise que contraria a concepção de uma harmonia natural entre homens. Embora tenha a precaução de dizer que este modelo “não é uma celebração da guerra efectiva, mas um modelo de análise que evita essências e unidades e procura diferenças e pluralidades” (2007: 69), Newman não discute o risco da disseminação de conflitos violentos em resultado da descentralização do poder.

para não sancionar a autoridade que as mantém numa situação de dependência. As mulheres, diz ela, “podem ser tão «livres» neste momento quanto tiverem poder para ser” (cit. Welsh, 2010: 194). Se desta premissa Stirner (e, como ele, Tucker, com a sua defesa da resistência passiva [idem: 148]) depreende que a generalização da reivindicação de autonomia individual levaria à deslegitimação do poder soberano e, conseqüentemente, ao colapso das suas instituições, Marsden defende, pelo contrário, a impossibilidade de abolição do Estado. A sua asserção parece ancorada, por um lado, na convicção de que os homens não são egoístas o suficiente, de que mesmo aqueles que se opõem ao Estado não estão dispostos a defender essa posição com base nos seus próprios interesses e, por isso, tendem a engendrar outros mecanismos de controlo e dominação; e, por outro, na convicção aparentemente oposta, de que os homens são demasiado egoístas, de que, na oclusão de um Estado, logo outros são gerados em virtude de um desejo inerradicável de poder e dominação.

Esta concepção ambivalente do comportamento humano, regido, simultaneamente, por instintos de auto-afirmação e instintos de auto-renúncia, um desejo de dominação e um desejo de submissão, é manifesta já em *O Único*, na sequência da psicologia do sentimento religioso de Feuerbach (v. Capítulo 1, pp. 31-34). Parece-me que Stirner, como Marsden, tende a supor a precedência do primeiro sobre o segundo, do egoísmo sobre o altruísmo. Significa isto, contudo, como Stirner dá a entender, que o egoísmo se manifesta imediatamente como altruísmo, como obediência, busca de protecção e de reconhecimento por parte dos outros, não, conforme sugere Marsden, como luta violenta. Stirner argumenta mesmo que o amor pode constituir uma forma mais eficaz de dominação do que a violência e a força. Para contrariar estas tendências espontâneas de submissão a um poder estranho (mesmo que em vista da dominação ou, simplesmente, da auto-afirmação), o egoísta precisa de reivindicar domínio quer sobre o próprio espírito quer sobre o próprio corpo, sobre ideais e sobre paixões, o que lhe garante, por inerência, um maior controlo sobre os impulsos agressivos que o levariam a entrar em colisão com outros.

Nesse sentido, parece-me pertinente a afirmação de Saul Newman, a respeito da singularidade, de que “esta ideia de liberdade como mestria sobre si e apropriação de si não tem nada que ver com a liberdade de exercer poder sobre outros. Pelo contrário, implica uma certa relação ética de *não-dominação*” (Newman, 2011: 202-203) – embora possamos discutir se este parecer definitivo não será, como o conceito de “equal

liberty” de Tucker, uma extrapolação de *O Único*. Na sequência de Dora Marsden, poderemos também questionar até que ponto se pode distinguir esta mestria sobre si mesmo da vigilância repressiva da consciência moral. A oposição de Marsden a Tucker explicita como é ténue a linha que as separa, mas parece-me que a ideia de Stirner é precisamente a de que não existe um critério pré-definido que nos permita determiná-la de antemão e assim julgar à partida as nossas acções. Ao negligenciar as noções de um exercício contido de poder, assim como de reciprocidade entre indivíduos, sugeridas ambigualmente em *O Único*, Marsden tende ainda a agarrar-se a uma ideia fixa sobre a natureza humana, ao “arquismo” enquanto determinação inerradicável da vontade.^{62 63}

2) Revolta ou revolução? – Controvérsia entre Stirner e Marx com base em *A Ideologia Alemã*

Pouco após a publicação de *O Único*, Engels escreve a Marx uma carta onde diz que o egoísmo, embora “unilateral”, deve constituir a base do comunismo: “[A]ntes de fazermos o que quer que seja em prol de uma ideia, temos, primeiro, de fazer dela a nossa causa pessoal, egoísta... Também é por egoísmo que nós somos comunistas, e também é por egoísmo que desejamos ser *seres humanos*, não meros indivíduos” (cit. Welsh, 2010: 20). Existem dois aspectos interessantes nesta consideração. Desde logo,

⁶² Julgo que existe em *O Único e a sua Propriedade* uma sugestão importante que Marsden negligencia e que Saul Newman tem ajudado a clarificar, de que a auto-dominação, a internalização da autoridade que Stirner diz ser característica da era moderna, não é simplesmente repressiva, mas é também uma condição necessária para o aprofundamento da interioridade e do auto-controlo do indivíduo, que assim se torna capaz de exercer soberania sobre si mesmo, de agir independentemente de códigos normativos institucionalizados. Stirner descreve o cepticismo como o questionamento radical do valor e da verdade no que concerne a nossa relação com o mundo, do qual resulta “o *homem sem conhecimento*”, cujo comportamento é regido pela “ataraxia (impassibilidade)” e pela “afasia (o emudecimento, ou, por outras palavras, a *interioridade* no seu isolamento)” (Stirner, 2004: 27). Não será esta uma descrição possível do único? Stirner sugere que, tal como a idade moderna e, em particular, o Estado, operou o corte decisivo com os vínculos naturais que caracterizavam a idade antiga, cabe agora cortar com os vínculos espirituais ou sociais que os substituíram, sendo o egoísmo, portanto, uma espécie de concretização do cepticismo. Parece-me que dessa completude resulta, todavia, a fruição fugitiva e dissolvente mais do que a impassibilidade, a contínua transgressão dos limites do indivíduo mais do que o emudecimento e o isolamento.

⁶³ Sobre a questão da eventual inclusão de Stirner no quadro do pensamento anarquista, de que me servi para contextualizar e elaborar a reflexão sobre a relação do egoísta com o poder (o poder institucionalizado do Estado e o poder próprio), julgo que vieram à tona, no decurso da minha exposição, três conclusões gerais que passo a explicitar: primeira, de que a resposta a esta questão depende, evidentemente, da concepção de anarquismo que estiver em jogo; segunda, de que a tentativa de forjar essa ligação pela associação ao anarquismo individualista norte-americano acarreta sérias dificuldades, que foram, em boa medida ultrapassadas, graças aos esforços recentes por situar Stirner na transição da teoria anarquista tradicional para o anarquismo pós-estruturalista; e, por fim, de que, independentemente da resposta por que nos decidirmos, é profícuo que esta questão continue a ser levantada, que a ligação de Stirner ao anarquismo seja preservada, precisamente por ser problemática e, por isso, incitar a uma compreensão mais complexa quer do pensamento de Stirner, quer do pensamento anarquista.

Engels propõe uma deslocação do fundamento do comunismo do apelo moral do humanismo (sob a influência sobretudo de Feuerbach) para o apelo amoral (ou imoral) do egoísmo de Stirner, desenvolvido, em grande medida, em oposição ao humanismo de Feuerbach (v. Capítulo 1, p. 28). A sugestão de um distanciamento face a Feuerbach – sobre quem Marx, apenas dois anos antes, escrevera “não há outra via para a verdade e a liberdade do que através do «rio de fogo» [sentido literal de «Feuerbach»]. Feuerbach é o purgatório do tempo presente” (cit. McLellan, 1969: 97) –, prenuncia uma viragem significativa no percurso intelectual de Marx e Engels. Tal viragem – este é o segundo aspecto que importa considerar – implicaria para Engels, no momento em que escreve as palavras acima, uma aproximação a Stirner, a articulação entre o egoísmo e a luta revolucionária do proletariado.

A resposta de Marx perdeu-se, mas o entusiasmo de Engels por *O Único* já se tinha dissipado na carta seguinte, desculpado como uma mera “impressão imediata”: “Quanto a Stirner, partilho inteiramente a tua opinião. Quando te escrevi, estava ainda demasiado sob a influência da impressão imediata produzida pelo livro; mas, desde que o fechei e tive a oportunidade de reflectir mais profundamente, encontro nele aquilo que tu encontras” (cit. Paterson, 1971: 103).⁶⁴ Pouco depois, Engels assistiria Marx numa longa refutação de *O Único e a sua Propriedade*, que viria a ocupar grande parte de *A Ideologia Alemã*. Embora tanto a obra como a pessoa de Stirner sejam alvo da mais implacável zombaria, primeiro, francamente divertida, depois apenas cansativa e maliciosa, este livro pode ser visto como a grande homenagem de Marx a Stirner, não só por compreender uma leitura exaustiva de *O Único*, como por assinalar, de facto, uma refundação do comunismo. Esta refundação, ainda que marcada pela ruptura com Feuerbach, conforme Engels implicitamente indicara, não ditou a aproximação a Stirner, mas, pelo contrário, uma oposição mais tenaz.

⁶⁴ A admiração e a adesão que a primeira leitura da obra suscitou em Engels foram partilhadas, em maior ou menor grau, por grande parte da esquerda hegeliana, em particular pelo antigo aliado de Marx, Arnold Ruge (v. Introdução, pp. 7-8). Para além disso, as críticas feitas por Stirner ao socialismo tiveram eco num artigo escrito por Bruno Bauer e noutra de Gustav Julius, associado dos irmãos Bauer, ambos publicados em 1845, onde as ideias de Marx são desconsideradas como uma aplicação do humanismo de Feuerbach, assentes sobre considerações morais e abstrações insustentáveis (Paterson, 1971: 108-109). Estes ataques, acompanhados por um reconhecimento tácito das críticas que Stirner faz a Feuerbach, terão motivado Marx e Engels a escrever *A Ideologia Alemã*, de maneira a se demarcarem definitivamente do idealismo alemão e a descredibilizarem aquele que aparecia, na época, como um dos principais adversários da doutrina comunista.

A Ideologia Alemã foi, durante muito tempo, desconsiderada pelos estudiosos do marxismo.⁶⁵ Em 1969, contudo, David McLellan publicou um livro onde argumenta que o forte impacto que Feuerbach exerceu sobre Marx nos anos de 1843-1845, enquanto base teórica para o materialismo e para o humanismo, em virtude sobretudo da crítica de Feuerbach ao idealismo hegeliano (1969: 105), cessa abruptamente com *A Ideologia Alemã*. Neste livro, segundo McLellan, Marx aceita implicitamente as críticas de Stirner a Feuerbach e é, por isso, influenciado negativamente por Stirner a reestabelecer o comunismo sobre a análise económica das sociedades ao longo da história em vez de em ideais abstractos ou juízos morais (idem: 129).⁶⁶ Urge compreender melhor esta mudança, explanada nas *Teses sobre Feuerbach* e no primeiro capítulo de *A Ideologia Alemã*, para discutir mais cuidadosamente os motivos de dissensão entre Stirner e Marx.

No prefácio à segunda edição de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach escreve: “Eu sou um idealista apenas no domínio da filosofia *prática*, isto é, eu não concebo os limites do passado e do presente como os limites futuros da humanidade; pelo contrário, acredito firmemente que muitas coisas – sim, muitas coisas – que os míopes e pusilânimes homens práticos de hoje fazem passar por adejos da imaginação, por ideias que nunca serão realizadas, por meras quimeras, existirão amanhã, i.e., no próximo século – séculos na vida individual são dias na vida da humanidade – em realidade plena” (1989: xiv). Tal como Feuerbach, também Marx mede a vida pela escala da humanidade, mas Marx considera que a fuga de Feuerbach para o idealismo, que é objecto da crítica de Stirner e de Bruno Bauer, se deve a uma concepção ainda demasiado estreita de materialismo. De acordo com Marx, Feuerbach reconhece a realidade material como um objecto da percepção, mas ainda não como um produto da actividade humana: “[Feuerbach] não vê que o mundo sensível em seu redor não é algo que foi dado directamente para toda a eternidade, permanecendo sempre o mesmo, mas [é] o produto da indústria e do estado da sociedade, isto é, um produto histórico, o resultado da actividade de uma sucessão inteira de gerações, cada uma erguida sobre os

⁶⁵ Isto deve-se, em boa medida, a Engels, que, após a morte de Marx, tendeu a desvalorizar a importância de Stirner e de *A Ideologia Alemã* na consolidação teórica do marxismo (Paterson, 1971: 105).

⁶⁶ Segundo McLellan, a publicação de *O Único* dita também o afastamento de Marx em relação a Moses Hess, que mantém a filiação a Feuerbach e continua a defender o comunismo como uma realização do género humano, assente sobre o amor e o altruísmo, não numa necessidade histórica (1969: 159), escrevendo, aliás, contra o egoísmo como uma forma de “predação social”. Nesse sentido, Stirner poderá ter sido importante tanto para o desenvolvimento do “materialismo científico”, como para o reforço do aspecto moral de outras variantes do comunismo e do socialismo.

ombros da predecessora” (Engels e Marx, 1998: 45). Por tomar como ponto de partida o homem empírico, o indivíduo, Feuerbach apenas pode derivar dele o conceito de gênero humano através de um ideal ou de um sentimento, ou seja, como uma construção meramente subjectiva. Marx, pelo contrário, procura firmar a humanidade, não na consciência subjectiva, mas nas condições materiais de existência, no “conjunto das relações sociais” (idem: 573, tese VI) através das quais os homens produzem colectivamente os meios da sua própria subsistência e assim modelam, não só a realidade empírica, como a sua própria consciência. Desse modo, o vínculo do indivíduo à comunidade não pode ser arbitrariamente desfeito, como pretenderia Stirner, pois esse vínculo é uma realidade objectiva, relativamente independente da sua vontade, e constitui, em sentido inverso, a base da sua própria consciência. Nesse sentido, ao contrário do que afirma McLellan, Marx não prescinde, em *A Ideologia Alemã*, do humanismo de Feuerbach ou, pelo menos, do seu pilar central, a essência do gênero humano, antes lhe confere uma forma mais robusta, capaz de resistir à dissolução pela consciência subjectiva.⁶⁷

Ao desvelar a religião como a essência humana alienada, Feuerbach procura refundá-la na imanência e, desse modo, restitui-la ao homem empírico, operando a reconciliação entre essência e existência. Marx argumenta, contudo, que a contradição entre elas, de que a religião é um reflexo, tem origem, não na mente humana, mas sim na realidade empírica (idem: 573, tese IV). A alienação da essência humana deriva, segundo Marx, da divisão do trabalho nas sociedades capitalistas modernas, em virtude da qual os indivíduos se relacionam entre si por necessidade, para assegurarem a sua subsistência imediata, sem desenvolverem, através da cooperação voluntária e do controlo comunitário sobre as forças produtivas, uma identidade colectiva (idem: 52-53). Nesse sentido, Marx argumenta, à semelhança de Stirner, que a crítica da alienação religiosa feita por Feuerbach permanece incompleta e que, ao ensaiar a conciliação entre essência e existência sem resolver as causas que geraram a cisão e auto-contradição do sujeito em primeiro lugar, Feuerbach acaba por encobrir os antagonismos existentes na sociedade e, assim, sancionar as estruturas de dominação existentes (idem: 66).

Marx insiste, pelo contrário, na radicalização da clivagem entre essência e existência, entre a riqueza da sociedade e a privação dos homens que a produzem, como condição necessária para a sua abolição, através da revolução social, da apropriação das

⁶⁷ Sobre a reinterpretação que Marx faz do conceito v. José Crisóstomo de Souza, 2006: 242-260.

forças produtivas pelo proletariado, que conquista assim o poder para determinar as condições da sua própria existência (idem: 54). O proletariado, entendido agora no sentido preciso de classe de trabalhadores industriais⁶⁸, é descrito como a classe que “tem de suportar todos os fardos da sociedade sem desfrutar das suas vantagens, que é deposta da sociedade e forçada à mais aguda contradição com todas as outras classes”, mas que, em virtude do estágio histórico e da posição que ocupa no sistema de produção, desenvolve a consciência da necessidade de uma revolução que não altere apenas a distribuição das forças produtivas, mas destrua todas as formas de exploração (idem: 60).

Uma primeira divergência entre Marx e Stirner concerne o papel das ideias na dominação sobre os homens. Ainda que Stirner insista na imanência do espírito e procure descrever o processo pelo qual uma abstracção se torna um “espectro”, i.e., estranha e independente do sujeito, por remissão para uma narrativa histórica que se desenvolve dialecticamente, Marx acusa-o de elaborar uma “história das ideias”, sem nunca abandonar os discursos teológicos e metafísicos contra os quais se insurge nem atentar nas condições materiais subjacentes (idem: 137). Após distinguir entre as condições objectivas que determinam a vida dos homens e a consciência que estes homens têm de si mesmo, vulnerável a distorções, ao aparecimento de “fantasmas”, que são, na verdade, “sublimações do seu processo de vida material” (idem: 42), Marx defende que Stirner aceita como reais estes “fantasmas” e, nesse sentido, revela crer nas fantasias que pretende dissipar. Nesse sentido, a crítica de Stirner esgota-se, segundo Marx, numa luta quixotesca, na tentativa mal dirigida e, em última instância, fracassada de transformação da realidade existente. Contra isto, Marx diz que “[a] «libertação» é um acto histórico e não mental” (idem: 44).

Que a revolta egoísta seja compreendida como um mero “acto mental” resulta, todavia, de uma leitura redutora de Stirner, comprometida em ridicularizá-lo.⁶⁹ Atento ao sistema hegeliano de direito (v. Capítulo 1, p. 21), Stirner conclui que uma ideia apenas se torna um “espectro”, uma potência dominante sobre o indivíduo, através de um mediador, que a determina e a impõe pela força e pela persuasão, pelo que é sobre o mediador, e não sobre o universal, que recai verdadeiramente o poder. O papel de

⁶⁸ Sobre a definição de proletariado, v. Capítulo 1, p. 22, nota 23.

⁶⁹ Esta intenção é expressa no prefácio: “[O primeiro volume desta publicação] tem por fito ridicularizar e desacreditar a luta filosófica com as sombras da realidade, que apela à sonhadora e enlameada nação germânica” (Engels e Marx, 1998: 29).

mediador é desempenhado pelas instituições representativas do interesse geral, que dispõem dos meios físicos necessários para impor esse interesse sobre o interesse particular. Stirner contribui para a leitura equívoca de Marx por recorrer persistentemente à prosopopeia para acentuar a independência da representação institucionalizada face ao indivíduo, que a vê como estranha e intocável. Apesar das críticas de Marx, Stirner não se limita a explicar o processo pelo qual o espírito se torna um “espectro”, “sagrado”, por referência a uma narrativa ontogenética, à psicologia do sujeito, mas defende consistentemente que esta é uma forma de dominação intrinsecamente moderna, herança do protestantismo e das revoluções liberais, da abolição dos corpos feudais e da corrosão da autoridade eclesiástica, enfim, da necessidade de suprir o papel que a religião e a comunidade desempenhavam na organização da sociedade pelo aprofundamento do domínio político, justificado através da normalização do poder.

