

# **A Teoria do Individuo: O Pensamento Selvagem de Stirner**

Alfredo Maria Bonanno

1998

# Conteúdo

Introdução	3
Max Stirner, Filósofo do <i>Único</i>	5
Referência a Hegel	15
Contribuição para uma Leitura Crítica de Stirner	20

# Introdução

Minha leitura de Stirner como filósofo do *Único* e o itinerário direto de reconstrução de uma “teoria do indivíduo”, de uma maneira que varia entre os outros escritos meus apresentados aqui, pelo menos me parece demonstrar uma coerência de propósito que legitima dar-lhes uma nova vida juntos aqui.

No atual panorama congelado das leituras anarquistas, recorrer às fontes de *O Único e Sua Propriedade* é sempre um choque radical. No mínimo, isto explica a fortuna persistente de um livro estranho que não se teria obrigado a aliviar quaisquer preocupações nas previsões vigilantes do poder ou a ter qualquer interesse, ou pelo menos muito pouco, nos poucos leitores que provavelmente teria. Nenhuma previsão foi menos atenta.

Muitas vezes me ocorre ler algumas páginas de *The Ego and Its Own*, mesmo quando pretendo aprofundar assuntos de outro tipo. E é sempre um caminho curto por território desconhecido.

Stirner é uma lâmina afiada que penetra em profundidade, que não dá trégua, que não para no meio do caminho, mas chega ao fundo, de repente. E ele faz isso apenas com o pensamento. Se os eventos acontecem às vezes, eles estão ali para desviar a atenção, recolocar os pés no chão e assim talvez provocar um sorriso de satisfação. Não pensei. Move-se de forma linear, corta as pontes com a realidade e com a respeitabilidade das aparências intelectuais que cedem aos acontecimentos antes de se pronunciarem sobre eles, esgotados e fracos, que então fazem todas as reverências de desculpas se, por acaso, eles atingirem um nervo. O pensamento cru e nu de Stirner é um ato bárbaro de rara ferocidade, excessivo, o elefante clássico que com sua massa paquidérmica abre espaço na filosófica loja de porcelanas.

Existe um tutor, e isso é óbvio, mas é um tutor estranho, aquele Hegel que afiava ele próprio as lâminas, para depois parar a meio caminho, embotando cuidadosamente a parte mais perigosa e, de fato, construindo os novos pilares do poder sobre esse ponto. Stirner vai além deste ponto (Marx deu mais um passo atrás em relação ao seu tutor – é nisso que consiste a questão da cabeça e dos pés da dialética), um ir além que o leitor quase não percebe. Depois de Stirner não há outro uso possível do pensamento senão aquele que está além da rarefação bárbara da civilização e das suas condições de compromisso que ele traça, de forma diligente, quase sem nos dar consciência disso.

O próximo passo só pode ser ação, o reinado da conversa tornou-se indescritível.

“Eu só quero ser Eu. Eu desprezo a natureza, as pessoas e suas leis, a sociedade humana e seu amor, e rompo todas as relações gerais com elas, até mesmo a da linguagem. A todas as reivindicações do seu dever, a todas as designações da sua justiça categórica, oponho-me à imperturbabilidade do meu Eu. E Eu já faço uma concessão, se fizer uso da linguagem. Eu sou ‘indizível’, ‘eu me manifesto apenas’”.

O pensamento que acaba com a tagarelice é apresentado como algo primitivo, pouco culto, algo que não conhece cortesia e boas maneiras. Por isso é considerado bárbaro, porque se limita por vezes, nos termos da ortodoxia linguística da academia, à gagueira na impossibilidade de continuar a falar da grande pressão emocional que fica atrás, dentro, sem conseguir sair. Mas por que deveria surgir numa distinção adicional do mecanismo de pensamento hegeliano, este também, o elemento final do entendimento comum, que acaba sendo jogado ao mar? Até os neokantianos tentam perguntar quem era ele e o que queria da sua conversa coordenada, considerando que, afinal, ele prestou pouca atenção ao seu método.

Não estou tentando dizer que os anarquistas, por seu lado, levaram todos em conta o que significa ler Stirner. Às vezes, por motivos não muito diferentes dos da academia, leem com o mesmo desejo a consoladora canção fúnebre que dá cadência aos momentos anteriores de descanso. E por que essas leituras deveriam proceder de maneira diferente? Talvez porque os anarquistas tenham uma pedra filosófica escondida, algum segredo que lança luz no território da teoria? Não creio, pelo menos não se isso significar uma espécie de privilégio produzido pelo simples fato de alguém se considerar anarquista como categoria de existência, que se consolida na pureza profunda e incontaminada da recusa do poder, e diz isso. Stirner também teria zombado disso.

Cumprindo perfeitamente os princípios anarquistas.

Catania, August 20, 1998,

Alfredo M. Bonanno

# Max Stirner, Filósofo do *Único*

Uma discussão sobre Stirner, um filósofo de poucas palavras que coloca no centro do seu pensamento um conceito decididamente indizível, um conceito que luta contra a exposição: o conceito do Único.

Na verdade, esse filósofo foi usado de todas as maneiras, foi preparado em muitos estilos. Ele é utilizado pela academia, mas também nas ruas; ele é usado por filósofos profissionais, mas também por revolucionários. Numa palestra de cerca de uma hora, é difícil dar uma ideia da complexidade do pensamento de Stirner. Tentarei criar um encontro de mentes com vocês: um esforço mútuo para abordar um problema fascinante.

Como eu disse, Stirner pode ser entendido de várias maneiras. *The Ego and Its Own* pode ser lido como um romance; pode ser lido, com razão, como um livro que tecnicamente possui aspectos de análise filosófica.

Meu esforço hoje está em algum lugar no meio. Tentarei dar conta das raízes nas quais e de onde se origina *The Ego and Its Own*, e tentarei mostrar os possíveis usos que podem ser encontrados na leitura deste livro.

Stirner se enquadra na região da filosofia hegeliana. Hoje, distantes no tempo, para além do que é contado nos livros de história da filosofia, é difícil desenvolver uma ideia do que possa significar o terrível mecanismo do pensamento hegeliano, o que esse mecanismo conseguiu solidificar na cultura alemã da época e até que ponto conseguiria mais tarde esculpir na história do pensamento filosófico considerado na totalidade do seu desenvolvimento. Um homem (Hegel) capaz de trazer à luz um fluxo de intuições que fluiu através de toda a história do pensamento humano, ou melhor, de toda a história do pensamento filosófico ocidental, como um rio subterrâneo.

Vamos dar um pequeno passo para trás juntos. Como você sabe, Kant é considerado uma encruzilhada. Ele resume as condições do pensamento filosófico anterior, mas limita-se a apontar as coisas que são as condições constituintes de toda a metafísica futura possível, de todo desenvolvimento possível do pensamento filosófico. Depois de Kant e das suas intenções reducionistas, nasce o grande idealismo filosófico alemão (Fichte, Schelling, Hegel).

O problema que Kant deixa é o de compreender o que está por trás do fenômeno, o que o ser humano poderá compreender além da aparência fenomenológica da realidade. Na verdade, ainda hoje, na vida cotidiana, vemos as consequências e o alcance desta questão que parece ser uma complexidade técnica. Se considerarmos a realidade, tal como a conhecemos, temos uma criação própria. Não existe objeto, não existe evento que não tenha sido inventado, poderíamos dizer, criado pelo homem. A própria natureza é uma produção humana, na medida em que é uma catalogação, um arquivamento realizado através dos processos cognitivos do ser humano. O que há por trás desse aparato cognitivo, o que é essa coisa que está por trás, qual é o número que está por trás do fenômeno, o que é a chamada coisa-em-si?

Estas são as questões que os herdeiros de Kant se colocam. E as respostas, de forma concisa (exceto um período de transição: Maimon, Beck, etc.), são as seguintes: primeiro, a resposta de Fichte, a capacidade do Eu de construir e abranger, de tomar, na realidade; segundo, o de Schelling (o primeiro Schelling, o período em que Schelling foi, em certo sentido, o tutor de Hegel), a capacidade da natureza e da arte de explicar a realidade (e daí o segundo momento, o Eu-natureza); terceiro, o de Hegel, a capacidade de resumir a realidade numa nova síntese.

Por que estou falando desses assuntos que, de certa forma, mostram sinais de escolástica clássica? Porque, em última análise, Stirner não é compreensível se não o situarmos no clima filosófico do seu tempo, um clima marcado pela dimensão teórica hegeliana.