Mais que isso, Stirner expõe, numa aproximação evidente às análises do próprio Marx, a exploração do trabalho como a base material do Estado (2004: 96), a função do mercado no reforço da interdependência necessária e da competição entre homens (em lugar da cooperação voluntária e da livre associação), assim como a função do Estado enquanto garante das condições do mercado e, por inerência, das desigualdades sociais (v. Capítulo 1, p. 25). Que a questão social não é indiferente a Stirner, que *O Único* não se resume a uma “ilusão da pequena burguesia alemã” (1998: 130), zelosa de guardar a sua liberdade individual e a sua propriedade pessoal contra os actos iliberais e violentos que tanto Marx como Stirner julgam ser necessários para a libertação dos trabalhadores, é evidente na radicalização por Stirner do nexo entre Estado e pobreza, na defesa da criminosa “mentalidade da plebe” (v. Capítulo 1, pp. 21-22) das massas de trabalhadores e indigentes por quem Stirner toma explicitamente partido. Que a abolição do Estado, assim como a sua formação, não depende de um acto isolado de vontade, é evidente no apelo a que os trabalhadores façam uso da sua própria força, mesmo que, com esse gesto, ofendam a liberdade individual: “Os trabalhadores têm a mais gigantesca força nas mãos, e se um dia tomassem verdadeiramente consciência dela e a usassem, nada se lhes poderia opor: bastava que suspendessem o trabalho e tomassem e desfrutassem daquilo que produziram” (Stirner, 2004: 96) ou ainda “Quando nós estendermos a mão para as comerms também [as “ostras da burguesia”], gritareis que se trata do uso da força, de *violência*, e nisso tendes razão. Sem violência, não

conseguiremos tê-las, do mesmo modo que vós as não tendes se não usardes a força contra nós” (idem: 213).

A diferença entre Stirner e o que Marx defende em *A Ideologia Alemã*⁷⁰ prende-se mais com a autonomia que cada um está disposto a conceder à ideologia que encobre e justifica a dominação material. Marx descreve o aparecimento do ideal absoluto ou universal como uma consequência do desenvolvimento histórico das forças produtivas, em particular, do aprofundamento da divisão do trabalho que permite a separação entre produção material e produção intelectual. Para conquistar e conservar o domínio sobre os meios de produção, a burguesia precisou de representar os interesses particulares da sua classe como interesses universais, de toda a sociedade, de modo a fomentar a obediência e o consenso entre as classes subordinadas (Engels e Marx, 1998: 67). O meio mais eficaz de o fazer foi através do Estado soberano, que exerce o seu poder em nome do bem comum. Enquanto Stirner se revela convicto de que o mediador realmente obtém autonomia e poder, regendo-se por dinâmicas próprias de auto-regulação e auto-reprodução, sem ter um valor meramente instrumental, Marx insiste, em *A Ideologia Alemã*, que a dissipação das ilusões que legitimam este poder é alcançada, não pela luta teórica dos jovens hegelianos, mas pela mudança das condições materiais sobre as quais assentam: “[A] remoção destas noções da consciência dos homens será, como já dissemos, efectivada por circunstâncias alteradas, e não por deduções teóricas. Para a massa de homens, i.e., o proletariado, estas noções teóricas não existem e, por isso, não precisam de ser dissolvidas, e, se a massa alguma vez teve algumas noções teóricas, como, por exemplo, [uma] religião, estas já foram há muito dissolvidas pelas circunstâncias” (idem: 64). Por outras palavras, Marx sugere que a ideologia espelha as condições materiais, mas não tem uma influência significativa sobre elas. Stirner desmente esta sugestão, por uma deslocação do olhar (também realizada por Feuerbach a respeito da crença religiosa) das estruturas e meios de dominação para o sujeito sobre quem a dominação é exercida, demonstrando que nenhuma forma de dominação subsiste apenas por recurso à força, mas requer sempre um certo grau de consentimento por parte dos indivíduos oprimidos. Se os trabalhadores detêm “a mais gigantesca força

⁷⁰ Os meus comentários incidem apenas sobre aquilo que Marx escreve em *A Ideologia Alemã*. Precisamente por ser escrito contra o excesso de idealismo que detecta no pensamento alemão contemporâneo, na filosofia de Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, Marx tende neste livro a desvalorizar a consciência subjectiva e as ideias como um reflexo da estrutura económica da sociedade. Não pretendo com isto insinuar que esse aspecto é representativo de toda a sua obra – uma questão de uma vastidão e complexidade que não poderia aqui abarcar –, ainda que também não seja um aspecto irrelevante no seu trabalho posterior.

nas mãos”, por que motivo autorizam que ela lhes seja expropriada, posta ao serviço de quem os oprime?

Marx argumenta que a consciência egoísta é uma expressão da alienação das forças produtivas nas sociedades capitalistas modernas, em virtude da divisão do trabalho e do sistema de propriedade privada. Uma vez que o “poder social”, definido como “força produtiva multiplicada, que surge da cooperação dos diversos indivíduos” (idem: 53), está cindido por vários homens colocados numa situação de competição e isolamento entre si, então esse poder, depositado no Estado, aparece-lhes como estranho, como uma força extrínseca e repressiva, contrária aos seus interesses particulares (idem: 53-54). Ao exacerbar o conflito entre o indivíduo e o colectivo (nas suas diversas manifestações, como Estado, sociedade, povo, homem, etc.), Stirner acaba, na perspectiva de Marx, por acentuar a oposição dos homens entre si, e por prevenir, desse modo, o desenvolvimento da consciência colectiva necessária para a organização dos trabalhadores contra as estruturas de dominação material.

Ao “ponto de vista dos indivíduos isolados e da sociedade civil” (idem: 574, tese IX), que imputa a Stirner e a Feuerbach, Marx contrapõe o ponto de vista da “sociedade humana [menschliche Gesellschaft] ou humanidade social [vergesellschaftete Menschheit]” (idem: 574, tese X). A sua base material é a força produtiva conjunta dos homens, presente desde o princípio da história, ou seja, desde que os homens começaram a produzir os meios da sua própria existência e, assim, indirectamente, a sua própria vida (idem: 37), mas que apenas se realiza, deixando de ser resultado da necessidade, da interdependência natural entre homens, para passar a ser um produto consciente da sua vontade, com a revolução proletária e a instauração do comunismo. O comunismo torna-se, por isso, uma espécie de *telos* imanente da história: “O comunismo não é para nós um *estado de coisas* por estabelecer, nem um *ideal* a que a realidade se deve ajustar. Chamamos comunismo ao movimento *real* que abole o actual estado de coisas. As condições deste movimento resultam de premissas actualmente existentes” (idem: 57).

Para se eximir da crítica radical de todos os valores que Stirner desencadeia e que Marx, como bom discípulo de Hegel, sabe poder arrasar facilmente todas as fundações normativas do projecto comunista pela retirada do sujeito em si mesmo (v. supra p. 46), servindo assim de entrave à formação da consciência revolucionária, Marx procura refundá-lo na análise dinâmica das condições empíricas das sociedades ao

longo da história. Chega assim ao ponto de dizer que “[n]ão é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (idem: 42), que as condições materiais dos homens, sobre as quais, como o próprio Marx diz, eles nunca detiveram verdadeiramente controlo, determinam a consciência que os homens têm do mundo e de si mesmos. Se a crítica de Marx a Stirner se justifica pela necessidade de dar voz aos mais fracos, que não têm poder suficiente para falar por si mesmos⁷¹, os esforços para se desviar da crítica que Stirner indirectamente⁷², por via de Feuerbach, lhe faz, expõe-no inadvertidamente aos perigos contra os quais Stirner avisa e que justificam a defesa stirneriana da singularidade e da auto-libertação individual como base imprescindível para a livre associação entre indivíduos.

Como desenvolve a classe proletária, a única que está na posição de compreender e resolver as contradições da sociedade capitalista, a consciência revolucionária, quando a sua própria consciência espelha, como a do egoísta, essas contradições em termos de uma oposição imediata entre o interesse particular individual e o interesse geral? Quando essa classe carece do poder e das “noções teoréticas” para articular a consciência revolucionária? Ao alicerçar a revolução proletária num movimento necessário da história em vez de na vontade dos membros do proletariado, Marx incorre, por um lado, no risco de que os trabalhadores procurem satisfazer os seus interesses imediatos pela negociação com as instituições que os oprimem, aceitando assim uma “liberdade concedida” e enganosa, que esbate os conflitos de interesses sob um véu de consenso e adia indefinidamente a formação da consciência revolucionária. Marx incorre mais fortemente no risco de que a dominação burguesa seja substituída por outra forma de dominação, liderada por uma vanguarda que se reivindique a legítima representante do proletariado, dos interesses que não são, para a massa de proletários, transparentes, que não são (ainda) os seus *próprios* interesses. Com esta reivindicação, tal vanguarda torna-se capaz de mobilizar os meios físicos necessários

⁷¹ A propósito das afirmações de Stirner de que os grupos oprimidos são responsáveis pela opressão a que estão sujeitos (v. supra pp. 53-55), Marx pergunta, com pertinência: “[Q]uem é a pessoa que deve carregar a «culpa» [pela situação de pobreza em que se encontra]? Será, porventura, a criança proletária que vem ao mundo manchada com escrófula, que é criada com a ajuda de ópio e enviada para a fábrica aos sete anos de idade – ou será, porventura, o trabalhador individual de quem se espera aqui que se «revolte» sozinho contra o mercado global – ou será, porventura, a rapariga que tem de morrer à fome ou tornar-se prostituta?” (1998: 228.)

⁷² Em *O Único e a sua Propriedade*, encontra-se apenas uma breve menção a Marx, ao seu artigo “Sobre a Questão Judaica” de 1844, como um exemplo de “religião humana”, com o seu imperativo de que o indivíduo se torne um “autêntico ser do género” (Stirner, 2004: 141).

para prevalecer sobre os restantes indivíduos.⁷³ É o desejo de se afastar decisivamente desta segunda armadilha, sem cair, contudo, na primeira, no compromisso e na passividade, que leva Stirner a articular a distinção entre revolução e revolta [Empörung]: “A revolução tinha por objectivo criar novas instituições, a revolta leva a que não nos deixemos organizar, organizando-nos antes nós próprios” (2004: 248).

Stirner escreve em 1842: “Existe por toda a parte uma grande abundância de cadáveres políticos, sociais, religiosos, científicos, artísticos, morais, entre outros, e enquanto não forem todos consumidos, o ar não ficará limpo e a respiração dos seres vivos permanecerá oprimida” (1986: 75). No princípio de *A Ideologia Alemã*, Marx retoma esta imagem de uma época saturada de cadáveres que obscurecem a consciência que dela se tem como um sinal da “putrescência do espírito absoluto” (Engels e Marx, 1998: 33). As disputas entre David F. Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach e Max Stirner são descritas como lutas intestinas, confinadas no interior do sistema filosófico hegeliano, sendo que cada um se serve de um aspecto desse sistema para o contrapor ao sistema no seu todo e ao aspecto escolhido por outro autor, subsumindo conceitos metafísicos, políticos, jurídicos e morais sob conceitos teológicos, sem nunca abandonar a crítica da religião (idem: 35). Marx compreende que Stirner leva este processo até ao ponto mais extremo em que todos estes conceitos se esvaziam perante uma palavra que

⁷³ Poucos anos depois de escreverem *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels referir-se-iam, no *Manifesto do Partido Comunista*, aos comunistas, isto é, aos membros do partido comunista, como desprovidos de “princípios particulares segundo os quais pretendam moldar o movimento proletário” (1975b: 75), ou seja, como os legítimos representantes do proletariado, que encarna o interesse de toda a sociedade, em contraposição aos “socialistas feudais”, “socialistas pequeno-burgueses”, “socialistas alemães”, “socialistas conservadores”, etc. A legitimidade reivindicada é ancorada numa posição epistémica privilegiada: “pela teoria, excedem a restante massa do proletariado no conhecimento das condições, do andamento e dos resultados gerais do movimento proletário” (idem: 75-76).

Esta posição constituiria, mais tarde, um ponto de divergência entre Marx e Bakunin (Newman, 2007: 30). Numa aproximação evidente a Stirner, Bakunin diz que “[n]ós reconhecemos a autoridade absoluta da ciência, mas rejeitamos a infalibilidade e universalidade do *savant*” (Bakunin, 1970: 34), ou seja, Bakunin diz que não reconhece a autoridade fundada no acesso privilegiado a um determinado saber, argumentando que tal autoridade, longe de representar os interesses do próprio indivíduo, tende a mantê-lo numa posição de ignorância e dependência (idem: 16). Embora possa deixar-se aconselhar por outros, o indivíduo só é verdadeiramente livre, na perspectiva de Bakunin, quando se rege autonomamente, de acordo com uma lei intrínseca, sem necessidade de representação política.

As duas vias acima aludidas, que Stirner considera armadilhadas, tiveram expressão teórica e histórica com o desenvolvimento, por um lado, da social-democracia, do socialismo evolucionista de Edward Bernstein, para quem a conjuntura das forças históricas exige dos socialistas o esforço para aprofundar a democratização da sociedade burguesa, mas não o antagonismo face a ela, distanciando-se, por conseguinte, das previsões de Marx acerca da crescente polarização social e da necessidade da revolução, e propondo, no lugar da revolução, as lutas parlamentares e sindicalistas para a defesa das reivindicações dos trabalhadores no quadro legal assegurado pelo Estado; e com o desenvolvimento, por outro lado, das ditaduras comunistas e do socialismo revolucionário de Lenine, que reafirma a necessidade de uma luta revolucionária com uma direcção unívoca, liderada por um partido de vanguarda, com autoridade epistemológica para representar os interesses dos trabalhadores mesmo quando os trabalhadores não os reconhecem como os *seus* interesses (May, 1994: 19-22).

é também ela desprovida de pensamento – o “único”. Chegado a este ponto, então só resta a saída do “reino do pensamento puro” (idem: 33) para o materialismo, para a análise dos “indivíduos reais, da sua actividade e das condições materiais da sua vida” (idem: 36-37).

Todavia, podemos argumentar que a reinterpretação que Marx faz do conceito de essência do género [Gattungswesen] de Feuerbach como “o conjunto das relações sociais”, ancorado na realidade objectiva e, por isso, mais resistente aos caprichos da consciência subjectiva, assinala a sua reaproximação ao sistema filosófico hegeliano, dado que as relações sociais a que se refere não se circunscrevem apenas às relações existentes, mas a todo o curso da história, abarcando modos diversos de organização social como momentos de um processo que se desenvolve dialecticamente e que culmina na reconciliação entre particular e universal no regime comunista, através da auto-determinação consciente de todos os indivíduos na qualidade de membros de uma comunidade.⁷⁴ Embora vincule o conceito de essência do género às condições da realidade empírica, Marx restitui-lhe, enquanto *telos* imanente da história, o estatuto de universalidade que Hegel também lhe atribui e de que Feuerbach procurou prescindir ao fazer equivaler essência e existência; nas palavras de José Crisóstomo de Souza: “Marx não quer simplesmente adaptar a consciência do homem ao «facto» de que os homens precisam uns dos outros, mas «adaptar» a própria realidade a esse conceito, constituindo, como ele mesmo diz, a «humanidade social» (*vergesellschaftete Menschheit*) ou a «sociedade humana» (*menschliche Gesellschaft*)” (Souza, 2006: 258). A tentativa imperfeita de Feuerbach de abrir a filosofia ao seu “alter-ego”, ao ser que reside para além de todo o limite racional, parece dar lugar, em Marx, a uma renovação da fórmula hegeliana “o real é racional e o racional é real”, do sistema enquanto “círculo fechado em si, que não prossegue em linha recta até ao infinito, mas que no fim retorna ao seu começo” (Feuerbach, 2005: 49). O discurso teleológico com que Marx fundamenta o comunismo em *A Ideologia Alemã* (com repercussões no seu trabalho posterior⁷⁵) presta-se à suspeita que Stirner lança sobre o conceito hegeliano de Estado,

⁷⁴ Para uma análise das continuidades entre o pensamento do jovem Marx e a concepção de Estado de Hegel v. Andrew Chitty, 2006: 220-241.

⁷⁵ Com o *Manifesto Comunista*, nas palavras do teórico marxista Antonio Labriola, o comunismo deixa de ser esperança, aspiração, conjectura, e “alcança pela primeira vez a sua expressão adequada na consciência da sua própria necessidade, ou seja, na consciência de que ele é o termo e a solução das actuais lutas de classe [...] Nesta concepção histórica está toda a doutrina do comunismo científico”. Enquanto “comunismo científico”, distingue-se das demais formas de socialismo, por assentar “na inteligência da sua necessidade histórica” (cit. Engels e Marx, 1975b: 120).

de que a reconciliação entre colectivo e indivíduo é forjada, independentemente da vontade individual, por forças impessoais irresistíveis, inteligíveis apenas para um pequeno grupo, que simultaneamente exerce domínio sobre e alega representar os outros.

O percurso que Hegel descreve na *Fenomenologia do Espírito* culmina com o “eu individual que é imediatamente conhecimento puro ou universal” (Hegel, 1979: 482, §793). Parece-me que é este fim que tanto Marx como Stirner têm em vista e que pretendem estender a outros, demonstrando como está em contradição com o Estado liberal, que aparece, para um como para outro, mais como um obstáculo do que uma condição de realização da liberdade humana, por expropriar os homens dos meios para a alcançar. Nesse sentido, escreve Maximilien Rubel: “Por aspirarem o mesmo fim que Stirner, isto é, a uma sociedade de homens livres em que cada um é «único», é que Marx e Engels pensaram ser necessário sujeitar *Der Einzige und sein Eigentum* a uma crítica tão severa e exaustiva: eles precisaram de demonstrar que este fim não poderia ser alcançado sem uma luta política revolucionária real, conduzida por aqueles que menos se assemelham ao tipo delineado por Stirner” (cit. Paterson, 1971: 116). Marx acredita que apenas através da formação de uma consciência de classe e da disciplina da luta revolucionária, será atingida a “libertação de cada indivíduo singular” (1998: 59), a edificação de uma sociedade onde os homens não sejam determinados, como acredita acontecer na sociedade presente, pelas condições materiais da sua existência, pela utilidade objectiva face a um poder social que lhes é hostil e estranho, mas onde toda a actividade seja voluntária e os homens usufruam daquilo que eles mesmos produzem (idem: 53). Enquanto Marx concebe a liberdade como um estado por vir, que exige disciplina, organização e sacrifício para ser realizado, Stirner recusa adiar esta promessa: “A «liberdade» desperta a vossa raiva contra tudo o que não sois; o «egoísmo» apela ao *júbilo* de serdes vós próprios, ao prazer de vós; a «liberdade» é e será sempre uma *nostalgia*, um lamento romântico, uma esperança cristã no além e no futuro; a «singularidade» [Eigenheit] é uma realidade que, *só por si*, elimina tanta escravidão que atravanca o vosso próprio caminho” (2004: 133).

Marx claramente concebe esta atitude como estéril e vê nela um obstáculo à revolução. A veemência desta oposição e os estratagemas a que recorre para consolidar a sua posição reforçam a pertinência da crítica egoísta à revolução, como meio de prevenir a sua queda em tirania. Deste confronto, a afirmação de que revolta egoísta

teria “na transformação do estado de coisas uma consequência necessária” (2004: 248) ressurge, porém, como um problema a que cabe dar resposta, e que se expressa mais nitidamente na seguinte questão: pode a minha liberdade ser dissociada da liberdade dos outros? Sucedida por várias outras: pode a revolta, como acto individual desorganizado, ser um meio de libertação pessoal? Será este meio acessível àqueles que mais urgentemente precisam de se emancipar? Pode a revolta, desligada de uma luta política organizada, transformar significativamente o *status quo*? Ou pode, como Engels inicialmente sugere, complementar a revolução, a luta política organizada contra um determinado estado de coisas com o intuito de instaurar um novo?