Portanto, é necessário aprofundar com força a estrutura do pensamento hegeliano, pensamento muito complexo que tentarei resumir em poucas palavras. Em primeiro lugar, há uma grande viagem da consciência, descrita na *Fenomenologia do Espírito*. A certeza sensível do Eu é apresentada como a única ferramenta possível para conhecer a realidade. É uma ferramenta pobre na medida em que apenas torna possível a existência de um Eu genérico capaz de desejar. Mas a percepção da realidade, como capacidade de definir o objecto do conhecimento na esfera da sua especificidade, baseia-se na capacidade de dotar esta totalidade múltipla de uma unidade, um processo que o intelecto cuida. Assim, o intelecto é o que estabelece a diferença, na percepção, entre o objeto e o processo de seu reconhecimento, a superação de toda especificação na unidade perceptiva. Isto resolve/dissolve completamente a percepção na consciência, que assim se torna autoconsciência.

A autoconsciência tem uma história própria, na medida em que se divide em uma série de formas e fases que se desenvolvem progressivamente. Tenha em mente que encontraremos essas fases, que podem ser claras sob alguns pontos de vista e não sob outros, no pensamento de Stirner com a mesma esquematização desenvolvida no pensamento de Hegel (mundo antigo, medieval e moderno). No mundo antigo, a antítese entre o escravo e o senhor, o conflito, a luta de vida ou morte da qual a consciência servil emerge vencedora. Na Idade Média, esta consciência, servil e vitoriosa, é insegura e, portanto, infelizmente triste; busca uma síntese maior e a encontra no ascetismo, na religião. Por fim, a era moderna, em que a autoconsciência se encontra na dimensão da razão, ou seja, naquela dimensão que se realiza como tal nas instituições da realidade: a família, a sociedade, o Estado.

Paralelamente a este desenvolvimento, que encontramos em *A Fenomenologia do Espírito*, um dos livros mais inspiradores de Hegel, ocorre outro desenvolvimento do pensamento de Hegel, aquele contido na *Lógica*. Tenhamos em mente que o livro de lógica de Hegel é diferente de qualquer outro livro de lógica. Não tem nada a ver com o *Organon* de Aristóteles, por exemplo. Hegel afirma que a lógica é o ideal, as vicissitudes da lógica são as vicissitudes do ideal e, portanto, as vicissitudes do ideal são as vicissitudes de Deus, porque a lógica é Deus. A *Lógica* pressupõe que qualquer movimento se distribui em três fases, refletindo nesta a tripartição anterior. Vimos as fases anteriores (mundo antigo, mundo medieval, mundo moderno) e agora as vemos refletidas nas fases da lógica: como a primeira fase, o ideal em-si e para-si, isto é, um prisioneiro dentro de seu próprio recinto; depois, a libertação, primeiramente na fase da natureza, do ideal alienado na aparência exterior; e depois, na filosofia do espírito, o ideal, que, tendo retornado a si mesmo, supera as fases de clausura filosófica e de alienação objetiva. Hegel frequentemente relembra a experiência do momento em que viu pela primeira vez a paisagem extremamente bela dos Alpes e não sentiu nenhuma emoção: Para ele esse espetáculo não existia, não significava nada para ele, era o estranhamento do Eu.

A filosofia do espírito: a ciência do ideal que retorna a si mesmo, para além da alienação. Na primeira fase existe o ideal em-si e para-si. A existência parece, até certo ponto, indefinível, na medida em que não é distinguível do nada, não é separável do nada, aparece como a confusão do ser e do nada. É da mistura desses dois movimentos que surge o devir. Do devir surge a essência da existência, o fenômeno, aquilo que é visível, a dimensão perceptível; e desse contraste que é superado surge o conceito, a realidade como essência para-si-mesma, o ideal.

A segunda fase da *Lógica*, como sabemos, é a natureza, a terceira é o espírito. O espírito subjetivo, o espírito mais ínfimo, o espírito mais reduzido, a antropologia, a ciência das condições objetivas, da vida cotidiana, dia após dia; mas esse espírito objetivo se coloca como autoconsciência, como vimos, na *Fenomenologia do Espírito*, a viagem começa, torna-se autoconsciência de si mesma e finalmente se torna livre. E em que o espírito subjetivo se torna livre? Você se lembra da placa na entrada dos campos de concentração nazistas? Torna-se livre no trabalho, torna-se livre através do trabalho, torna-se livre nas realizações práticas; torna-se livre no Estado.