3) Da alienação à revolta

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel refere-se a uma consciência “que *sabe* ser a consciência dual de si mesma, como emancipatória, constante e idêntica a si, e como desconcertante e deturpadora de si, que é a percepção da sua própria natureza auto-contraditória” (1979: 206, §206), uma consciência que abrange a contradição que, na dialéctica entre senhor e servo, se processa entre dois indivíduos distintos (idem: 206, §207; v. Capítulo 1, p. 17). Estes dois elementos permanecem, todavia, estranhos um ao outro, numa “união imediata” (idem: 206, §208), ou seja, involuntária e necessária, que gera desconfiança, antagonismo e sofrimento. Uma vez que a “consciência infeliz” é a consciência desta contradição, identifica-se apenas com a parte transitória de si, que julga inessencial, enquanto a outra, a parte eterna, valorizada como essencial, lhe aparece como alheia e independente de si, em falta (idem: 127, §208). Por outras palavras, o sujeito da “consciência infeliz” é simultaneamente senhor e servo, numa relação de dominação consigo mesmo, embora apenas se reconheça na qualidade de servo, ou seja, como irresponsável e desapossado do poder para sair da condição de subordinação em que se encontra.

A experiência da alienação que é descrita por Hegel torna-se um problema central no pensamento de Feuerbach, Marx e Stirner. Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach pretende abolir a alienação religiosa, a consciência que o indivíduo tem da sua própria essência, daquilo que transcende a sua finitude e individualidade, sob a forma de um ente supremo, que demanda o sacrifício, a obediência e a humilhação. Feuerbach entende que o reconhecimento de si mesmo neste ente, que assinala o fim da religião, abre caminho para a consciência da identidade entre homens e,

consequentemente, para a construção de uma sociedade fundada na livre cooperação (v. Capítulo 1, pp. 29-30). Marx recupera o argumento de Feuerbach, mas, em vez de o fundar, como ele, sobre sucessivos estados e processos mentais, procura compreender as condições materiais subjacentes quer à cisão da consciência, quer à sua reintegração. Numa reaproximação evidente à análise de Hegel do “mundo legal”, onde o indivíduo singular se reconhece a si mesmo como cortado da “multiplicidade de indivíduos singulares” que ordena o mundo e, portanto, em contradição com ele (1979: 292-293, §481), Marx explica assim a experiência da alienação: “O poder social, quer dizer, a força produtiva multiplicada, que surge da cooperação dos diversos indivíduos, tal como é condicionada pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, dado que a sua cooperação não é voluntária, mas sucede naturalmente, não como o seu próprio poder conjugado, mas como um poder estranho, situado fora deles, cuja origem e propósito desconhecem, sobre o qual não detêm, portanto, domínio, mas que, pelo contrário, atravessa uma série particular de fases e estádios independentes da vontade e da acção do homem” (1998: 53-54; v. supra p. 68). Marx defende que a alienação apenas cessa com a alteração das circunstâncias objectivas de que emana, com a colectivização dos meios que permitem aos homens produzir e controlar estas circunstâncias, de tal maneira que cada um se reconheça a si mesmo no poder combinado de todos que organiza a sua existência.

Podemos argumentar que o sentido da revolta egoísta é também a superação da “consciência infeliz”, do domínio que o indivíduo exerce inconscientemente sobre si mesmo quando consente abdicar do seu próprio poder e subordinar-se a um poder extrínseco superior. Stirner defende que esta superação apenas se realiza verdadeiramente, sem se esgotar numa mera “mudança de senhores” (Stirner, 2004: 52), mediante a auto-libertação do indivíduo singular, que não se deixa organizar, organizando-se antes a si mesmo (idem: 248). A defesa radical da autonomia individual, que Stirner recusa sacrificar a qualquer promessa de liberdade, opõe-no a discursos que, embora comprometidos com a abolição de todas as formas de dominação, se fundam sobre princípios normativos rígidos, que apenas adquirem objectividade, prevalecendo sobre a vontade arbitrária do indivíduo, mediante mecanismos de representação e repressão. Em virtude desta posição, Stirner sujeita-se à sentença proferida por Hegel e que Feuerbach e Marx fazem pesar sobre o único: “o indivíduo singular é verdadeiro apenas como uma multiplicidade universal de indivíduos singulares. Cortado desta

multiplicidade, o eu solitário é, de facto, um eu irreal e impotente” (Hegel, 1979: 292, §481). Para Marx, o único é apenas a consciência iludida do indivíduo isolado, abstraído dos vínculos naturais com a comunidade e ainda incapaz de formar vínculos voluntários com os outros, forçado a competir com eles para assegurar a sua própria subsistência.

Ao extremar a crítica que Feuerbach faz ao cristianismo, de que o infinito é, na verdade, uma representação da consciência humana, a ponto de dizer “[e]u sou o critério da verdade” (Stirner, 2004: 278, v. Capítulo 1, pp. 35-36), ou seja, que todas as normas, convenções e ideias têm um valor meramente subjectivo, emanam e dependem, em última instância, da vontade pessoal, Stirner põe em causa o uso que Feuerbach e Marx fazem do conceito de alienação. Se todo o universal é particular e contingente, então não existe nada nos homens de essencial ou inalienável, que possa *legitimamente* prevalecer sobre a vontade individual, mesmo que seja (pretensamente) representativo dessa vontade – o que não significa, evidentemente, que essa vontade não se encontra vulnerável a imposições e restrições objectivas. Em *O Único e a sua Propriedade*, a essência deixa de poder ser concebida como qualquer coisa que uma determinada autoridade realiza ou oprime, que é concedida ou retirada aos homens, que serve, por conseguinte, de fundamento à reconciliação com os poderes que sobre eles governam ou de fundamento à oposição tendo em vista essa reconciliação num estado subsequente – em suma, como o princípio da unidade livre e harmoniosa entre homens. Para Stirner, a essência é já uma força extrínseca, encarna uma autoridade acima do indivíduo, e, por isso, acarreta inevitavelmente desunião e repressão.⁷⁶

⁷⁶ Esta questão é bem explicada por Saul Newman, no seu *From Bakunin to Lacan* (2007), onde o autor evidencia o contraste entre o discurso anti-autoritário de Max Stirner e o discurso anarquista clássico (de Proudhon, Bakunin e Kropotkin), tendencialmente fundado numa visão maniqueísta que opõe a moralidade ou a racionalidade da natureza humana ao poder, que, no quadro desta tradição, é sempre repressivo. Proudhon, por exemplo, diz: “O homem procura a *regra* para alcançar a pronta e perfeita satisfação das suas necessidades: a princípio essa regra é para ele viva, visível e tangível; é o pai, o professor, o rei. Quanto mais ignorante é o homem, mais absoluta é a obediência e a confiança no guia. Mas o homem, cuja lei é conformar-se à regra, quer dizer, descobri-la pela reflexão e raciocínio, o homem raciocina sobre as ordens dos chefes; ora, um tal raciocínio é um protesto contra a autoridade, um começo de desobediência. A partir do momento em que o homem procura os motivos da vontade soberana, fica revoltado. Se já não obedece porque o rei manda, mas porque o rei prova, pode-se afirmar que daí para a frente já não reconhece nenhuma autoridade e que fez de si mesmo o seu próprio rei” (1977: 237). A anarquia corresponde, portanto, ao governo de si segundo esta lei intrínseca, em obediência ao instinto social, naturalmente inscrito no homem, que pressupõe o “reconhecimento de uma personalidade igual à nossa em outrem” (idem: 201). No mesmo sentido, em *Deus e Estado*, Bakunin distingue entre a lei do Estado, assente sobre um poder artificial e repressivo, e as “leis naturais”, inerentes ao homem: “Sim, somos absolutamente escravos destas leis [i.e., das leis naturais]. Mas em tal escravatura não existe humilhação, ou, melhor, nem chega a ser escravatura. Pois a escravatura pressupõe um mestre externo, um legislador fora de si que o comanda, enquanto estas leis não são exteriores, mas inerentes a nós. Elas

A condenação de Marx, de que o egoísmo é a expressão de uma “falsa consciência”, implica, da mesma maneira que as considerações de Hegel sobre a unilateralidade da consciência do senhor ou do servo, o acesso transparente a um ponto de vista que resolve e integra as contradições numa unidade superior, mas que permanece, contudo, vedado às partes em conflito, desprovido, portanto, de realidade objectiva, por ainda não ter sido por elas realizado, ou que aparece, quando objectivo, como uma força extrínseca na qual elas não se reconhecem. A unidade que permite a integração dos termos opostos e põe assim fim à luta e ao antagonismo é sempre projectada por uma consciência finita e contingente, sujeita a desejos, crenças e automatismos que a tornam vulnerável à intervenção discreta de poderes sobre os quais não detém controlo, o que suscita a suspeita de que toda a reconciliação é, na verdade, encenada, construída mediante a supressão violenta da diferença e da particularidade, o domínio de uns sobre outros. Nesse sentido, Stirner parece defender que a representação desse estado final, presente na filosofia de Hegel como na de Marx, é mais perigosa para a liberdade individual do que a percepção das instituições sociais como forças repressivas.

Destroçada a unidade orgânica das comunidades naturais, que tanto Hegel como Marx procuraram recompor sem, com isso, abdicarem das conquistas da modernidade, a experiência do sujeito stirneriano é, desde o nascimento, fragmentária e confusa, marcada pela colisão e pela luta, sem outra orientação que não a que ele mesmo lhe imprime (Stirner, 2004: 15). O mundo, enquanto unidade coerente de sentido, subsiste apenas como um “mundo espectral” (idem: 36), ordenado dissimuladamente por uma multiplicidade de forças involuntárias. Se também a consciência que o indivíduo tem de si mesmo é constituída por essas forças, se o seu domínio se exerce mesmo sobre a sua interioridade, se são “homens *fabricados*” (idem: 180), aqueles que povoam o “mundo espectral, então torna-se problemático *como* resistir, mas também *quem e contra quem* se resiste. Saul Newman explica este problema em termos de um “lugar do poder”, para designar a gestação incessante de poder, dominação e autoridade, a ausência de um

constituem o nosso ser, o nosso ser inteiro, física, intelectual e moralmente: nós vivemos, respiramos, agimos, pensamos e desejamos apenas através destas leis. Sem elas, não somos nada, *não somos*” (1970: 28-29). É importante notar que a posição de Stirner, que diz ter em si a sua própria lei (2004: 131), se situa no mesmo horizonte que Proudhon ou Bakunin, com a diferença crucial de que o sujeito em causa não é “o Homem”, o género humano, mas o ego singular – “*Eu* sou a minha espécie, sem norma, sem lei, sem modelo” (idem: 146). Nesse sentido, o que está em jogo não é tanto *conhecer* a lei intrínseca, um conhecimento que Proudhon e Bakunin dizem ser-nos vedado quando é mediado por uma autoridade extrínseca, como *fazê-la*, sem um quadro estável que nos permita, em última instância, aferir a sua validade.

único centro de o poder emana, o que leva à substituição de determinadas estruturas e agentes de dominação por outros, e elude, por conseguinte, o sucesso da luta sistemática contra o sistema (2007: 2). Assim, esta noção de “lugar do poder” tem por correlato a ausência de um “ponto de partida incontaminado”, um princípio absoluto, independente das relações contingentes de poder, que permita articular e legitimar a resistência a determinada forma de dominação (idem: 72).

Apesar de se deparar com este “mundo espectral”, com uma paisagem esvaziada, fantasmática, dominada por forças hostis, o único aparece sem indícios de desespero nem rendição, como figura triunfante de resistência à dominação. John F. Welsh enaltece como as palavras jubilosas, insolentes e irresponsáveis de Stirner, de uma leveza quase insustentável, firmam uma posição que exige coragem e sacrifício, pois implicam a abdicação da protecção e do conforto providenciados pelo Estado e outras autoridades em favor da auto-determinação: “o leitor sente a tensão, o esforço, a luta e o sacrifício pessoal enquanto a singularidade é afirmada sobre o corpo, a mente, e sobre si mesmo, em oposição à sociedade, à politeia e à deidade. [...] A singularidade é uma forma de convicção fundada visceral, activa e voluntariamente, com o envolvimento da pessoa inteira: corpo, mente e o próprio eu. É uma forma de compromisso que surge de forma muito mais perigosa para si e para o outro do que a autonomia moral ou a propriedade sobre si mesmo, porque não aceita qualquer consenso nem quadro racional de absolutos morais nem as acções de poderosos outros [powerful others]. A singularidade não oferece nenhuma garantia de consolo, nenhum *terminus* para o conflito, para a opressão, para o sacrifício ou para o sofrimento” (Welsh, 2010: 90). Se seguirmos esta interpretação, então somos confrontados de novo com o paradoxo inerente à formulação do “único”. O egoísta recusa falar por outros ou que outros falem por si, porque ele mesmo, enquanto indivíduo singular e único, não pode ser inteiramente subsumido por uma representação de si, nem cindindo numa parte essencial, inalienável, e noutra inessencial, passível de ser legitimamente abstraída, desvalorizada, reprimida. Se tudo em si é essencial, nada o é, nada é imprescindível para que seja quem é, pois ele mesmo se reconhece como “nada”. Sendo assim, o que o impede de comprometer a sua singularidade, a sua auto-determinação, por uma promessa de segurança, conforto ou felicidade? O que o leva a recusar toda a forma de auto-renúncia a ponto de (estar disposto a) renunciar tanto? Não será isso outra forma de dominação sobre si mesmo em benefício de um ideal de liberdade irrealizável?

Marx acusa Stirner de o egoísmo ser a expressão de uma “falsa consciência”, de uma consciência iludida, determinada pelas estruturas materiais e pelos artifícios ideológicos da classe dominante. Apesar de esta acusação negligenciar os vários elementos textuais que apontam para a reciprocidade e a cooperação entre egoístas, bem como para a empatia e o cuidado relativamente à causa de libertação dos grupos oprimidos, não deixa de ser, em parte, corroborada pela análise que o próprio Stirner faz do auto-domínio, do desejo em relação ao objecto que inspira medo e humilhação, não como um caso excepcional, mas como um fenómeno típico das sociedades modernas. Stirner desenvolve, porém, esta análise a tal ponto que a crítica de Marx deixa de fazer sentido, não porque a consciência do egoísta seja “verdadeira”, mas porque o egoísta não admite um critério objectivo que permita dizer se ela é “verdadeira” ou “falsa”.

No livro *A Dominação e a Arte da Resistência: Discursos Ocultos*, confrontado com a questão de por que consentem os homens em ser dominados, James C. Scott argumenta que existe uma teoria forte e uma teoria fraca da falsa consciência: enquanto a teoria forte defende que os grupos subordinados acreditam nos discursos e nos valores que justificam a sua própria dominação, a teoria fraca defende que os grupos subordinados acreditam apenas que a ordem em que vivem é natural ou inevitável e, por isso, se resignam a ela (2013: 115). Stirner sugere que o cenário da primeira teoria corresponde ao estado final de reconciliação no pensamento de Hegel ou de Marx, uma vez que, a partir do momento em que o sujeito oprimido reconhece as forças opressoras como legítimas, ou seja, de acordo com a sua própria razão e vontade, então cessa a dominação. A revolta egoísta não se justifica, todavia, pelo facto de um estado de harmonia, unidade e consenso ter sido (ilegitimamente) realizado, mas por tal estado ser inalcançável, por as tentativas de erradicar o conflito serem confrontadas com a resistência dos homens e, por isso, acarretarem repressão e violência. Na perspectiva de Stirner, o estado de harmonia, unidade e consenso não é senão um véu que encobre a coerção, que torna mais económico o uso da violência e potencia a adequação espontânea entre o sujeito e a ordem, mas que não pode, em última instância, prescindir da coerção como sustentáculo da ordem. É precisamente por o conceito universal de humano ou de género humano não abranger todas as possibilidades humanas, o homem empírico, mas implicar sempre um resíduo, “der Unmensch”, o “inumano”, o desfazamento entre o homem real e o homem ideal, entre o ser existente e o espírito, que é possível para Stirner confrontar as forças que se fundam sobre tal conceito como

repressivas – “o humano não existe fora da sua cabeça [i.e., da cabeça do crítico], enquanto o inumano [Unmensch] se pode encontrar em toda a parte. O inumano é o real” (Stirner, 2004: 119). O inumano constitui-se na relação com o humano, com os poderes contingentes que o determinam, mas exactamente como um elemento indócil que lhes escapa, que se furta ao seu domínio, que é inalienável, não no sentido em que é essencial, mas no sentido em que excede determinada representação. O inumano aparece, portanto, como um vestígio indissolúvel da unicidade do indivíduo, consagrando uma abertura real e inexpugnável para a afirmação pessoal da autonomia da vontade e do poder pessoal à revelia dos poderes que possam constringer ou organizar o indivíduo.

A teoria fraca da falsa consciência segue, de acordo com James C. Scott, a lógica de que “o rosto se vai afeiçoando à máscara” (2013: 120), de que, por tanto representar o papel que lhe é imposto pelos grupos dominantes, por tanto se regular a si mesmo segundo as normas deste domínio, o sujeito subordinado acaba por não ter outro conhecimento de si para além do papel que representa e, assim, por conceber a ordem em que vive como natural ou irresistível, ainda que repressiva. Esta teoria parece mais ajustada ao modelo hobbesiano do Estado como um constrangimento necessário à liberdade individual, em alternativa à concepção hegeliana do Estado como realização da liberdade humana, como unidade social harmoniosa produzida pela auto-determinação colectiva e consciente. Uma vez que o Estado se manifesta, de acordo com esse modelo, como um poder extrínseco ao sujeito, não pode prescindir da ameaça de força, mas também não pode prescindir, como Stirner chama a atenção (v. Capítulo 1, pp. 26-27), de mecanismos que promovam homogeneidade e desafeição, a adequação involuntária dos interesses individuais à conservação da ordem existente, de tal maneira que o sujeito se constitui espontaneamente em obediência à autoridade pública, mesmo quando não se reconhece nela.⁷⁷

⁷⁷ A teoria neo-liberal, desenvolvida no século XX, constitui um exemplo extremo deste modelo, com a contradição evidente entre a defesa retórica da liberdade individual e o esvaziamento dessa liberdade através de uma série de mecanismos involuntários e repressivos. Hayek argumenta, por exemplo, que, para que o mercado funcione como previsto, minimizando a necessidade de comando e coerção por parte do poder público, o indivíduo deve ajustar-se a convenções e sinais opacos (em particular, o sistema de preços), ainda que lhe pareçam ininteligíveis, irracionais ou injustos, de maneira a que o seu comportamento seja uma resposta sistemática e previsível, integrada na trama complexa de interacções sociais, espontaneamente direccionada para a reprodução da ordem (1980: 23). Em 1962, Gary Becker diria mesmo que “as unidades irracionais [indivíduos e empresas] são frequentemente «forçadas», por uma mudança nas oportunidades, a responder racionalmente” (Becker, 1962: 12), ou seja, que, em última instância, são as condições materiais, determinadas por forças alheias à vontade do indivíduo, que ditam

Embora as instituições políticas e sociais desenvolvam mecanismos que promovem a obediência irreflectida, Stirner sugere, numa aproximação a Hegel, que o consentimento dos indivíduos não pode ser unilateralmente fomentado, a despeito da sua própria vontade, uma vez que, mesmo quando se sacrificam voluntariamente, quando desejam aquilo que lhes inspira medo, os indivíduos fazem-no por motivos egoístas, porque a autoridade a que se sacrificam responde ou aparenta responder aos seus desejos e necessidades e assegurar o fim da renúncia (v. Capítulo 1, p. 33). James Scott argumenta que também a teoria fraca da falsa consciência inflaciona o poder real dos grupos dominantes, pois se além aos “discursos públicos”, às práticas e às dinâmicas institucionais, em que prevalece a linguagem e os valores dominantes, um discurso consensual, não porque isso reflecta a balança real de poderes, mas por ser do interesse dos grupos dominantes afirmar a sua supremacia e unidade perante os dominados, e por ser também do interesse dos grupos dominados evitar o confronto explícito com a autoridade para não sofrerem represálias (2005: 132). Se o servo consente os abusos do senhor, isso não significa que se reconheça a si mesmo da mesma maneira que o senhor o reconhece, como um mero instrumento: “*Vencer ou sucumbir* – entre estas duas possibilidades oscila o desfecho da luta. O vencedor será *senhor [Herr]*, o vencido *súbdito [Untertan]*: aquele exerce a *soberania* e os «direitos de soberania», este cumpre, com respeito e reverência, os seus «deveres de súbdito». Mas os dois são inimigos, e estão sempre alerta, atentos às fraquezas do outro” (Stirner, 2004: 15). O facto de o súbdito cumprir “com respeito e reverência” os deveres que lhe são impostos, não implica que considere essa imposição legítima, que o senhor deixe de ser visto como um “inimigo”.