Aqui está verdadeiramente construído o fundamento de toda reação futura, de toda conservação futura do pensamento, dos métodos e instituições da grande Alemanha que nascia da pequena Prússia extremamente militarizada. Foi através deste pequeno professor provinciano, que dava aulas no dialeto prussiano, que se desenvolveu a semente central do que seria o pensamento reacionário do futuro. É por isso que ainda hoje ambos os lados, progressistas e reacionários, discutem esta questão: as vicissitudes do espírito subjetivo; de que forma o sujeito consegue libertar-se exclusivamente através da aceitação das instituições; de que forma se torna livre na atividade prática, de que forma se torna livre e assim adquire o desejo de se libertar, o desejo de liberdade. E de que forma o desejo de liberdade se torna espírito objetivo, não mais espírito subjetivo-objetivo que viaja pela história; que se realiza nas instituições concretas e espaciais da história; que se concretiza no direito jurídico onde o sujeito passa a ser pessoa, titular de direitos, titular de direitos, com marca de propriedade; que se realiza como sujeito proprietário; que se realiza na moralidade, pois pela concepção moral adquire a liberdade na vontade ou a vontade na liberdade, e da síntese desses dois elementos, na ética, na dimensão objetiva em que isso se realiza: a família, a sociedade, o Estado. [...] O Estado é a essência ética da realidade. O Estado ético dos fascistas tem origem aqui nesta análise hegeliana.

Da união e superação do espírito subjetivo e do espírito objetivo surge o espírito absoluto. Esta concretização final do espírito realiza-se nos seus três momentos: na arte, na religião e através da união

da arte e da religião na filosofia. A conclusão do pensamento hegeliano é a autoconsciência, o espírito absoluto, a filosofia. Filosofia realizada. É por isso que Hegel, sem qualquer sombra de exaltação própria, pôde dizer com total sinceridade: “Eu não ensino uma filosofia; Eu sou filosofia”. Ele pensava que com ele o processo de desenvolvimento da filosofia chegava ao fim.

Este discurso permite-nos pelo menos compreender uma coisa. Há um grande momento no pensamento hegeliano. É isto: trazer de volta às instituições oficiais aquilo que até então (ou, pelo menos, até Fichte, se não Schelling) tinha sido a herança de um pensamento clandestino que muitas pessoas que não foram aceitas no nível oficial desenvolveram ao longo dos dois mil anos anteriores. Não há dúvida de que Hegel está ligado ao misticismo alemão (por exemplo, através de Franz von Baader), aos místicos que foram para a luz do sol (como Hamann, a fera negra de Kant, na esfera restrita de pequenas camarilhas ascéticas e místicas, as correntes das seitas dissidentes do protestantismo, como os pietistas); instâncias de pureza de pensamento e principalmente uma espécie de importação das dimensões do infinito para o finito.

Mas o que havia nestes homens de fé que os fez enfrentar perseguição, senão um profundo desejo de liberdade? (Consideremos, por exemplo, os massacres pelos quais o próprio Lutero foi responsável, com os quais foram reprimidas as revoltas camponesas). Essas pessoas trouxeram à luz o desejo pelo comunismo. Certamente de forma limitada e circunscrita, pois não eram pessoas que liam muito ou frequentavam universidades, mas certamente sentiram o desejo do comunismo, da vida em comum, da vida livre, o desejo de negar a exploração, a obrigação do trabalho, a pobreza, o sofrimento e a dor. Hegel teve a capacidade de trazer tudo isso para o pensamento institucionalizado, de misturá-lo com a filosofia tradicional e fazer com que se tornasse o terreno possível para o desenvolvimento futuro, porque sobre isso ele construiu posteriormente o Estado definitivo de amanhã, o Estado todo-inclusivo, o Estado capaz de engolir, justificar e assim anular momentos subversivos. Este conceito, este processo, este produto filosófico, é devido a Hegel.

Hegel morreu em 1831 e deixou uma herança que não foi bem compreendida desde o início, mas que alimentou um debate durante pelo menos 20 anos (com más compreensões e muitas aproximações, também pelos rascunhos das suas obras), debates que se refletem nas condições de desenvolvimento da Alemanha, mas também nas da Europa em geral.