Scott refere-se a uma “dimensão discreta da luta política”, a “infrapolítica” (2005: 253), constituída por “discursos ocultos”, que têm lugar fora de cena, sem a vigilância dos poderes opressores, e que, segundo ele, constituem os alicerces culturais e estruturais da acção política mais visível. A distinção entre “discursos públicos” e “discursos ocultos” torna-se problemática quando deslocada da análise de estruturas de dominação pessoal, como a servidão ou a escravatura, de que Scott se ocupa, para o

as suas escolhas, sendo que a adequação deficiente ao mercado poderia comprometer a própria sobrevivência (idem: 10). Na análise do regime neo-liberal, Foucault chama a atenção para o facto de que o interesse se torna uma “película fenomenal” (2010: 75), que se interpõe entre o poder público e todas as coisas, vulnerável à manipulação dos poderes dominantes através de uma “intervenção de tipo ambiental” (idem: 324), de uma miríade de relações e práticas de dominação que extrapola o controlo de uma autoridade centralizada e impregna todo o tecido da existência.

Estado liberal, com a extensão do poder público e a neutralização da luta, do conflito e do protesto através de canais legais. Daqui não sucede que a dominação ou a resistência cesse, que a dissimetria de poder desapareça, quer pela concentração ou pela disseminação extrema, mas simplesmente que existem práticas diversas de dominação, assim como práticas diversas de resistência, que extrapolam o controlo e a racionalidade de um determinado grupo social.

Nesse sentido, Stirner insinua que um acto de aparente subordinação, um acto que Stirner certamente tende a expor como um acto de subordinação – a negociação com o poder soberano (v. supra p. 46) –, pode ser, *consciente ou inconscientemente*, um acto de rebelião: “A liberdade de imprensa só se poderá impor contra o Estado, nunca dentro dele; para ser alcançada não pode ser o resultado de um *pedido*, mas obra de uma *rebelião*. Mas cada pedido e cada requerimento no sentido da liberdade de imprensa é já, consciente ou inconscientemente, uma rebelião” (2004: 223). O compromisso com o poder soberano é já um acto de rebelião a partir do momento em que se orienta para a reafirmação do poder pessoal face ao poder soberano, que se orienta, portanto, mesmo que inadvertidamente, para a abolição do poder soberano.⁷⁸

Da mesma forma, apesar de Stirner contrapor a revolta à revolução, não parece supor que as duas são opções exclusivas e contraditórias, que a revolta do indivíduo não possa ser articulada com a luta colectiva organizada, desde que o indivíduo saiba manter a sua independência: “Um egoísta nunca poderia, então, tomar partido? Claro que sim, desde que não se deixe ele próprio tomar pelo partido. Para ele, o partido nunca deve ser mais do que uma *partida*: ele entra no jogo, participa” (idem: 188). Em vários momentos de *O Único*, Stirner não só adere à crítica socialista do sistema liberal, como apoia a acção colectiva dos trabalhadores (v. supra p. 56, p. 66) e até a organização comunista da sociedade.⁷⁹ A distinção entre revolução e revolta pode, portanto, indiciar,

⁷⁸ Stirner parece pôr de parte o cenário de uma conformação do Estado político às exigências dos cidadãos a tal ponto que cesse de existir um conflito entre eles. Stirner crê, portanto, que a liberalização dos Estados é sucedida ou pela sua dissolução ou pelo reforço da sua autoridade: “As crianças que agora saem *em liberdade* e passam uma hora sem vergasta já não querem regressar à *clausura*. É que agora a liberdade já não é um *complemento* da clausura monástica, já não é um *repouso* regenerador, mas o seu *contrário*, um *aut... aut*. Em suma: o Estado, ou já não pode aceitar nada, ou aceita tudo e afunda-se” (2004: 158).

⁷⁹ “É sempre desejável que nos entendamos sobre as obras *humanas*, para que elas não absorvam todo o nosso tempo e esforço, como acontece no âmbito da concorrência. Nesta medida, o comunismo há-de dar os seus frutos” (Stirner, 2004: 212).

não a rejeição da revolução, como Marx acredita⁸⁰, mas o aviso de que, sem a revolta, sem a afirmação da autonomia individual, a revolução tende a gerar novas formas de dominação; nesse sentido, Kathy E. Ferguson, por exemplo, defende que “a voz de Stirner é um suplemento importante à mudança revolucionária colectiva” (Ferguson in Newman, 2011: 177).

Marx, porém, diz-nos algo sobre o perigo de que a revolta sem revolução (ou sem uma estratégia política organizada) se revele inócua, uma ilusão sob a qual persistem as mesmas amarras. Assim, enquanto Benjamin Tucker defende que a generalização de actos de resistência passiva poderia produzir uma transformação revolucionária das instituições sociais (Welsh, 2010: 148-9), Dora Marsden argumenta que a liberdade não é senão um acto transitório de auto-libertação (v. supra p. 58). Num sentido semelhante, Saul Newman interpreta a insurreição que “parte da insatisfação do homem consigo mesmo” (Stirner, 2004: 248), tal como o “cuidado de si”, “le souci de soi”, de Foucault, como “práticas contingentes de liberdade que envolvem a reconfiguração do sujeito e da sua relação consigo mesmo” (Newman, 2007: 14), afirmando, à semelhança de Dora Marsden, que “[o] sonho de um mundo sem poder é parte da linguagem política deste mundo” (idem: 4-5). Estas “práticas contingentes”, que poderíamos denominar como “táticas de resistência” em contraposição a uma “estratégia de resistência”⁸¹, não deixam de ser expressões de resistência, de serem potencialmente danosas para a ordem vigente, por fomentarem a insubordinação às normas e convenções que a sustentam. Se aceitarmos que esta insubordinação não se traduz, na prática, no governo de si mesmo segundo um cálculo económico que adequa sistemática e previsivelmente o comportamento individual às dinâmicas do mercado, que a insubordinação implica, pelo contrário, a acção transformadora sobre si mesmo, a (tentativa de) destruição da identidade estável, no sentido de firmar a sua independência

⁸⁰ Em *A Ideologia Alemã*, Marx escreve, com razão, que “qualquer revolução e as suas consequências são determinadas por estas relações [entre indivíduos reais], por necessidades, e o «acto político ou social» não está, de modo algum, em contradição com o «acto egoísta»” (Engels e Marx, 1998: 400), ainda que assuma, erradamente, que Stirner ignora ou contradiz a verdade desta asserção, sem compreender o sentido da sua distinção entre revolução e revolta.

⁸¹ Esta distinção segue aquela que Todd May estabelece entre uma “filosofia política estratégica”, que envolve “uma análise unitária direccionada para um único propósito” (1994: 10), que deriva as diversas manifestações de opressão e injustiça de um único centro, e uma “filosofia política tática”, que defende a irredutibilidade do poder e da política, a existência de vários pontos de onde o poder emana e que interagem entre si (idem: 11). Segundo May, a primeira categoria abrange as diversas variantes do marxismo, enquanto a segunda é uma descrição mais precisa do anarquismo pós-estruturalista.

em relação a poderes superiores e de incentivar outros a fazer o mesmo⁸², ainda assim o sistema liberal, assente sobre o princípio da concorrência, tem uma tolerância relativamente elevada à diferença e, por conseguinte, a práticas deste tipo, reflexivas, dirigidas para si mesmo. Stirner distancia-se do homem “possuído por planos de salvação ou melhoramento do mundo” (2004: 30), possuído pelo extenuante desejo de adequar o mundo a um ideal, e diz: “O egoísta só revela um interesse activo pelo Estado quando este toca a sua singularidade própria” (idem: 185). A questão é que, num Estado liberal, os poderes instalados compreendem que é mais económico “não tocar” na singularidade individual, senão indirectamente, através de uma “intervenção de tipo ambiental”, ou directamente apenas quando estritamente necessário, o que significa que a ameaça da revolta egoísta, enquanto acto individual, circunscrito e desorganizado, é facilmente neutralizada, sem que produza uma mudança sistémica significativa.⁸³

David Leopold argumenta que Stirner é proponente de um anarquismo fraco no que concerne as consequências da rejeição da legitimidade do Estado, visto que não defende a luta comprometida contra o Estado, com o intuito de o abolir, mas deixa a cada um a autonomia para decidir, caso a caso, de acordo com um cálculo moral ou prudencial, como proceder perante a autoridade (Leopold, 2006: 189-190). Ao repudiar todo o dever que lhe seja imposto, Stirner rejeita também um dever de desobediência, ou seja, de obediência ao programa, à hierarquia e à disciplina da luta revolucionária. Nesse sentido, Stirner deixaria em aberto a possibilidade de que o único efectivamente permanecesse no quadro hobbesiano (v. supra p. 51), exercendo a sua liberdade em condições que lhe são, em boa medida, ditadas por poderes acima de si, de maneira que, no limite, poderíamos descrever essa liberdade como ilusória ou oca. Vários elementos

⁸² A importância desta cláusula é apontada nitidamente por Marx, quando diz, a respeito da revolta do egoísta, que “[i]nsatisfação consigo mesmo ou é a insatisfação consigo mesmo no quadro de uma condição definida que determina toda a sua personalidade, como, por exemplo, a insatisfação consigo mesmo enquanto trabalhador, ou é insatisfação moral. No primeiro caso, portanto, é ao mesmo tempo e em primeira instância insatisfação com as relações existentes; [enquanto] no segundo [é] uma expressão ideológica destas mesmas relações, que não vai, de modo algum, para além delas, mas que lhes pertence inteiramente” (Engels e Marx, 1998: 401).

A maior evidência que a revolta egoísta deve ser entendida no primeiro sentido é a “inconsistência” que R. W. K. Paterson encontra no egoísmo de Stirner, ao apelar a que também outros sejam egoístas (v. supra p. 55). Paterson sugere que esta inconsistência frustra a expectativa de que o egoísta se regeria por um cálculo racional económico, circunscrito a uma esfera pessoal, exclusiva, isolada dos demais.

⁸³ Escreve Foucault, a respeito do regime neo-liberal, que se trata de “uma sociedade na qual haveria optimização dos sistemas de diferença, na qual seria deixado campo livre aos processos oscilatórios, na qual haveria uma tolerância relativamente aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma acção não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo e, por fim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental” (2010: 324). Esta objecção parece corroborar a crítica que R. W. K. Paterson faz ao individualismo dos artistas inspirados por Stirner como politicamente inócuo (v. supra p. 50).

textuais sugerem, todavia, que embora Stirner questione radicalmente a possibilidade de um estado final de liberdade e de reconciliação, permanece convicto de que existem arranjos sociais mais livres ou mais propícios à liberdade do que outros, por implicarem a descentralização do poder e da coerção e a reciprocidade e cooperação voluntária entre indivíduos. Assim, o “anarquismo fraco” de Stirner não parece acarretar qualquer recusa da acção colectiva organizada, mas simplesmente da legitimidade de uma vanguarda ou elite que organize essa acção em nome de outros.

Propus que se interpretasse a frase “se tens o *poder*, tens o *direito*” como uma rejeição da legitimidade de qualquer regime de dominação (v. supra p. 54). Ao pôr em evidência a arbitrariedade do direito, Stirner parece rejeitar também a legitimidade da resistência. Mas poderemos interpretá-la noutra maneira. Numa situação em que a dominação assenta, não só sobre a exploração material, como sobre a adesão voluntária dos dominados, em que as instâncias de dominação desenvolvem, por conseguinte, mecanismos de persuasão e manipulação muito mais sofisticados, a experiência generalizada de indignação [Empörung], de frustração e insatisfação pessoais, pode indiciar a desadequação da ordem vigente aos desejos e às necessidades dos indivíduos, mas dificilmente se expressa numa acção política organizada, por não existir uma estrutura visível de dominação, uma distinção nítida entre oprimido e opressor. Stirner sugere, contudo, que a “insatisfação do homem consigo mesmo” (2004: 248) é fundamento suficiente para a rebelião. A rebelião, insiste, é um acto de poder, um acto que o indivíduo autoriza a si mesmo, e que, por isso, pode ser considerado, com todas as dificuldades que isto acarreta, um acto legítimo e justo. Muito para além do mero contentamento que resulta de um cálculo eficiente de meios para fins que concernem apenas o indivíduo isolado, um cálculo que reforçaria, por conseguinte, a identidade particular, a revolta do único produz a transformação de si e é acompanhada por um “grito de júbilo” (idem: 121), por uma experiência de independência e dignidade, próxima da descrição que James C. Scott faz do primeiro confronto explícito do indivíduo subordinado com a autoridade, como “um momento de verdade e de autenticidade pessoal”, causa de um “sentimento de libertação social, de satisfação, de orgulho e de júbilo” (2013: 184), cujo sentido transborda os limites da experiência individual. Julgo que a concepção de revolta de Stirner pode ser lida, de certo modo, como uma resposta ao facto de as teorias políticas dos jovens hegelianos carecerem de uma base alargada de apoio (v. Introdução, p. 4), algo que, obviamente, põe em causa a

sua legitimidade. Stirner fundamenta a revolta na autonomia da consciência individual, de maneira a dissociá-la de tentativas de transformação sistémica da realidade que não resultem do levantamento espontâneo das massas – realizadas, portanto, através de uma organização hierárquica ou através de actos isolados de fanatismo –, sem, com isso, deslegitimar práticas individuais e colectivas de resistência.

Passagem

Stirner parece convicto de que a “morte de Deus” precede a “morte do Homem”, a corrosão da legitimidade do soberano terreno, como um momento de triunfo da subjectividade sobre a necessidade, sobre as forças objectivas que constituem o sujeito. Este momento de triunfo parece advir de uma retirada em si mesmo, como a de Sócrates durante a crise da democracia ateniense (v. supra p. 46): “Se eu abandonar a situação vigente, ela morre e apodrece” (Stirner, 2004: 248). A experiência jubilosa deste abandono, a que Hegel alude, na *Fenomenologia*, com a figura da “bela alma” [schöne Seele], é caracterizada pela pura convicção do sujeito em si mesmo, pela certeza de si como essencial, em contradição com tudo quanto o rodeia, mas que se consuma, portanto, numa certeza vazia, meramente formal, desprovida de conteúdo, numa consciência que é a “absoluta negatividade de tudo o que é determinado” (Hegel, 1979: 390, §643). Hegel defende que este sujeito “carece do poder para se externalizar, do poder para fazer de si próprio uma coisa, de suportar ser. Vive com o terror de contaminar o esplendor do seu ser íntimo com a acção e uma existência; e, de maneira a preservar a pureza do seu coração, foge do contacto com o mundo real e teima na sua impotência voluntária em renunciar-se a si mesmo” (idem: 399-400, §658). Penso que é esta figura, cuja fraqueza e fugacidade nega a confiança que em si mesma manifesta, que Marx descobre no único e que sabe ser o correlato necessário, não uma resposta sustentável, à “consciência infeliz”, às contradições das sociedades capitalistas modernas, onde o poder que governa os homens se evade ao seu controlo e lhes aparece como extrínseco e repressivo.

Ao longo do presente capítulo, procurei expor que a revolta egoísta não resulta de uma antítese definida entre si e a realidade objectiva, cujas fronteiras Stirner insiste, pelo contrário, em esbater, ao demonstrar que proprietário e propriedade, sujeito e

objecto, se constituem mutuamente e, em última instância, se dissolvem um no outro.⁸⁴ Não está em causa o “terror” de se externalizar, de agir e intervir em si mesmo e no mundo, de se tornar diferente, de ser, para si e para outros, uma coisa, e de assim perder a certeza de si: “Só quando eu estiver seguro de mim e deixar de me procurar, serei verdadeiramente propriedade minha: tenho-me, e por isso me uso e gozo. [...] A partir de agora, a questão não é a de saber como se adquire a vida, mas como ela se pode esbanjar e gozar, ou: não a de saber como construir em si o verdadeiro eu, mas como podemos dissolver-nos e viver a vida até a esgotar” (Stirner, 2004: 251). Não está em causa, sobretudo, uma rejeição dos outros, a quem se convida a percorrer o mesmo caminho. Se esta antítese, não obstante, existe, se Stirner insiste que a liberdade, no extremo, apenas pode ser um acto individual contra o estado existente, adiando a conciliação entre o indivíduo e o colectivo, fá-lo, a meu ver, precisamente para contrariar a impotência e a inactividade, para reafirmar que, entre o sujeito e os poderes que o determinam enquanto sujeito, sem os quais, aliás, não poderia constituir-se enquanto sujeito, existe sempre um excedente, subjectivo e singular, a partir do qual a resistência pode ser articulada.

⁸⁴ José Barata-Moura chama a atenção para uma certa “dialéctica negacional” em *O Único e a sua Propriedade*, que se cumpre não só no desembaraçar-se face a constrangimentos externos, como no questionamento radical da identidade própria, na celebração da atitude de quem “não se limita a «destruir» tudo aquilo que na envolvência externa obstaculiza o seu desabrochar próprio, mas se «destrói» também a si mesmo, no sentido de que tem a coragem e a lucidez de continuamente não se deixar «coisificar»” (2013: 37).

Capítulo 3 – Arte e resistência

Diz Stirner: “A singularidade [Eigenheit] criou uma nova liberdade, porque a singularidade é criadora de tudo, do mesmo modo que já 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” (2004: 133). Com a afirmação de que a genialidade é “uma forma própria de singularidade”, ou seja, de que a singularidade se manifesta também como genialidade, Stirner sugere que a liberdade que deriva da singularidade, da auto-determinação do eu, tem ou pode ter um “significado universal”, um significado para os outros, sem perder, todavia, aquilo que a torna singular e original. Seguindo esta sugestão, gostaria de reinterpretar a condição do único, enquanto “nada criador”, não como absoluta e divina, abstraída da comunidade com outros, mas como a do génio, com a coincidência imediata entre particular e universal, de tal maneira que a libertação individual de um único, em vez de ser feita em detrimento ou independentemente da liberdade colectiva, simultaneamente a pressupõe e gera. Neste capítulo, interessa-me firmar a passagem da resistência individual egoísta, cujos problemas procurei elucidar no capítulo anterior, para um *discurso* de resistência, isto é, para uma defesa da resistência que pressupõe uma linguagem partilhada com outros e que a eles se dirige. Esta breve exposição estrutura-se em três momentos: reflexão sobre a relação entre as “obras únicas”, a actividade produtiva/ criativa de expressão subjectiva, e as “obras humanas”, a actividade produtiva com utilidade para o colectivo (secção 1); enquadramento do egoísmo de Stirner em termos de uma recuperação e distorção das concepções de tragédia e de comédia expostas por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (secção 2); reflexão sobre a relação entre o génio e a comunidade, entre artista e espectador, como exemplar do discurso de resistência egoísta (secção 3).

1) Criação artística como paradigma de actividade

Na descrição da dialéctica entre senhor [Herr] e servo [escravo, Knecht] (v. Capítulo 1, p. 17), Hegel afirma que, apesar de ser feito ao serviço do senhor, de uma vontade extrínseca e opressiva, o trabalho do servo lhe permite ultrapassar a imediatez das condições materiais existentes (1979: 117, §194). Assim, enquanto a fruição que o

senhor obtém do produto deste trabalho é inevitavelmente passageira, a consciência do servo vai adquirindo, através da actividade produtiva, permanência e objectividade (idem: 118, §195). As coisas que outrora lhe pareciam estranhas e lhe suscitavam medo transformam-se, ao serem trabalhadas, num reflexo das suas próprias faculdades, reforçando, por conseguinte, a certeza que tem de si mesmo em contraste com a transitoriedade do material que trabalha. Mesmo nas sociedades liberais, em que o trabalho continua a surgir amiúde como uma imposição externa, é o compromisso do indivíduo com uma actividade que lhe permite tornar objectivos ideias e valores subjectivos (Hegel, 2017: 239, §207), sendo, portanto, uma condição imprescindível para a realização da liberdade colectiva, por permitir aos homens transformar a realidade empírica em conformidade com a racionalidade humana. Através do emprego da criatividade, dos saberes, das competências e das forças pessoais numa actividade útil para todo o colectivo, o indivíduo constitui-se a si mesmo como um membro da sociedade civil e obtém da parte dos seus concidadãos o reconhecimento do seu próprio valor e autonomia (idem: 238, §207). Consequentemente, os indivíduos privados de meios de subsistência, de um emprego estável, tendem a perder, juntamente com a independência material, “o sentido de direito, de integridade [Rechtlichkeit] e honra” que advém do trabalho (idem: 266, §244).

Marx falaria, em *A Ideologia Alemã*, da actividade produtiva como o meio pelo qual os homens se distinguem dos animais, visto que, ao produzir os meios da sua subsistência, produzem indirectamente a sua vida material (Engels e Marx, 1989: 37). Mais que isso, a forma definida desta actividade torna-se uma forma definida de expressão da sua própria vida, um “modo de vida”, que determina quem são, a sua auto-consciência, não só as condições em que vivem (ibid.). Assim, apesar de, no sistema capitalista, os trabalhadores não exercerem controlo sobre os meios e os fins da produção, Marx defende que apenas eles podem realizar o ideal hegeliano de liberdade, em parte porque a eles cabe produzir as circunstâncias materiais que determinam a existência de todos os membros da sociedade (v. Capítulo 2, p. 64). Domenico Losurdo põe em evidência o contraste entre a concepção de trabalho manual desenvolvida por Hegel e Marx e aquela que se acha na tradição liberal, onde o trabalho é frequentemente equacionado com a ignorância e a asfixia do potencial intelectual; nas palavras deste autor, “[a] escola liberal é certamente capaz de compreender a natureza alienante do

trabalho assalariado, mas não os aspectos formativos e emancipatórios da actividade produtiva, que não são descurados por Hegel (nem por Marx)” (Losurdo, 2004: 135).

Stirner demonstra como, apesar de todas as diferenças, Hegel, os liberais e os socialistas convergem na defesa da organização do trabalho individual por intermédio de instituições colectivas, que definem e impõem ao indivíduo um conjunto de normas e convenções sociais que regulam a sua actividade e medem a sua utilidade para o interesse geral. Na perspectiva de Stirner, isto significa que estas instituições e os homens que as dominam se constituem, em última instância, como proprietários dos meios e do produto da actividade dos restantes, expropriando-os ou concedendo-lhes apenas uma propriedade legal, condicionada pela obediência à sua autoridade. Daí que a sociedade se construa, na sua perspectiva, à imagem de uma prisão, como uma “sociedade prisional” (Stirner, 2004: 173), onde os homens são levados a desempenhar em conjunto uma tarefa ditada por uma autoridade superior (v. Capítulo 1, p. 27).

Num momento de crise, em que o indivíduo deixa de se reconhecer na comunidade política de que faz parte, em que, exaurido do seu poder e da sua propriedade, se acha reduzido a uma condição servil e mecânica, a adequação entre o seu trabalho e as necessidades colectivas é deslocada para segundo plano, face à urgência da auto-libertação e auto-valorização pessoais: “Mas quem me irá *dar* alguma coisa pelas minhas capacidades? A sociedade? Nesse caso, teria de aceitar a sua avaliação. Não, eu *tomarei* dela o que puder, de acordo com as minhas capacidades” (idem: 210). O egoísta reivindica, com todos os meios ao seu dispor, se necessário mesmo pela força, um “*preço digno*” para o seu trabalho (idem: 214), ciente, contudo, de que, no limite, não existe uma “taxa geral” capaz de avaliar as actividades que expressam a sua própria singularidade (idem: 216).

Nesse sentido, Stirner distingue entre as “obras *humanas*” e “obras *únicas*”, sendo que as primeiras respondem a necessidades gerais, partilhadas pelos membros da comunidade, e beneficiam, por conseguinte, da cooperação voluntária entre homens, em vez do desgaste de tempo e de esforço que a concorrência gera nos regimes liberais.⁸⁵ Todavia, todos os arranjos sociais falham em providenciar uma medida para as “obras *únicas*”, as “obras de um único”, que externalizam a singularidade do ego, e que, por

⁸⁵ “É sempre desejável que nos entendamos sobre as obras *humanas*, para que elas não absorvam todo o nosso tempo e esforço, como acontece no âmbito da concorrência. Nesta medida, o comunismo há-de dar os seus frutos” (Stirner, 2004: 212; cit. Capítulo 2, p. 81, nota 79).

isso, não poderiam ser feitas por nenhum outro, resistindo à avaliação e à transacção segundo critérios objectivos de utilidade: “Mas a organização do trabalho refere-se apenas àqueles trabalhos que outros podem fazer para nós, por exemplo o do abate de animais, o do cultivo dos campos, etc.; os outros continuam a ser trabalhos egoístas, porque ninguém pode fazer por ti as tuas composições musicais, os teus esboços de pintura, etc.: ninguém pode substituir as obras de Rafael. Estas são obras de um único, e só esse único as pode fazer, enquanto as outras poderiam ser designadas de «humanas», uma vez que o que nelas há de *próprio* é de somenos importância, e praticamente «qualquer pessoa» pode ser ensinada a fazê-las” (idem: 211).

Sem negar a necessidade de “obras humanas”, nem de arranjos sociais que garantam a produção dessas obras do modo menos custoso possível para os indivíduos, Stirner está mais interessado numa praxis através da qual o sujeito expresse a sua irreducibilidade face a qualquer determinação ou norma, e assim transcenda o estado de coisas em que se encontra – “O único emergirá da sociedade para se distinguir dela, mas a sociedade nunca produzirá nenhum único” (idem: 212). Stirner distancia-se, por conseguinte, quer da actividade puramente contemplativa ou teórica, que deixa o indivíduo na dependência de um objecto, na condição de “aprendiz” em vez de criador (idem: 63), quer da actividade económica, medida segundo um critério fixo de utilidade, que o deixa também na dependência de uma abstracção, da sociedade, que é o pressuposto da sua acção. Enquanto “criador” e “proprietário”, o único não se posiciona simplesmente em contradição com a realidade objectiva, retirando-se em si mesmo, reduzindo-se ao silêncio e à inactividade, antes procura apropriar-se dessa realidade, que sabe ser condição impreterível da sua própria existência, fazendo dela sua “criatura” e “propriedade”.⁸⁶

Stirner valoriza a actividade produtiva, não pelo objecto que dela resulta, mas enquanto expressão subjectiva, expressão esta que, tal como o seu agente, não poderia ser replicada por um outro nem ter um valor intersubjectivo fixo. A criação do único é *ex nihilo* – como Stirner insistentemente sugere na analogia entre si e o divino (v. Capítulo 1, pp. 37-38) –, no sentido em que Stirner recusa a precedência de qualquer ideia ou coisa em relação a si mesmo. Para transcender o estado vigente, o único despoja-o de valor intrínseco, aniquila-o, no sentido de o declarar como inessencial, sem o pressupor como matéria ou finalidade dos seus actos. É a si mesmo que o egoísta dá

⁸⁶ “Tu, o único, és único apenas juntamente com a «tua propriedade»”(1986: 159; cit. Capítulo 1, p. 41).

forma, desempenhando simultaneamente os papéis de criador e de criatura: “Quanto a mim, parto de um pressuposto, que sou *eu próprio*; mas este meu pressuposto não aspira à perfeição [...], mas serve-se simplesmente para dele desfrutar e para o consumir: vivo precisamente desse meu pressuposto, e só existo consumindo-o. Por isso é que este pressuposto não é propriamente um pressuposto: pois, como eu sou único, não conheço a dualidade entre um eu que pressupõe e outro pressuposto [...]; o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo. Eu não me pressuponho [voraus-setze], porque me «ponho» [setze], ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me «ponho», ou seja, sou a um tempo criador e criatura” (idem: 123). Para que o indivíduo não fique na dependência de um objecto, tem também de resistir tornar-se um objecto para si, de resistir à identidade estável, pelo que as suas criações, representações objectivas de si mesmo, existem continuamente à beira da dissolução.

A permanência e a objectividade que, segundo a descrição de Hegel, a consciência do servo adquire através do seu labor dão lugar à fugacidade da fruição do egoísta, que consome a vida e a si mesmo, em parte porque o material que, através do trabalho, se descobre como transitório (em contraste com o qual a consciência do trabalhador adquire permanência e objectividade) é o próprio eu, simultaneamente criatura e criador. Ao contrário do que várias vezes sugere, por exemplo quando diz, na passagem acima, que “o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo”, Stirner contrapõe a fruição da vida não só à “nostalgia” suscitada por um ideal sagrado (idem: 252), como também ao simples “viver” (idem: 251), isto é, à ordem de necessidade e ao correlativo desejo de segurança e de conforto que governa as sociedades modernas: “Quem tem de empenhar todas as suas forças vitais para sobreviver não pode gozar a vida, e quem anda em busca da sua vida não a tem e, por isso, também não a pode gozar: ambos são pobres” (idem: 252). O usufruto da vida requer, para Stirner, a capacidade de ter prazer na imanência, na transitoriedade, no deixar de ser, mas implica também, como o trabalho do servo, o esforço de ser outro, a indignação que o leva a exceder a existência imediata, armadilhada por hábitos e convenções, e que abre, portanto, terreno para a revolta. É este último aspecto que, em última instância, distingue o sujeito stirneriano do *homo oeconomicus*, que responde racional e previsivelmente ao funcionamento do sistema económico, que tende para o

reforço da sua própria identidade e, conseqüentemente, da ordem que a sustém (v. Capítulo 2, pp. 82-83).

Na ausência de um espaço fora de cena, oculto, guardado da interferência e da vigilância de poderes repressivos, Stirner constrói um discurso que é, ao mesmo tempo, público e oculto, disfarçado com o recurso à ironia, à duplicidade e à auto-contradição. O egoísta rejeita a verdade não por amor à verdade, num ambiente livre da pressão e da opressão de poderes estrangeiros, mas em reacção a eles, para simultaneamente os deslegitimar, enganar e confrontar, para ser abertamente insincero e, contudo, expressar uma certeza inabalável na justiça dos seus actos: “Podeis torturar-me, podeis ameaçar-me com o inferno e a danação eterna, podeis vergar-me até que eu preste um falso juramento, mas não me arrancareis a verdade, porque eu *quero* enganar-vos, porque não vos dei nenhum direito à minha sinceridade” (idem: 235).⁸⁷ Stirner apropria-se dos discursos, dos valores e das identidades dominantes para os virar contra si mesmos, para radicalizar as suas contradições e expor a liberdade e a verdade que enunciam como uma forma de dominação, enquanto se evade à determinação segundo as oposições que aponta. O aspecto polimorfo do único torna-o imprevisível, permite-lhe contrariar os automatismos que o deixam vulnerável a intervenções discretas de forças estranhas – não porque esses poderes lhe sejam imediatamente estranhos, mas porque ele mesmo aparece continuamente diferente.

Tal como a escravidão, também o egoísmo requer coragem e disciplina, a experiência de um “medo de morte”, que “fez tremer cada fibra do seu ser e abalou tudo o que é sólido e estável até às suas fundações” (Hegel, 1979: 117, §194), com a diferença de que esse medo não é superado por um estado que, de certa maneira, o conserva e reproduz, mas tem de ser constantemente revivido e reconquistado através de actos finitos de auto-libertação. Stirner reconhece, não obstante, que “[s]ó quando eu estiver seguro de mim e deixar de me procurar serei verdadeiramente propriedade minha” (Stirner, 2004: 251), ou seja, que apenas quem não estiver num estado de necessidade, forçado a devotar a plenitude das suas forças a um ideal sagrado ou à mera reprodução da vida, pode usufruir dela. O confronto com o outro, com a estranheza insuperável, é condicionado por uma base material propícia, de que demasiados

⁸⁷ Importa salientar que, no momento em que escreve, Stirner estava, de facto, submetido a um severo regime de censura (v. Introdução, pp. 5-6), pelo que, consciente e inconscientemente, teve de desenvolver estratégias para dar a conhecer as suas ideias sem sofrer represálias. Para uma discussão pormenorizada das práticas de censura e de auto-censura que terão condicionado a obra de Hegel, assim como os problemas que daí advêm no que toca a autenticidade e a exegese do texto, v. Losurdo, 2004: 3-31.

indivíduos se vêem privados nas sociedades modernas. Nesse sentido, o prazer que o egoísta retira deste confronto, da abismal experiência da morte, parece-me ser, não um prazer no auto-sacrifício e na auto-aniquilação, que tão veementemente condena, mas no exercício livre da sua criatividade e originalidade, o que pressupõe um grau mínimo de liberdade e a completa.

2) O trágico e o cômico na modernidade

Como Stepelevich (1985; v. Introdução, pp. 8-9) sugere, o sujeito de *O Único e a Sua Propriedade* pode ser interpretado à luz do desenlace do longo caminho percorrido na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, quando o “conhecimento absoluto”, que resulta da superação do cristianismo, é descrito como o “«Eu», que é *este* e nenhum outro «Eu», e que é, de modo não menos imediato, um «Eu» *mediado* ou *universal*” (Hegel, 1979: 486, §799). À semelhança do único, que diz “ser uma história universal em si e ter na restante história universal a sua propriedade” (Stirner, 2004: 285), também este ego singular coincide imediatamente com o universal, sem a necessidade de mediação, de auto-negação ou de uma auto-afirmação condicionada. A persistência do sacrifício na modernidade, sob o signo da soberania política, é denunciada por Stirner como remanescência fossilizada de uma crueldade antiga, que, à saída do estado de necessidade, se torna uma imposição inaceitável e um entrave à auto-determinação dos homens.

A sugestão de Stepelevich é reforçada pelo artigo “O Falso Princípio da Nossa Educação, ou: Humanismo e Realismo” [“Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus”], escrito por Stirner em 1842, onde o autor afirma que a plena concretização do conhecimento dá lugar à transfiguração do conhecimento em vontade: “o próprio *conhecimento* [*Wissen*] deve morrer, de maneira a que, na morte, floresça de novo enquanto *vontade* [*Wille*]; as liberdades de pensamento, de crença e de consciência, estas maravilhosas flores de três séculos, afundar-se-ão outra vez no ventre da terra, para que uma nova liberdade, a da vontade, se nutra com os seus sumos mais nobres” (Stirner, 1986: 86). A transformação do conhecimento num “simples instinto humano” leva a que o homem já não se esgote mais em “busca”, “Suchen”, mas se torne outra vez “fresco e natural”, “frisch und *naiv*” (idem: 87). Para que seja possível o regresso a esta naturalidade, que se distingue do estado de necessidade natural (que Stirner, como Hegel, pretende ultrapassar), “tem de se desejar

o esquecimento, tem de se beber do Letes abençoado” (idem: 86) – uma imagem onde ecoa uma passagem final da *Fenomenologia*: “Na imediatez desta nova existência, o espírito tem uma vez mais de alcançar a maturidade, como se tudo o que o precedera se tivesse perdido e não tivesse aprendido nada com a experiência de espíritos anteriores” (Hegel, 1979: 492, §808).

Tal como a “bela alma” (v. Capítulo 2, pp. 85-86), o sujeito agora descrito é “não só a intuição do divino, como a intuição que o divino tem de si mesmo” (idem: 483, §795), mas, contrariamente a ela, não se agarra a uma noção determinada de si, oposta à realidade objectiva. À semelhança dos “caracteres *eternos*, nos quais a constância consiste nas incessantes vagas da contínua criação de si, e que são, por conseguinte, eternos, por se formarem a cada instante” (Stirner, 1986: 92), a que Stirner alude em 1842 e que teriam dois anos mais tarde outra expressão no “único”, a consciência dotada de conhecimento absoluto aparece como uma “pura negatividade ou a divisão de si mesmo” (Hegel, 1979: 486, §799), embrenhada num “inquieta processo de superação de si mesmo” (idem: 491, §805), de diferenciação e externalização de si, conservando, todavia, a certeza de si. Neste processo, como realça Stepelevich, o ego elude a determinação por categorias fixas e antitéticas, ao abrangê-las como instâncias de si mesmo e ao aparecer, para lá das contradições aparentes, como indefinível (1985: 609).

Com a noção de uma “segunda natureza”, Hegel sugere que, através da mediação do universal, da comunidade política, é possível transformar a natureza imediata dos homens, modelá-la em conformidade com as exigências civilizacionais, de modo a que a observância das normas e das convenções sociais se torne, com o hábito, um reflexo incondicionado (v. Capítulo 1, p. 20). Esta transformação decorre do reconhecimento de si mesmo como parte das instituições sociais, ou seja, das suas próprias acções como significativas para a formação e o funcionamento destas instituições, que se manifestam então enquanto realização objectiva de si, da sua autonomia e racionalidade. A consciência que se vê reflectida na comunidade já não é, todavia, a consciência particular e imediata, mas a consciência mediada por um universal, modelada por um elemento que aparece imediatamente como exterior e contrário a si. Stirner entende que, neste processo, é concedido ao agente mediador um poder excessivo, que se infiltra nos meandros mais íntimos da subjectividade, no inconsciente do indivíduo, exercendo influência sobre as paixões e os automatismos que

servem de base à sua identidade. Significa isto que, para combater ou abalar este domínio, para que os homens se tornem “*frisch und naiv*”, não se podem ater à sua natureza imediata, vulnerável à manipulação de poderes alheios, sobre a qual Stirner lança a suspeita de ter perdido espontaneidade em favor do condicionamento rígido e mecânico. Para que se tornem, uma vez mais, “*frisch und naiv*”, os homens precisam, pelo contrário, de se deslocar continuamente para fora de si, de contrariar a inércia e a estabilidade para que naturalmente tendem. O único surge como uma forma de combater a asfixia, de aniquilar os corpos exauridos – a “grande abundância de cadáveres” (v. Capítulo 2, p. 70) – que obstrui a respiração e as artérias dos vivos, de modo a restituir fluidez à vida.