Dentro do que é descrito como o “debate hegeliano”, as posições mais interessantes para nós são as da chamada “esquerda hegeliana”. Discussões extremamente amplas: os “velhos” e os “jovens” hegelianos, a direita, a esquerda, o centro, posições que foram modeladas a partir das divisões do parlamento francês. Este problema nos interessa aqui apenas como uma passagem que nos leva a Stirner que, do ponto de vista filosófico, está localizado dentro da esquerda hegeliana. É interessante dar uma olhada nas críticas que a esquerda traz ao conceito filosófico central de Hegel, que se resume na ideia de que o espírito absoluto se realiza na história em sua expressão principal, ou seja, no Estado.

A primeira destas críticas, e certamente a mais importante, é a de Feuerbach. Em primeiro lugar, devemos salientar que todos os expoentes da esquerda hegeliana tiveram pouco sucesso dentro das instituições. Uns por uma razão (perseguição da polícia), outros por outra (perseguição das estruturas acadêmicas), não tiveram sorte. As próprias perspectivas impediram qualquer saída na estrutura universitária da época. Feuerbach também teve esse destino. Ele começa com um pouco de acesso à carreira acadêmica, porque é aluno de Hegel, porque fez a tese com ele, porque é hegeliano pelo menos nos primeiros períodos. A partir do momento em que ele surge para se distanciar firmemente de Hegel, sua carreira termina. Alguns alunos – talvez dois ou três – ligam para ele para dar uma série de aulas. O comparecimento é escasso e tudo termina aí.

Qual é a posição de Feuerbach? Ele critica a concepção do divino, mas não chega a negar o divino. Embora seja um dos componentes de seu pensamento, ele considera a negação verdadeira e adequada de importância secundária. Assim, a essência do pensamento de Feuerbach não é o ateísmo, mas a identificação dos atributos divinos, a remoção desses atributos do divino e a sua transferência (como atributos) para o humano. Tudo (disse Feuerbach) que até agora, segundo a análise teológica, pertencia à dimensão divina, constitui essencialmente a totalidade das qualificações do homem, e é necessário devolvê-las ao homem. Obviamente, isto implica uma série de modificações, toda uma série de discussões interessantes, que veremos à medida que forem levadas em consideração por Stirner.

Claramente, Feuerbach não é o único que se opôs a Hegel; houve outros pensadores também. Gostaria de dizer aqui algumas palavras sobre outra figura, Bauer, que também é uma pária da carreira acadêmica alemã. Ele está a meio caminho entre Feuerbach e o que serão, como veremos, as teses de Stirner. Ele diz: sim, é certo transferir as armas e a bagagem da divindade para o homem, mas, na verdade, esta transferência é perigosa porque poderia constituir um novo ponto de referência para a criação de outra forma de deificação na própria forma de uma nova construção de “Humanidade”. Assim, ele antecipa a crítica muito mais contundente e radical do próprio Stirner. (sobre este ponto há um debate técnico: quem primeiro definiu esta crítica a Feuerbach, Bauer ou Stirner).

A outra posição interessante é a de Marx, e é muito conhecida, por isso não vou falar muito sobre ela. Como sabem, Marx exprime-se detalhadamente sobre este tema no livro que foi escrito e depois abandonado (como disse Engels) às críticas corrosivas dos ratos: *A Ideologia Alemã*. Neste texto, onde pela primeira vez Marx e Engels esclarecem os fundamentos do seu materialismo histórico, e que foi publicado várias décadas após a sua morte, sua crítica a Stirner é desenvolvida, apoiando o importante conceito de que o verdadeiro fundamento da essência hegeliana são as relações de produção, ou seja, as relações econômicas, sociais, a sociedade concreta.

Agora vamos ao cerne do pensamento de Stirner. Acho que é útil citar brevemente *The Ego and Its Own*. Isto é indispensável se quisermos desenvolver uma discussão que seja minimamente profunda sobre o pensamento de Stirner. Há uma questão de matiz que poderia ser resumida num breve conceito: Stirner é contra toda santidade, contra toda ideologização. Mas, por si só, isso diz pouco.

Por exemplo, vejamos a crítica de Feuerbach. A crítica de Feuerbach é importante para Stirner e por isso ele escreveu: “Quão natural é a suposição de que *homem* e ego [‘eu’] significam a mesma coisa. E ainda assim vemos, como em Feuerbach, que a expressão ‘homem’ deve designar o ego absoluto, a *espécie*, e não o ego individual transitório. O egoísmo e a humanidade (humanitarismo) deveriam significar o mesmo, mas de acordo com Feuerbach o indivíduo ‘só pode elevar-se acima dos limites da sua individualidade, mas não acima das leis, da ordenação positiva da sua espécie’. Mas a espécie não é nada e, se o indivíduo se eleva acima dos limites da sua individualidade, este é antes o seu próprio eu como indivíduo; ele existe apenas em se elevar, ele existe apenas em não permanecer o que é; caso contrário, ele estaria acabado, morto. O homem com M maiúsculo é apenas um ideal, a espécie é apenas algo pensado. Ser homem não é realizar o ideal de *homem*, mas *apresentar-se*, o indivíduo. Não é como percebo o *humano* em geral que precisa ser minha tarefa, mas como me satisfaço. Eu sou a minha espécie, não tenho norma, não tenho lei, não tenho modelo e assim por diante. É possível que eu consiga fazer pouco de mim mesmo; mas este pouco é tudo, e é melhor do que aquilo que permito que seja feito de mim pelo poder dos outros, pelo treino dos costumes, da religião, das leis, do Estado”. Do ponto de vista da crítica da religião, não importa se transferimos todos os atributos divinos, parte integrante, para o homem e dizemos que este homem é o único ser aperfeiçoável. Quando consideramos este homem como espécie, como santificação do homem. O único homem que conheço, diz Stirner, sou eu mesmo. E o único homem que me interessa e em cujo nome estou disposto a fazer qualquer coisa sou eu mesmo. Feuerbach procura defender-se desta crítica, mas é claramente uma crítica radical, e acaba por não perceber que não há saída para esta oposição crítica de Stirner.

Que crítica Stirner desenvolveu face à posição de Marx? Esta crítica não se dirige apenas ao conceito materialista de Marx, que afirmava, como vimos, que a essência da existência é constituída pela totalidade da existência social e econômica. Trata também, e principalmente, do conseqüente desenvolvimento desta crítica, ou seja, da fundação de uma sociedade livre, do ideal e da organização comunista. Neste ponto penso que uma pequena citação é muito esclarecedora, algo relacionado com a crítica de Stirner ao comunismo: “Mas os reformadores sociais pregam-nos uma ‘*lei da sociedade*’. Aí o indivíduo torna-se escravo da sociedade e só tem razão quando a sociedade *o reconhece* como certo, quando ele vive de acordo com os *estatutos* da sociedade e, portanto, é *leal*. [Só então esses direitos lhe são concedidos]. Quer eu seja leal sob um despotismo ou numa “sociedade” [comunista, supomos] à la Weitling, é a ausência de direito, na medida em que em ambos os casos não tenho o *meu* direito, mas sim um direito *estrangeiro*. Em consideração ao direito, sempre se faz a pergunta: ‘O que ou quem me dá direito a isso?’ [A] resposta [é sempre esta]: “Deus, amor, razão, natureza, humanidade, etc. Não, apenas a sua força, o seu poder lhe dá o direito”. E mais adiante: “Todas as tentativas de promulgar leis racionais sobre a propriedade saíram da baía do *Amor* [com A maiúsculo] para um mar desolado de regulamen-

tações. Mesmo o socialismo e o comunismo não podem ser excluídos disto. Todos devem receber meios adequados, para os quais pouco importa que os encontremos socialmente na propriedade pessoal ou os extraíamos comunistamente da comunidade de bens. A mente do indivíduo permanece a mesma; continua sendo a mente da dependência. O conselho de *distribuição de equidade* permite-me ter apenas o que prescreve o sentido de equidade, o seu cuidado *amoroso* para com todos. Para mim, o indivíduo, não há menos controle na *riqueza coletiva* do que na dos *outros indivíduos*; nem isso é meu nem isto [nem propriedade comunista nem propriedade capitalista]”.

Esta passagem é importante. Muitas vezes Stirner foi erroneamente considerado um defensor da propriedade individual, jogando com um mal-entendido sobre qual era o seu conceito de propriedade, que, como veremos, era bem diferente. E, portanto, nele a recusa da propriedade comunista é muito clara, mas também o é a recusa da propriedade capitalista. “Se a propriedade pertence à coletividade”, continua Stirner, “que confere parte dela a mim, ou a possuidores individuais, é para mim a mesma restrição, já que não posso decidir sobre nenhum dos dois. Pelo contrário, o comunismo, através da abolição da propriedade pessoal, apenas me empurra ainda mais para a dependência de outro, da generalidade ou da coletividade; e por mais ruidosamente que ataque sempre o “Estado”, o que pretende é novamente um Estado [o que quer realizar sempre foi um Estado], um *estatuto*, uma condição que impede a minha livre circulação, [portanto] um poder soberano sobre meu. O comunismo revolta-se, com razão, contra a pressão que sofro por parte dos proprietários individuais; mas ainda mais horrível é o poder que coloca nas mãos da coletividade”.