Parece-me, pois, que Stirner distorce a figura que emerge no final da *Fenomenologia do Espírito*, sugerindo que a sua singularidade não pode assumir uma forma estática, antes nega todo o *status*, mesmo aquele de onde emerge, opondo-se, em vez de sancionar, a ordem existente. Com esta distorção, Stirner reabre a possibilidade da tragédia na modernidade. Segundo Hegel, a tragédia traz para primeiro plano dois elementos que se ocultam sob a narrativa épica: o poeta, que se desdobra em múltiplas personagens, deuses e heróis, cujas acções rompem com a tranquilidade e a unidade simples da substância (1979: 441, §730), e que, embora “serenos na sua própria existência” e “isentos da transitoriedade e da influência de poderes estranhos”, se digladiam entre si, num “cómico esquecimento da sua natureza eterna” (idem: 442, §731); e, no extremo oposto, o “vazio irracional da necessidade” (idem: 443, §731), que se ergue acima deles, da sua inconsistência e arbitrariedade, ditando inexoravelmente a sua morte (idem: 443, §732). A linguagem trágica presta-se já não, como no épico, à descrição do aspecto extrínseco das deliberações e dos projectos das personagens, mas à expressão da intimidade de uma individualidade universal, livre de acidentes e idiosincrasias, convicta da rectidão dos seus actos e do *pathos* que a guia. Nesse sentido, o herói confunde-se com o artista, a máscara com o actor, na qualidade de ser auto-consciente, com a vontade e o poder para asseverar a sua subjectividade singular de uma forma que é significativa para outros, para os espectadores (idem: 444, §733).

O herói trágico, que se reconhece imediatamente como universal, segue uma “lei divina”, eterna, não-escrita, da qual tem apenas um vislumbre, uma intuição, um conhecimento ambíguo e enganador (idem: 446, §737), que o coloca em contradição com a “lei humana”, com a autoridade do Estado, manifesta num conjunto de normas

explícitas com validade objectiva (idem: 266, §445). Hegel afirma, por um lado, que a lei humana, da comunidade política, é uma “lei superior” (idem: 272, §455), um estágio mais elevado da consciência humana, e que o “espectáculo cômico da colisão entre dever e dever” se desvela como ilusório, dado que representa, em verdade, a colisão entre paixão e dever, sendo que a paixão aparece dissimulada como dever em virtude da retirada do herói para o interior de si mesmo, da adopção de uma concepção meramente formal de bem e de justiça, com um conteúdo arbitrariamente determinado, que tanto poderia ser aquele como o seu inverso (idem: 279, §465).

Por outro lado, Hegel também diz que ambas as partes em conflito na tragédia estão “igualmente correctas” e, na tentativa de aniquilar a outra, “igualmente erradas” (idem: 448, §740), uma vez que a ordem ética defendida pelo herói trágico, assente sobre um conhecimento intuitivo e particular, embora seja subordinada à ordem ética assegurada pelo Estado, é parte integrante e imprescindível dela (idem: 272-273, §455). A unidade entre as partes conflitantes é revelada através da queda em ruína das personagens que lhes dão expressão consciente, através da morte ou da absolvição de ambas as partes pelo poder supremo do destino e de Zeus. Perante este poder supremo, o conflito cessa, tanto a família como o governo são privados de vitalidade ou actividade, tanto Apolo como as Fúrias gozam das mesmas honras e são, por conseguinte, igualmente depreciados (idem: 448-449, §740).

Numa ordem secular, o soberano político encarna este domínio inexorável e impessoal, que ordena a vida e a morte, e que se manifesta, no extremo, como o poder de fazer guerra. “Por este meio”, escreve Hegel, “o governo perturba a ordem estabelecida e viola o seu [i.e., dos indivíduos que compõem a sociedade civil] direito de independência, enquanto os indivíduos que, absorvidos no seu próprio estilo de vida, irrompem com o todo e lutam pela independência e pela segurança invioláveis da sua pessoa são levados a sentir, na tarefa que lhes foi imposta, o seu senhor e mestre, a morte. O espírito, ao arremessar assim para o caldeirão a existência estável destes sistemas [de independência pessoal e propriedade], previne a sua tendência para se perderem da ordem ética e se submergirem na existência natural, e preserva e eleva o ego consciente à liberdade e ao seu próprio poder” (idem: 272-273, §455). Com a reconciliação das partes com o todo, dos indivíduos e das famílias com a comunidade política, que Hegel acredita ser o sentido do Estado moderno, a figura do herói trágico, que encarna uma lei universal antagónica à ordem normativa existente, perde a sua

força, substituída pela figura do cidadão, que firma a sua própria autonomia no cumprimento do dever cívico, na observância da lei vigente. Na passagem acima, Hegel sugere que as tendências centrífugas e atomísticas da sociedade civil, espaço organizado segundo os princípios da independência pessoal e da propriedade privada, podem ainda não ser suficientemente contrabalançadas pela “segunda natureza”, pelos hábitos, costumes e convenções que regulam o comportamento individual no quotidiano e o adequam ao interesse geral, pelo que é necessária a guerra, que viola brutalmente os direitos e as liberdades individuais, mas que excede também o controlo político, para reestabelecer o equilíbrio e a paz entre ambas as partes. Hegel admite, contudo, que o confronto derradeiro com este “senhor e mestre”, a morte, implica a rendição do sujeito a um poder impessoal e estranho, com a consequência de que a união entre os dois extremos que antes se digladiam é “externa, uma hipocrisia” (idem: 450, §742).

Stirner expressa a suspeita de que esta união, a reconciliação entre o indivíduo e o colectivo, não pode ser senão extrínseca e hipócrita, uma consagração da derrota do ego singular, esmagado por forças superiores. Tal como a guerra aparece para Hegel como um meio de combater o atomismo da sociedade civil, a secessão do indivíduo face ao Estado, a queda numa existência meramente natural, irreflectida – que Hegel diz ser uma tendência característica e até desejável das sociedades modernas –, também Stirner enaltece o conflito pelo seu potencial disruptivo, desestabilizador do *status quo* e dos hábitos que o sustêm, com a diferença crucial de que este conflito, em vez de ser uma arma da autoridade, que reforça a sua legitimidade e a coesão do grupo que comanda, se manifesta difusamente, em actos de crime e de rebelião, que partem do desejo de auto-afirmação dos indivíduos.

Se Stirner sugere, porém, que toda a reconciliação é encenada, ao serviço sobretudo dos poderes dominantes, sugere igualmente que o antagonismo entre indivíduo e Estado, entre lei divina e lei humana, resulta também de uma encenação, de um artifício, visto que ambas as partes se interpenetram e se constituem mutuamente, sem fronteiras definidas que permitam, em última instância, distinguir uma da outra, e contrapor, como nos discursos anti-estatais clássicos, uma natureza humana intrinsecamente racional e social ao poder que a corrompe (v. Capítulo 2, p. 75). Hegel refere-se, deste modo, à lógica maniqueísta que rege a consciência trágica: “Dado que vê o bem meramente de um lado e o mal no outro, a consciência que pertence à lei divina vê na outra parte apenas a violência do capricho humano, enquanto aquela que

sustenta a lei humana vê na outra apenas a obstinação e a desobediência do indivíduo que insiste em ser a sua própria autoridade” (idem: 280, §466). Stirner exorbita contra Hegel a sua própria denúncia, com a sugestão de que “o espectáculo cómico da colisão entre dever e dever” não resulta de uma compreensão equívoca da colisão entre paixão e dever, mas, sim, de uma compreensão equívoca da colisão entre paixão e paixão. Com esta afirmação, Stirner simultaneamente legitima e deslegitima a luta trágica, dado que a expõe, de facto, como um “espectáculo cómico”, sem se comprometer seriamente com qualquer uma das partes, embora, ao desvelar a arbitrariedade subjacente a ambas, afirme que a desobediência individual é tão válida quanto a soberania política e reforce, por conseguinte, a expressão da vontade pessoal face à representação política dessa vontade.

Este “espectáculo” é descrito por Hegel como “cómico” por expressar a contradição do absoluto consigo mesmo, contradição que o esvazia e aniquila (idem: 279, §465). Seguindo a dialéctica hegeliana, a comédia sucede a tragédia com o desvelamento do actor sob a máscara, que se apresenta, por isso, já não como o herói derrotado perante o destino inelutável, mas como esse mesmo destino, como o poder absoluto que põe termo ao conflito trágico (idem: 450, §743). A necessidade que imperava mesmo sobre os deuses é desmascarada como um adorno do sujeito e as pretensões de universalidade em disputa como proclamações irónicas do actor. Com a exposição do universal como contingente, a ordem ética sustida pelo Estado torna-se alvo de zombaria e de desdém pelo indivíduo, que contra ela se afirma, mas cuja autoafirmação, cujo desrespeito e desobediência são também, em certa medida, irónicos, objecto de riso (idem: 451, §745). Despidas dos elementos particulares que lhes davam consistência na tragédia, as ideias de bem e de beleza ressurgem como “nuvens, uma névoa evanescente” (idem: 451, §746), essencialmente vazias, “à mercê do prazer e da frivolidade da juventude” (idem: 452, §746), dos caprichos do sujeito, que experiencia assim uma “perda completa do medo”, a alegria e a bem-aventurança de quem, certo de si mesmo, sabe que nada do que é essencial lhe é estranho (idem: 453, §747).

Num artigo muito breve, com o título “Arte e Religião” [Kunst und Religion], Stirner argumenta que a arte nasce da suspeita de um lado oculto em si, “ein Jenseits”, que dá azo à consciência dúplice, dividida entre o presente e o futuro. A arte surge então como o meio pelo qual se expressa este pressentimento e se dá uma forma a esse além distante e indistinto, pela criação de um ideal (1986: 99). A criação do ideal pelo génio

artístico responde a um impulso íntimo que é partilhado por vários homens, que carecem, contudo, dos meios para lhe dar uma expressão definida, suscitando, por isso, neles entusiasmo e veneração (idem: 100). Se esta criação gera, por um lado, prazer, por outro consome a desunião do homem consigo mesmo, inspira sofrimento, medo e humilhação, porque amarra o sujeito a um objecto estranho, acima de si, perante o qual se reduz a nada – uma relação que Stirner, tal como Feuerbach, acredita estar no cerne da religião (v. Capítulo 1, pp. 32-33).

Para Hegel, a consciência cómica, que acha em si mesma satisfação e alegria, é, como a bela alma [schöne Seele], essencialmente vazia, pelo que tende para a condição inversa, para aquilo a que chama “consciência infeliz” (v. Capítulo 2, p. 73), que conhece a angústia, o luto e a perda que fazem pesar a sentença de que “Deus está morto” (1979: 454-455, §752). Seguindo Hegel, também Stirner posiciona a arte no princípio da religião, na gestação do ideal sagrado, objecto de medo e amor. Stirner defende, para além disso, que a arte e a religião se alimentam mutuamente, porque, no confronto com o ideal sagrado, se aprofunda a interioridade do homem, o impulso para a criação artística, para a expressão do além em si, o que faz com que esse ideal seja reelaborado e enriquecido pelo artista, sem cessar de deslumbrar e confundir o entendimento humano (Stirner, 1986: 107).

Todavia, segundo Stirner, a arte e a religião descrevem movimentos opostos: através da arte, o sujeito externaliza-se, produz, a partir de si mesmo, da riqueza e profundidade do seu espírito, um objecto extrínseco, reafirmando alegremente o seu poder e a sua criatividade, enquanto na religião o sujeito aspira recuperar esse objecto para o seu interior, conformando-se a ele, reconhecendo-se em falta, privado de qualquer coisa que lhe é essencial e que lhe inspira nostalgia (idem: 106-107). Por amarrar o espírito a um objecto, por o determinar inteira ou essencialmente na relação com ele, confinando a sua actividade a um “círculo de crença” (idem: 102), Stirner considera que a religião é desprovida de liberdade e, visto que “a liberdade é a condição da genialidade” (idem: 103), desprovida também de génio. Nesse sentido, o objecto religioso tende para uma forma estática, tende a perder força à medida que é compreendido até, por fim, se esgotar. Stirner defende que a arte, em particular a comédia, ressurgem no fim da religião, para destruir jubilosamente, para esvaziar e reclamar de novo o ideal enquanto sua criatura (idem: 108). Stirner concede que este acto de destruição pode ser devastador, mas abstém-se de condenar o seu horror, porque

encontra nele a liberação dos homens face a uma crença antiga, exaurida, que os mantinha numa condição de dependência, e porque sabe também que, com este gesto, o artista torna a erguer aquilo que julga aniquilar, arrasando terreno para a criação de um novo ideal e de uma nova religião (idem: 108).⁸⁸

Para Hegel, como para Feuerbach (e Marx), a experiência da alienação religiosa, da “consciência infeliz”, cindida e nostálgica, que se humilha a si mesma, é ultrapassada com a morte do “deus humano” ou do “homem divino”, com o sacrifício de Cristo e a subsequente universalização daquilo que ele representa – a reconciliação entre o eterno e o transitório –, transferido de uma consciência individual, contingente e perecível, para a auto-consciência da comunidade (Hegel, 1979: 475-476, §785). Nesta elevação da comunidade política e da norma social em consequência do enfraquecimento do culto religioso, Stirner detecta, já em 1842, o aparecimento de uma nova religião, sob a forma de “amor *humano*”, com a persistência dos mesmos efeitos alienantes (1986: 108). Stirner entende, à semelhança de Hegel, que o esvaziamento de valores absolutos, que se consoma na comédia e que manifesta a independência do indivíduo, gera, interage, reforça e contraria a condição inversa, de fixação e imposição desses valores sobre o indivíduo independentemente da sua vontade – uma condição que Stirner extrapola da religião para todo o sistema normativo público. Todavia, ao contrário de Hegel, Stirner sugere que a arte ressurge no fim da “religião revelada”, do cristianismo, com a coincidência entre o “conhecimento absoluto” e a consciência cómica, reabrindo também, desse modo, a possibilidade do conflito trágico. Não me parece estar em causa, para Stirner, a negação absoluta da religião, do ideal sagrado, de todo o estado ou ordem, o que corresponderia a uma outra miragem de um estado final, mas o rasgo de um horizonte fechado, que lhe restitui vitalidade.

3) Falar por outro

Hegel descreve assim o momento de transição para a comédia, quando sob a máscara do herói trágico se revela o actor: “As pretensões de essencialidade universal são descobertas em si mesmo, que se mostra enredado numa existência real e deixa cair a máscara, apenas porque quer ser qualquer coisa de genuíno. O ego, que aparece agora como real, joga com a máscara que antes carregou, de modo a representar o seu papel;

⁸⁸ Stirner sugere que a arte é sempre sucedida pela religião, tal como a religião é sempre sucedida pela arte, ao afirmar que “[a] arte não vai além de refazer a religião” (1986: 108).

mas depressa irrompe de novo desta personagem ilusória e avança na sua própria nudez e mundanidade, expondo-se como indistinto do eu genuíno, do actor ou do espectador” (1979: 452, §747). Desmascarado, o herói trágico apresenta-se como o indivíduo comum, no lugar do qual se poderia encontrar o espectador, que se sente, por isso, igualmente liberado com a queda da máscara, partilhando com o actor o sentido de autenticidade associado a esse gesto. Para que o génio de um indivíduo seja reconhecido, para que, enquanto génio, se distinga dos demais, a sua obra tem de expressar, mais que a sua individualidade particular, os anseios, os desejos, as necessidades, os saberes e as técnicas que se consolidaram ao longo de sucessivas gerações, através do labor e da interacção de massas e massas de indivíduos anónimos. Hegel e Marx insistem nesta ideia, que tanto pode justificar a constrição e neutralização de actos individuais desagregadores, desorganizadores e destrutivos, que ameaçam a identidade colectiva, como servir para os legitimar, ainda que irrompam com a ordem estabelecida, através do seu enquadramento num processo mais vasto de realização da liberdade humana.⁸⁹

Em 1842, Stirner mantém-se ainda fiel à ideia de que existe um vínculo entre o herói ou o génio e a comunidade a que pertence, ao afirmar que a transfiguração do conhecimento em vontade, a libertação do indivíduo singular, possibilita a criação da palavra através da qual se pode expressar o espírito do tempo em que vive, isto é, a auto-consciência colectiva (1986: 75). Dois anos mais tarde, em *O Único*, podemos encontrar ainda alguns vestígios deste vínculo, por exemplo, na celebração da figura de Cristo, o rebelde que inaugurou o desmoronamento do mundo antigo (v. Capítulo 1, p. 42), “o herdeiro desrespeitador que até dessacralizou o Sábado dos pais para consagrar o seu Domingo, e que interrompeu o curso do tempo para dar início a uma nova contagem

⁸⁹ Julgo que podemos compreender neste último sentido tanto a defesa por Hegel do “direito dos heróis” (v. Capítulo 1, pp. 19-20), como a defesa por Marx da revolução proletária. A respeito do direito de resistência no pensamento político de Hegel, escreve Losurdo: “o direito superior do Espírito do Mundo [Weltgeist] sobre o Estado é um facto, e baseia-se sobre esta visão de que Hegel não condena as grandes revoluções como actos criminais, antes as justifica e celebra. Claro que, face ao particularismo, ao livre arbítrio, à opressão nobre e feudal, Hegel contrasta a objectividade e a superioridade da ordem do Estado, mas a ordem do Estado é para ser considerada inviolável e sacrossanta de um ponto de vista legal, não histórico-universal. O «positivo» histórico-existente pode tomar a forma de «violência», com o resultado de que o «pensamento» que o critica tende também a tornar-se «violento»: é assim que a Revolução Francesa é explicada e legitimada; mas a sua legitimidade não pode derivar de uma norma legal, mas de condições concretas e de uma análise histórica concreta. É uma legitimidade que, depois de tudo ser dito e feito, apenas pode ser reivindicada e verificada *post factum*” (2004: 84). De acordo com a interpretação de Losurdo, ainda que a liberdade formal deva ser, para Hegel, o veículo da liberdade real, pode, numa situação política concreta, chocar com ela, justificando-se então a violação da lei em benefício da realização da liberdade num estado subsequente (idem: 91).

sua” (Stirner, 2004: 21), ainda que Stirner simultaneamente diga que a invenção do “reino dos espíritos”, do mundo cristão, resultou de um “trabalho infindo de Danaides” desenvolvido ao longo de milénios (idem: 39). Assim, ao seguir o seu próprio caminho, Cristo acabou por consumir o ímpeto que rumorejava no peito dos homens há várias gerações. Stirner teima em cortar o vínculo do único à sociedade, radicalizando a incoincidência entre si e a ordem que habita, como condição necessária para não permanecer submerso nela. Desse modo, Stirner furta-se tanto do perigo de que o indivíduo excepcional imponha o seu comando como norma para toda a comunidade, como do perigo correlato de que a comunidade suprima através da norma toda a excepcionalidade e diferença. Parece-me, todavia, que o corte deste vínculo, cujas aporias procurei expor no Capítulo 2, pode ser visto como um gesto insincero ou fruto de um esquecimento deliberado, da ingestão das águas do rio Letes (v. supra pp. 93-94), um gesto sem o qual o egoísta não poderia voltar (aparentemente) as costas a uma comunidade e a um tempo de que está embebido até aos ossos.

Julgo que temos uma expressão clara e inteligente desta atitude em Duchamp, que, em 1912, terá encontrado em *O Único*, segundo Francis M. Naumann, “a mais ampla base teórica para a liberdade artística recém-descoberta” (Kuenzli e Naumann, 1996: 29; v. Capítulo 2, p. 49), para a abordagem altamente individualista e inconvençãoal que veio a reger o seu trabalho e a sua vida. Numa entrevista a Tomkins, Duchamp manifesta claramente a sua oposição à integração do artista na sociedade, à comercialização do trabalho artístico, a que assistiu na primeira metade do século XX, com a atribuição de um valor monetário à obra artística e a transformação da arte, à semelhança de muitas outras actividades, numa fonte de rendimento (Tomkins, 2013: 25-26). Segundo Duchamp, para que o génio artístico subsista, para que não seja “espoliado e contaminado pelo mar de dinheiro em seu torno” (idem: 29), o artista deve habitar na clandestinidade, à margem da sociedade de que faz parte, da velocidade que se inscreveu na vida quotidiana e que a rende à repetição e à sistematização (idem: 59-60).⁹⁰ Com esta posição, Duchamp sugere, não que o artista esteja na vanguarda, à frente do seu tempo, mas apenas que a sua obra deve resistir à utilidade, ao valor objectivo. Duchamp sabe que somente na relação com o espectador é que, em última

⁹⁰ Não deixa de ser sugestivo desta desintegração, como, no começo da entrevista a Pierre Cabanne, quando Cabanne lhe pergunta o que mais o satisfaz na sua vida, Duchamp se lembre de dizer que basicamente nunca trabalhou para viver (Cabanne, 1987: 15). Ao longo das entrevistas subsequentes, de cada vez que Cabanne lhe pergunta de que estava a viver em determinado momento da sua vida, a sua resposta típica é “Não faço ideia” (idem: 60), como se tal questão nunca lhe tivesse ocorrido.

instância, a obra existe enquanto objecto artístico, dependente, portanto, de um juízo irremediavelmente frágil e arbitrário, desprovido de verdade intrínseca (Cabanne, 1987: 70). Todavia, Duchamp insiste no desencontro ou no encontro diferido com o espectador, que aparece então como “espectador póstumo”, como a “posteridade”, na qual Duchamp deposita uma confiança maior do que aquela que cabe aos seus contemporâneos (idem: 76), precisamente por carregar as aprendizagens de uma vastidão de homens que viveram no entretanto.

Apesar de o único poder ser interpretado como uma espécie de generalização do génio, Stirner distancia-se cautelosamente desta última categoria, que sabe estar demasiado conotada com uma função social: “Quando o governo considera punível todo o jogo do espírito *contra* o Estado, entram em jogo os liberais moderados e dizem: a fantasia, a sátira, o dito de espírito, o humor, etc., devem poder florescer e o *génio* deve gozar de liberdade. Quem deve ser livre não é, assim, o *homem individual*, mas o *génio*” (2004: 158). O génio, enquanto estatuto excepcional, socialmente estabelecido, tende, mesmo quando se distancia ou se insurge contra a ordem instaurada, a ser absorvido e neutralizado por ela, servindo mais para reforçar do que ameaçar a sua legitimidade (v. Capítulo 2, pp. 82-83). Stirner está ciente da ambiguidade do papel social do artista, que, por um lado, está inteiramente dependente do reconhecimento dos outros e da ordem social de que irrompe, e, por outro, tem o poder de mediar a aproximação da comunidade ao ideal venerado, estando, portanto, apto a desempenhar o papel de sacerdote, exercendo domínio sobre outros.

Com a invenção do “único”, Stirner pretende eludir ambos os perigos, o de impotência e o de excesso de poder, sem sagrar o único *sobre* o indivíduo comum, e assim reproduzir a hierarquia que visa abolir, sagrando-o, sim, *enquanto* indivíduo comum, em virtude da sua existência particular e imediata. Stirner procura, deste modo, abolir a dissimetria de poder entre homens, evitando postular uma identidade homogénea, o reconhecimento de um no outro, que arrasa toda a diferença, mas partindo, pelo contrário, do confronto imediato com a diferença inerradicável: “O último e definitivo contraste, o do único contra o único, está, de facto, acima daquilo a que se chama «contraste», sem com isso cair na «unidade» e na concórdia. Enquanto único, tu não tens já nada em comum com o outro, e por isso também não tens nada que te separe dele ou te torne seu inimigo; não buscas a tua razão contra ele junto de um *terceiro*, e não te encontras com ele, nem no «terreno da justiça» nem noutra qualquer

terreno comum. O contraste desaparece na total... *separação* ou unicidade. Esta poderia talvez ser vista como a nova comunidade ou igualdade, mas a igualdade consiste aqui precisamente na desigualdade, e não é mais do que desigualdade: uma desigualdade igual, e só para aquele que estabelece uma «comparação»” (idem: 166).

Stirner supõe que o derradeiro contraste entre dois “únicos” não se resolve na destruição ou na tentativa de destruição mútua, nem na remissão para um terceiro termo, que sirva de intermediário entre eles, mas, sim, na “total separação ou unicidade”, ou seja, no fim da tensão e do conflito. Não me parece que Stirner defenda que esta relação possa ser estabilizada, possa dar lugar a um estado, nem que isso seja desejável. Com esta passagem, Stirner chama, contudo, à atenção para o facto de que a tensão e o conflito pressupõem um “terreno comum”. Após definir a linguagem como “a auto-consciência que existe *para outros*, auto-consciência que *enquanto tal* é imediatamente *presente*, e que enquanto *esta* auto-consciência é universal” (1977: 395, §652)⁹¹, Hegel afirma que a “bela alma”, a consciência moral que se arrega a uma concepção meramente formal de bem e de justiça, que se arrega a si mesma em contradição com a realidade objectiva, é desprovida de linguagem, que é “ainda *muda*, enclausurada consigo mesma na sua vida interior” (idem: 396, §653), sem expressão para a convicção que em si mesma tem. A declaração de si enquanto verdade, realizada por meio da linguagem, exige, desde logo, que o ego reconheça outros e que seja por eles reconhecido (idem: 397, §654).

Stirner parece estar ciente disto quando diz: “Para pensar e falar, preciso das verdades e das palavras, como preciso dos alimentos para comer; sem elas, não posso pensar nem falar. As verdades são os pensamentos dos homens depositados nas palavras, e por essa razão tão existentes como outras coisas, embora apenas para o espírito ou o pensamento. São instituições e criaturas humanas, e ainda que as apresentem como revelações do divino, permanece nelas sempre uma qualidade que me é estranha; mesmo enquanto criações minhas, logo que as crio elas tornam-se-me estranhas” (2004: 272). Nesse sentido, julgo que poderemos entender *O Único e a sua Propriedade* como um “começo ainda muito desajeitado” (idem: 171; v. Capítulo 1, pp. 42-43) de elaborar uma linguagem que enuncie a certeza de si, que enuncie o próprio eu como verdade, que lhe dê assim uma qualidade objectiva ou intersubjectiva, sem,

⁹¹ Marx aproxima-se desta definição, em *A Ideologia Alemã*, ao dizer que “a linguagem é a consciência prática, real, que existe para outros homens e apenas por isso existe também para mim” (Engels e Marx, 1998: 49).

contudo, lhe impor uma identidade definida, nem impor ao outro, como na linguagem da norma pública, da lei ou do comando, obediência e hierarquia. A partir do momento em que é enunciada, a “total separação ou unicidade” entre egoístas deixa, pois, de ser verdadeiramente “total”, nunca se consuma no perfeito isolamento, na indiferença ou na impermeabilidade de um em relação ao outro, sendo a fronteira que os separa recorrentemente deslocada e transgredida.

Se entendermos *O Único* como um “começo” nesse sentido, como um discurso intrinsecamente ambíguo, cuja força reside precisamente nessa ambiguidade intrínseca, na contradição e na ironia que o atravessam, então julgo que tem, nas diferentes linguagens reconhecidas como artísticas, sucessivas ramificações da mesma tentativa de tornar objectiva a singularidade indefinível de um ego único. Duchamp refere-se à ligação entre artista e espectador como um processo de “transferência” por “osmose estética”, com base numa “lacuna” ou num “elo em falta”, na cadeia de operações subjectivas que compõem o acto criativo, entre a intenção do artista e a realização dessa intenção. É essa lacuna involuntária que dá espaço à intervenção do espectador, a quem cabe a transmutação de matéria inerte em obra de arte, através da interpretação, da reflexão e do juízo (Duchamp, 1989: 139-140). Como Rudolf E. Kuenzli sugere, a presença na obra de Duchamp de táticas de destruição de identidade, de ruptura com a tradição e com a convenção, de evasão de circuitos fechados e sistemas congruentes, gera uma multiplicidade de sentidos que frustra as expectativas, os hábitos, o gosto do espectador, que lhe recusa uma interpretação coerente e unívoca, expulsando-o assim, através do choque, de uma posição de passividade familiar (Kuenzli e Naumann, 1996: 8). *O Único* poderá ser lido como uma procura deste encontro fundado no desencontro, que não pode ser contido numa lógica de identidade, mas também não de oposição, que desestabiliza tanto a identidade do artista como a do espectador, em conformidade, todavia, com o princípio de não se deixar representar nem de falar pelo outro. Visto desta perspectiva, Stirner corrobora a asserção hegeliana de que “o indivíduo singular é verdadeiro apenas como uma multiplicidade universal de indivíduos singulares” (Hegel, 1979: 292, § 481; v. Capítulo 2, p. 74), pois o único se descobre – à revelia das interpretações que Feuerbach, Marx e muitos outros dele fizeram – “uma multiplicidade universal de indivíduos singulares”, constituído na permanente transformação de si, em relação com aqueles que o rodeiam.

* * *

No prefácio aos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel diria: “Mais uma palavra a respeito da pretensão de *se ensinar* como deve ser o mundo: a filosofia chega sempre demasiado tarde [...] Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, uma manifestação da vida está prestes a findar e já não pode rejuvenescer, apenas ser reconhecida. A coruja de Minerva levanta voo apenas ao cair da noite” (2017: 23). Julgo que Feuerbach, Stirner e Marx compreenderam, com variações ligeiras, mas significativas, o sentido duplo destas palavras, que, ao mesmo tempo que dissuadem as tentativas de transformação sistémica da realidade empírica, sancionando assim o *status quo*, sugerem um intervalo entre a realidade e o conhecimento que dela temos, em virtude do qual a validade das nossas acções apenas pode ser determinada *post factum*, retrospectivamente, em remissão, portanto, para um momento que transcende o tempo actual.

Rüdiger Safranski defende que, na polémica contra Stirner (e contra Bakunin mais tarde), Marx é movido pelo propósito de realizar o sonho romântico, a promessa de um paraíso terreno, e pela compreensão de que a espontaneidade do sujeito poderia comprometer o cumprimento desse propósito; por isso, Marx recusa esse elemento romântico ao comportamento individual, doravante estrategicamente valorizado na relação com um fito definido, e reinveste-o no processo objectivo (Safranski, 2014: 168). Marx usa, desse modo, o intervalo a que Hegel alude para enquadrar a luta do proletariado contra a exploração da burguesia num processo histórico abrangente, que, segundo Marx, se concretiza com a instauração de um estado comunista, onde os indivíduos gozem plenamente da vida. Assim como Hegel, Marx pretende, todavia, restringir a imprevisibilidade subjectiva a que também se abre este intervalo, passível de interromper ou adiar a concretização do processo histórico, pela organização disciplinar dos indivíduos.

Consta que este juízo austero seria atenuado a respeito de poetas, de quem Marx terá dito, com peculiar indulgência, que “são estranhos pássaros, e temos de os deixar seguir o seu próprio caminho. Não devemos medi-los pelo critério das pessoas convencionais ou mesmo inconvencionais” (cit. Safranski, 2014: 170). A brandura com que Marx trata o poeta Heinrich Heine, conhecido pela sua “fraqueza política” (ibid.), dá lugar à oposição visceral a *O Único*, precisamente por esta obra não surgir inscrita no domínio das artes, da ficção, mas da filosofia e da verdade. Desde o momento da sua

publicação (v. Introdução, p. 6), a pertença da obra a este domínio foi sempre objecto de controvérsia e até hoje subsiste a tentação de ver nela uma sátira. Isto justifica-se, a meu ver, na medida em que a verdade que Stirner enuncia é uma verdade na face do poder, constituída intrinsecamente na relação com ele, como uma espécie de excedente que apenas pode ser aludido obliquamente, e que se manifesta, portanto, como artifício e fingimento (v. supra p. 92). Nas palavras de Hegel citadas acima, Stirner entende (numa aproximação a Feuerbach) que as estruturas de sentido que sustentam um determinado estado nunca absorvem plenamente a vida, que existe entre essas estruturas e a vida um resíduo real, onde Stirner acredita estar ancorada a nossa independência perante os poderes que nos governam, com a implicação, todavia, de que todos os actos de resistência, de rotura com esses poderes, carecem de legitimidade prévia, de que o seu valor apenas poderá ser socialmente estabelecido (não sem disputa) na posteridade, depois de tudo ter sido dito e feito (v. Capítulo 2, p. 84).

Marx parece convicto de que o impenitente movimento de dessacralização descrito pelo egoísta tem por correlato o mundo esvaziado, regido por forças inquebrantáveis e indiferentes à miséria humana, quando, a meu ver, esse movimento não é descrito de maneira tão cega e inconsequente quanto aparenta. Julgo que Stirner, à semelhança de Marx, pretende restituir a este mundo que sucede da secularização e liberalização da sociedade, da normalização da autoridade revolucionária, um espaço para a afirmação libertadora da espontaneidade subjectiva, para o abalo da “consciência prosaica”, que ordena “a vasta matéria que lhe oferece a realidade sob o aspecto *racional* de causa e efeito, de fim e de meio, ou sob o de outras categorias do pensamento lógico, enfim, sob relações de exterioridade e de finitude” (Hegel, 1980: 34). Stirner entende, todavia, que o ideal que se contrapõe a tal mundo e que possibilita a sua transformação não pode tornar a aparecer como um ideal absoluto, um além transcendente, independente do livre-arbítrio dos homens, que os renderia, mais uma vez, à nostalgia ou ao desespero, que ordenaria a sua humilhação face a uma autoridade extrínseca, antes deve coincidir imediatamente com a vontade do indivíduo singular, a quem é reconhecida, sem mais condições nem demoras, a soberania sobre si mesmo. Este projecto – que poderíamos descrever como “romântico”⁹² – reintroduz um

⁹² Novalis define assim o “romântico”: “Ao atribuir ao lugar-comum um sentido mais elevado, ao comum um respeito misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito a aparência do infinito, torno-o romântico” (cit. Safranski, 2014: xiv). Na sequência desta definição, Rüdiger Safranski descreve o Romantismo como “a continuação da religião por meios estéticos” (ibid.). Esta continuação, no pensamento de Stirner, opera-se precisamente pela consagração do universal no particular, do

elemento trágico na ordem do Estado moderno, uma tensão que concede profundidade à interioridade do sujeito, mas que não se consuma, como em Marx, na dura disciplina do combate, antes na celebração leve, auto-irónica, de si mesmo e da vida.

conhecimento (religioso ou filosófico) em vontade, ou seja, superficialmente, pela total negação da religião e do sagrado.

Conclusões

No seu comentário a Hegel, Domenico Losurdo chama a atenção para uma passagem extraída das suas lições sobre a filosofia do direito, onde Hegel diz que “[u]m homem a morrer à fome tem o direito absoluto de violar a propriedade de outra pessoa” (cit. Losurdo, 2004: 155), uma vez que esse homem é movido pela necessidade extrema, por circunstâncias concretas que fazem perigar a sua existência. O acto que, em qualquer outra situação, constituiria uma injustiça, uma violação da norma, implica, nesta situação específica, apenas a suspensão temporária da norma, subordinada a uma justiça mais elevada, a um “direito absoluto”, ainda que excepcional e provisório. Este “direito absoluto” a que Hegel alude faz parte da tradição do *Notrecht*, do direito de necessidade, que também Kant e Fichte terão defendido, com o argumento de que, numa situação de vida ou de morte, em que é exigido a um indivíduo que lute contra outro para salvar a sua própria existência, ambos são remetidos para um estado natural, da impossibilidade de coexistência pacífica e, por inerência, do direito positivo (idem: 156). Losurdo repara que a maneira como Hegel explica o *Notrecht* tem um tremendo potencial revolucionário, visto que, enquanto Kant e Fichte o aplicavam em casos excêntricos, de catástrofe natural, Hegel cobre com ele uma questão social premente que concerne o sistema de poderes vigente – a pobreza. Numa situação de necessidade extrema, verifica-se, de acordo com Hegel, a “alienação da personalidade”, isto é, a pessoa transforma-se em coisa, caída de novo na condição de escravo ou de servo, pelo que se encontra eximida dos deveres que cabe ao cidadão na ordem ética do Estado (idem: 157). O seu “direito absoluto” de violar a norma sem, contudo, a anular, sem com essa transgressão cometer uma injustiça, aparece como o extremo oposto do direito de graça que Hegel concede ao soberano.

Em momentos de crise, em que as instituições objectivas se encontram em contradição com o sujeito, Hegel acredita que se justifica a retirada em si mesmo, o esvaziamento dos valores absolutos que regem a ordem que o oprime. A escola pós-hegeliana desenvolve-se como um testemunho e uma reflexão sobre a crise da transição de uma sociedade feudal para uma sociedade moderna, marcada pela inadequação das condições empíricas às expectativas, às necessidades e aos desejos dos homens, e pelo crescente desenraizamento do indivíduo. Não está apenas em causa a frustração de estudantes e intelectuais da classe média que não encontram uma posição estável na

sociedade, quer pelas mudanças estruturais que atravessa, quer pela intolerância dos poderes instalados à crítica e à contradição. Está em causa, com maior urgência e força, as esmagadoras massas de homens anónimos que vivem no limiar da dignidade humana, a esfalfar a sua energia e fôlego para conseguirem sobreviver. Está em causa também a suspeita subtil, mas agravante, de que a emancipação prometida, pela qual tanto se pelejou ao longo da história, não se esgota em conforto e entretenimento.

Estas questões não eram menos prementes para Hegel, mas os seus sucessores entenderam que a linguagem árida, distante e cautelosa da filosofia especulativa contemporânea adensava até à exaustão e ao estorvo a compreensão da realidade existente, sistematizando-a num círculo sem saída aparente. A celebração por Hegel da Revolução Francesa, que descreveria, ao longo de toda a sua vida, como a “prodigiosa descoberta da essência mais íntima da liberdade” (cit. Safranski, 2014: 159), fora consumada na defesa da normalização da autoridade, da prevalência das instituições objectivas sobre a consciência subjectiva, suprimindo o espaço que outrora fora (legitimamente) ocupado pela virtude heróica. Como Losurdo aponta, esta posição, tão contrária à sensibilidade romântica, deriva da necessidade de justificar a Revolução (o que apenas poderia ser feito *post factum*) e firmar as suas conquistas, prevenindo eventuais retrocessos (Losurdo, 2004: 238).

A esquerda hegeliana acusaria, todavia, o mestre de, nos momentos cruciais, vacilar, abstendo-se de dar uma resposta clara e firme às contradições que emergiam dos processos de industrialização e modernização das sociedades coevas. Feuerbach procuraria refúgio na salubridade do campo, de onde escreveria, em 1839, que “[a] filosofia especulativa da Alemanha, tal como se desenvolveu até agora, é um exemplo das influências perniciosas do ar empestado da cidade” (2005: 34). Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels denunciariam esta partida, argumentando que a proposição de que a água é simultaneamente a “essência” e a “existência” do peixe colapsa “assim que o rio é feito servir a indústria, assim que é poluído por corantes e outros produtos residuais e navegado por barcos a vapor, ou assim que a água é desviada para canais onde a simples drenagem pode privar o peixe do seu meio de existência” (1998: 66). Para os dois autores, o abandono das “sombras da realidade que apelam à sonhadora e enlameada nação germânica” (idem: 29) não poderia ser feito pela fuga às suas contradições, mas pela submersão na análise das condições materiais existentes.

“São Max”, o último apóstolo e apóstata do idealismo alemão, precipitou este abandono, o afastamento decisivo face a Feuerbach, que tanto entusiasmo havia despertado no jovem Marx pouco antes. A rejeição da legitimidade do Estado é radicalizada por Stirner numa rejeição do *status*, da ordem estável, da qual o indivíduo faça verdadeiramente parte, e que dá, aparentemente, lugar a uma sucessão infinita de crises e catástrofes, de escombros empilhados sobre escombros. A qualidade orgânica de que Hegel procurara revestir o Estado político moderno é denunciada como uma ilusão produzida pela extensão e pelo aprofundamento, pela despersonalização e pela internalização do poder público, que deixa, portanto, de ser exercido a partir de um centro identificável para se manifestar difusamente, na miríade de normas, convenções e práticas que organizam a existência material e espiritual do sujeito. A normalização da autoridade tem por correlato a consolidação de uma “segunda natureza”, mediada pela norma social, que suplante a primeira e que garanta a conformação irreflectida às regras que regulam a vida em sociedade.

Stirner sabe que esta “segunda natureza”, ainda que se sobreponha à primeira, não se pode desenvolver em completa contradição com ela, que o dever cívico apenas se torna um hábito na medida em que os indivíduos vejam nas instituições políticas e sociais uma condição de satisfação dos seus interesses imediatos. Todavia, o facto de os indivíduos aceitarem mediar a satisfação dos seus interesses pela obediência a essas instituições, de aceitarem sacrificar parte do seu poder para usufruírem de um estado de maior segurança, conforto e bem-estar, deixa-os na dependência do mediador, que, na qualidade de legítimo representante do interesse geral, reivindica os meios físicos para fazer (legitimamente) prevalecer esse interesse sobre o interesse individual. Nesse sentido, Stirner expressa a suspeita de que o consenso, condição impreterível de qualquer sistema representativo, é engendrado artificialmente, pela transferência do poder pessoal para uma instância representativa, que detém os meios para neutralizar a dissensão e o conflito por canais legais ou para os suprimir através da força. O inumano surge, neste contexto, como excedente da representação, como figura do irrepresentável, que, ao reivindicar representar-se a si mesmo e exercer, sem intermediação de uma autoridade superior, o seu próprio poder, entra em confronto com a norma, com a identidade comum, embora seja movido por um desejo de independência e não de oposição.

Em *O Único e a sua Propriedade*, a consciência de crise, da ruptura insanável entre o indivíduo e o Estado, alcança a sua completude, levada até ao extremo, onde, como Marx percebe, ameaça não só a ideologia burguesa, como todo o sistema ético público com base no qual a revolução e um estado ulterior poderiam ser organizados. Contra Hegel, Marx escreveu que “[a] crítica colheu as flores imaginárias das algemas, não para que o homem tenha de suportar as algemas sem fantasia nem consolação, mas para que se liberte delas e recolha a flor viva” (2007: 58), ou seja, que a teoria deve estar ao serviço da transformação material do mundo e não apenas da sua interpretação. Como Marx, Stirner acredita que, no Estado liberal, o processo de auto-determinação permanece sobejamente incompleto, embora essa incompletude seja encoberta, e que apenas pela exacerbação do conflito e da luta poderá ser verdadeiramente alcançada a libertação. As “crises mais gerais e mais graves” que, segundo o presságio de Marx, abalariam as sociedades burguesas (Engels e Marx, 1975b: 67), antecipando a inelutável revolução proletária, seriam sucedidas pela instauração do comunismo, do estado de liberdade, onde “o poder público perde o carácter político”, deixando de ser “o poder organizado de uma classe para a opressão de uma outra” (idem: 85), onde seria, enfim, realizada a promessa de fruição plena, do fim do antagonismo e da renúncia. Aquilo que para Marx constitui duas etapas históricas distintas parece coincidir no pensamento de Stirner, com a sugestão de que a liberdade apenas existe como auto-libertação, no ineludível confronto com as forças que nos oprimem, sem adiar a promessa de fruição, mas também sem prometer um fim definitivo para a luta.

É uma posição extrema, que ameaça cair em contradição, impotência e inactividade. A libertação apenas é possível se for tomada pela mão do próprio, se existir um desfasamento entre si e a ordem que habita, que lhe permita ir para além dela, mas este emergir decai em clausura, na entrega às circunstâncias que outros lhe ditam, se o indivíduo se mantiver em radical oposição face ao que o rodeia, sem estender a outros a sua revolta, nem a consumir numa prática transformadora. Logo após a primeira leitura de *O Único*, enredado ainda no encanto rápido do livro, Engels diria a Marx que “[e]ste egoísmo é levado tão ao extremo, tão doido [toll] e, simultaneamente, tão auto-consciente, que, na sua unilateralidade [Einseitigkeit], não se pode aguentar um instante, mas tem logo de se converter [umschlagen] em comunismo” (Engels cit. Barata-Moura, 2013: 50). Por outras palavras, que o egoísmo de Stirner é um lugar insustentável, inevitavelmente breve, que se contradiz a si mesmo, e, por isso, tende

imediatamente para o comunismo. Pouco depois, Engels retractaria estas palavras, em virtude, percebe-se, de um medo partilhado com Marx de que o movimento de negatividade extrema, imprevisível e inconsequente, que atravessa o egoísmo pudesse arrasar as fundações do comunismo, obstaculizando a libertação dos homens.

O comunismo ressurgiria, após o confronto com *O Único*, como um “espectro”, “Gespenst” (Engels e Marx, 1975b: 57) que assombra a Europa. Ao abraçarem (não sem ironia) esta designação, Engels e Marx posicionam-se em nítida oposição ao mundo dessacralizado da burguesia: “O constante revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e a mobilidade eternas distinguem a época da burguesia de todas as outras. Todas as relações fixas e enferrujadas com o seu cortejo de vetustas ideias e concepções são dissolvidas, todas as novas que vão surgindo ficam velhas antes de terem um esqueleto que as suporte. Tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são por fim obrigados a encarar sem ilusão a sua posição social e as suas relações mútuas” (idem: 63-64). A diluição do universal em particular, do eterno em transitório, dizem, pertence a este mundo, sanciona os poderes que o configuram, em vez de romper com eles. Por isso, a instabilidade de *O Único*, onde Engels entrevê inicialmente a possibilidade de uma “conversão” ao comunismo, é agora entendida como um reflexo equívoco de um *status*, do sistema de poderes instalado, que se serve da instabilidade para se validar e reproduzir. Assim, na perspectiva de Marx e Engels, somente um “espectro”, um ideal assombroso que congregue e organize os homens, teria força suficiente para sustentar a resistência.

Procurei argumentar que as ambiguidades, contradições e equívocos que tornam o discurso do egoísta vulnerável à queda em clausura e silêncio expressam a tentativa, porventura “desajeitada”, mas, num certo sentido, prudente e engenhosa, de articular, precisamente, um *discurso*, uma “*crítica* egoísta”, atravessada pelo reconhecimento implícito de um interlocutor. Ao enunciar-se como verdade, ao elaborar a palavra que emudece, que se esvazia a si mesma, Stirner denuncia já a comunidade com outros, a quem se dirige, seguindo o princípio que para si próprio estabelece, de não se deixar representar. Por isso, não existem, em *O Único*, directivas nítidas que nos concedam, no meio da crise, no instante da inauguração avassaladora de todos os fundamentos, uma direcção unívoca, que nos eximam da responsabilidade de desbravar o nosso próprio caminho. Mas não existe também amargura nem desesperança. Stirner sugere que é

neste instante de desencontro que triunfamos sobre os poderes objectivos que organizam a nossa existência, que reclamamos a soberania finita mas inexpugnável sobre nós mesmos. Por isso, Stirner procura rasgar este instante, prolongá-lo através de práticas de insubmissão, de cada vez que o “fim da história” parece iminente. O júbilo inebriante, amnésico e insolente que irradia deste instante, a que se chega sozinho, sem o amparo de uma verdade prévia, não permanece confinado a um único átomo, que a si mesmo se aniquilaria e que, ao extinguir-se, deixaria intacta uma paisagem desolada. Sob o júbilo, adivinha-se já uma multiplicidade, a antecipação de um outro estado, mais rico e generoso do que aquele abandonado, ainda que, como ele, passageiro.

Sobre *O Único* poderíamos talvez ainda dizer, como Heinrich Heine disse da arte, que “é, afinal, apenas uma bela irrelevância” (cit. Safranski, 2014: 173).

Fontes e bibliografia

Fontes primárias

Stirner, Max. (2004) *O Único e a Sua Propriedade*. (trad. João Barrento.) Lisboa: Antígona.

Stirner, Max. (2016) *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.

Stirner, Max. (1986) *Parerga, Kritiken, Repliken*. Nürnberg: LSR-Verlag.

Fontes secundárias

Engels, Friedrich, e Marx, Karl. (1998) *The German Ideology. Including: Theses on Feuerbach and the Introduction to the Critique of Political Economy*. Nova Iorque: Prometheus Books.

Engels, Friedrich, e Marx, Karl. (1975a) *A Ideologia Alemã*. Volume 1. 2ª ed. (trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira.) Porto: Editorial Presença.

Engels, Friedrich, e Marx, Karl. (1975b) *Manifesto do Partido Comunista*. (trad. Álvaro Pina.) Lisboa: Edições «Avante!».

Feuerbach, Ludwig. (2005) *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)* (trad. Adriana Veríssimo Serrão.) Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Feuerbach, Ludwig. (1989) *The Essence of Christianity*. (trad. George Elliot.) Nova Iorque: Prometheus Books.

Hegel, G. W. F. (2017) *Elements of the Philosophy of Right*. 2ª ed. (trad. H. B. Nisbet.) Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1980) *Estética*. Volume 7 – Poesia. (trad. Álvaro Ribeiro.) Lisboa: Guimarães & Cª Editores.

Hegel, G. W. F. (1979) *Phenomenology of Spirit*. (trad. A. V. Miller.) Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1976) *Princípios da Filosofia do Direito*. 2ªed. (trad. Orlando Vitorino.) Lisboa: Guimarães & C.ª Editores.

Marx, Karl. (2007) *Early Political Writings*. 3ª ed. (trad. Joseph O'Malley.) Cambridge: Cambridge University Press.

Marx, Karl. (s. d.) *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. (trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira.) Lisboa: Editorial Presença.

Bibliografia de apoio

Antliff, Allan. (2007) *Anarchy and Art – From the Paris Commune to the Fall of the Berlin Wall*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.

Arvon, Henri. (1966) *História Breve do Anarquismo*. (trad. Fernando Borges de Macedo.) Lisboa: Editorial Verbo.

Bakunin, Michael. (1970) *God and the State*. Nova Iorque: Dover Publications, Inc.

Barata-Moura, José. (2013) “Stirner: Da Nadificação ao Momento Ético da Intimidade Proprietária”, *Philosophica*, nº41 (abril 2013), pp. 7-56.

Becker, Gary S. (1962) “Irrational Behavior and Economic Theory”, *The Journal of Political Economy*, vol. 70, nº1 (Fevereiro 1962), pp. 1-13.

Bíblia Sagrada. (2003) 4ª ed. Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica.

Blackbourn, David. (2003) *History of Germany 1780-1918 – The Long Nineteenth Century*. 2ª ed. Oxford: Blackwell Publishing.

Breckman, Warren. (2006) “The Symbolic Dimension and the Politics of Left Hegelianism”, in Moggach (ed.), *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 67-90.

Buber, Martin. (2002) “The Question to the Single One (*Die Frage an den Einzelnen*, 1936)”, in *Between Man and Man*. Londres: Routledge Classics, pp. 46-97.

Cabanne, Pierre. (1987) *Dialogues with Marcel Duchamp*. 2ª ed. (trad. Ron Padgett.) Londres: Da Capo Press, Inc.

Chitty, Andrew. (2006) “The Basis of the State in the Marx of 1842”, in Moggach (ed.), *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 220-241.

- Duchamp, Marcel. (1989) “The Creative Act”, in *The Writings of Marcel Duchamp*. 2ª ed. (ed. Michel Sanouillet e Elmer Peterson.) Londres: Da Capo Press, Inc., pp. 138-140.
- Falé, Laura Sequeira. (2015) *Os Fantasmas em Max Stirner: a falha do Humanismo*. Dissertação de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Prof. Alexandre Franco de Sá.
- Ferguson, Kathy E. (2011) “Why Anarchists Need Stirner”, in Newman (ed.), *Max Stirner*. Hampshire: Palgrave Macmillian, pp. 167-188.
- Fernandes, António Horta. (2017) *Livro dos Contraste. Guerra e Política*. Porto: Fronteira do Caos Editores.
- Foucault, Michel. (2010) *Nascimento da Biopolítica*. (trad. Pedro Elói Duarte.) Lisboa: Edições 70.
- Hayek, Friedrich A. (1980) *Individualism and Economic Order*. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Koch, Andrew M. (1997) “Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist?”, *Anarchist Studies*, n. 5, pp. 95-107.
- Koch, Andrew M. (2011) “Post-Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism”, in Rouselle, Duane e Evren, Süreyya (ed.), *Post-Anarchism: A Reader*. Londres: Pluto Press, pp. 23-40.
- Kuenzli, Rudolf E. e Naumann, Francis M. (1996) *Marcel Duchamp – Artist of the Century*. 4ª ed. Cambridge: MIT Press.
- Laska, Bernd A. (1999) “John Henry Mackays Stirner-Archiv in Moskau”, *Der Einzige. Zeitschrift des Max-Stirner-Archivs*, N. 7, Agosto 1999, pp. 3-9. Disponível online em: lsr-projekt.de/mackay.html [última consulta a 28/04/2018].
- Laska, Bernd A. (2001) “Dora Marsden «The Stirner of Feminism»? – Did Dora Marsden «transcend» Stirner?”, disponível online em: lsr-projekt.de/poly/enmarsden.html [última consulta a 28/04/2018].
- Leopold, David. (2006) “«The State and I». Max Stirner’s Anarchism”, in Moggach, Douglas. (ed.), *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 176-199.

- Losurdo, Domenico. (2004) *Hegel and the Freedom of Moderns*. (trad. Marella e Jon Morris.) Durham e Londres: Duke University Press.
- Luft, Eric v. d. (2006) “Edgar Bauer and the Origins of the Theory of Terrorism”, in Moggach (ed.), *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 136-165.
- Mackay, John Henry. (2005) *Max Stirner: His Life and His Work*. (trad. Hubert Kennedy.) Concord: Peremptory Publications.
- Marshall, Peter. (2008) *Demanding the Impossible – A History of Anarchism*. 3ª ed. Londres: Harper Perennial.
- May, Todd. (1994) *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- McLellan, David. (1969) *The Young Hegelians and Karl Marx*. Londres: Macmillan.
- Miranda, José Bragança de. (2004) “Stirner, o passageiro clandestino da história”, posfácio a Max Stirner, *O Único e a sua Propriedade*. Lisboa: Antígona, pp. 295-339.
- Moggach, Douglas. (ed.) (2006) *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Naumann, Francis M. (1996) “Marcel Duchamp: A Reconciliation of Opposites”, in Kuenzli e Naumann (ed.), *Marcel Duchamp – Artist of the Century*. 4ª ed. Cambridge: MIT Press, pp. 20-40.
- Newman, Saul. (2001) “War on the State: Stirner and Deleuze’s Anarchism”, *Anarchist Studies*, 9 (2): 147–64.
- Newman, Saul. (2003) “Stirner and Foucault: Toward a Post-Kantian Freedom”, disponível *online* em: theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-stirner-and-foucault-toward-a-post-kantian-freedom.pdf [última consulta a 28/04/2018].
- Newman, Saul. (2007) *From Bakunin to Lacan – Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books.
- Newman, Saul. (2010) “Voluntary Servitude Reconsidered: Radical Politics and the Problem of Self-Domination”, *Cultural Studies*, Vol 2010.1.
- Newman, Saul. (ed.) (2011) *Max Stirner*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

- Paterson, R. W. K. (1971) *The Nihilist Egoist – Max Stirner*. Londres: Oxford University Press.
- Proudhon, Pierre-Joseph. (1977) *O que é a propriedade?* 3ª ed. (trad. Marília Caeiro.) Lisboa: Editorial Estampa.
- Read, Herbert. (1958) “Max Stirner”, in *The Tenth Muse – Essays on Criticism*. Nova Iorque: Grove Press Inc., pp 74-82.
- Rendeiro, Alexandre. (2014) *O Anarquismo e a Estética da Liberdade*. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Estética da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, sob a orientação do Prof. Nuno Venturinha.
- Ridder, Widukind De. (2011) *Max Stirner: The End of Philosophy and Political Subjectivity*, in in Newman (ed.), *Max Stirner*. Hampshire: Palgrave Macmillian, pp. 143-166.
- Rodrigues, António. (2006) *Álvaro Lapa. Voz das Pedras*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Safranski, Rüdiger. (2014) *Romanticism: A German Affair*. (trad. Robert E. Goodwin.) Evanston: Northwestern University Press.
- Schuhmann, Maurice. (2013) “Max Stirner’s Critiques of Pierre-Joseph Proudhon”, *Philosophica*, nº 41 (abril 2013), pp. 57-70.
- Scott, James C. (2013) *A Dominação e a Arte da Resistência: Discursos Ocultos*. (trad. Pedro Serras Pereira.) Lisboa: Livraria Letra Livre.
- Senft, Gerhard. (2013) “Max Stirner e a Crítica da Economia Política”, *Philosophica*, nº 41 (abril 2013), pp. 71-84.
- Serrão, Adriana Veríssimo. (2013) “A Pergunta de Feuerbach a Stirner: «Que significa ‘ser um indivíduo’?»”, *Philosophica*, nº41 (abril 2013), pp. 97-108.
- Souza, José Crisóstomo de. (2006) “Marx and Feuerbachian Essence – Returning to the Question of «Human Essence» in Historical Materialism”, in Moggach (ed.), *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 242-260.
- Steplevich, Lawrence S. (1974) “The Revival of Max Stirner”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, n. 2 (abril-junho 1974), pp. 323-328.

Steppelevich, Lawrence S. (1978) “Max Stirner and Ludwig Feuerbach”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, n. 3 (julho-setembro 1978), pp. 451-463.

Steppelevich, Lawrence S. (1985) “Max Stirner as Hegelian”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, n. 4 (outubro-decembro 1985), pp. 597-614.

Tomba, Massimiliano. (2006) “Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer”, in in Moggach, Douglas (ed.), *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 91-113.

Tomkins, Calvin. (2013) *Marcel Duchamp: The Afternoon Interviews*. Nova Iorque: Badland Unlimited.

Welsh, John F. (2010) *Max Stirner’s Dialectical Egoism – A New Interpretation*. Lanham: Lexington Books.

Williams, Howard. (2006) “Ludwig Feuerbach’s Critique of Religion and the End of Moral Philosophy”, in Moggach, Douglas (ed.), *The New Hegelians – Politics and Philosophy in the Hegelian School*. Nova Iorque: Cambridge University Press, pp. 50-66.