Assim, a análise crítica de Stirner toma forma como uma crítica radical da ideologia, de qualquer ideologia. De que dimensão emerge o sagrado, que é o terreno fértil de todas as ideologias? Existem diversas interpretações sobre as origens do sagrado: o medo, o numênico, etc., mas em Stirner todo esse conjunto de problemas é visto através do filtro hegeliano. Não esqueçamos que Stirner é hegeliano. A história do desenvolvimento do pensamento e, portanto, da consciência humana, é a história hegeliana. A história nas suas três fases: o mundo antigo, a infância do homem; o mundo medieval, a passagem e a ruptura filosófica de Proclo; o mundo moderno, à medida que o mundo moderno se desenvolve, a função do empirismo e assim por diante. Agora, dentro deste movimento, Stirner produz uma história das origens do sagrado. Que o seu conceito é então transferido para os homens, e aqui, em termos concretos (sem perturbar Destut DeTracy, mas falando em termos feuerbachianos) torna-se ideologia, isto é, construção abstrata (metafísica e política) do sagrado. Isso ocorre da mesma maneira, porque o homem ainda tem necessidade de dar uma justificativa transcendente aos seus atos, uma projetualidade, ele precisa se dar justificativas. Isto ocorre tanto na dimensão individual da consciência imediata quanto na dimensão da projetualidade coletiva.

Na minha opinião, este é um grande problema, dentro do qual reside a rejeição da hipótese de um lugar físico escolhido para a elaboração da ideologia. A ideologia não é inventada como uma fantasia. E neste ponto Schelling foi esclarecedor porque no regresso ao ensino após a morte de Hegel, foi então que o pobre homem finalmente conseguiu abrir a boca (já que Hegel não permitiu que ninguém falasse durante sua ditadura filosófica), Schelling nos faz compreender como nasce o mito. O mito não nasce porque algum teórico desenvolve uma análise. Pelo contrário, nasce do sofrimento das pessoas, da necessidade que as pessoas têm de se justificarem por que existe a dor, por que existe a morte, por que existe o sofrimento. Este modelo de desenvolvimento do mito é visível e é o elemento inicial do argumento que Hegel faz e que retira do vasto reservatório dos escritos de Schelling, não do segundo período, que ele não poderia ter lido, mas do período da revista filosófica que publicaram juntos. Desde os primeiros escritos de Schelling, os conceitos de dor e morte são apresentados como elementos irracionais capazes de derrubar a organização da razão na história. É daí que se origina o mito e não da elaboração de alguma filosofia. Portanto, ainda hoje podemos afirmar que a ideologia não se constrói em oficina.

Hoje [1994], estamos perante o nascimento de uma nova ideologia, de uma ideologia anticomunista, de uma ideologia de livre mercado e de tudo o que isso exige. Mas esta ideologia não se encontra nos livros. Você pensa, neoliberalismo. Mas não existe teoria econômica mais desacreditada do que o neoliberalismo. Pensam, com razão, que hoje em dia ainda poderá ser apoiado por alguns economistas bem pagos, sem dúvida, ingleses, americanos e japoneses, que ainda apoiam o *laissez faire, laissez passer*. Mas estamos brincando? No entanto, o medo do comunismo cria nas pessoas a ilusão de que esta dimensão do livre mercado pode realmente resolver os problemas, os problemas daqueles que sofrem, dos países atrasados,

podem resolver todos estes problemas. Assim nasce a ideologia; assim, a santificação é produzida. Ora, é lógico que de vez em quando façamos uma análise específica de cada elemento individual na construção da moral atual, estudemos as suas origens, os momentos históricos que cristalizaram o tabu sobre o qual não se deve tocar na mulher do outro ou o tabu contra o incesto ou o tabu sobre respeitar o pai. Todas estas são coisas que podem ser historicamente distinguidas, mas não podemos, a partir disso, compreender como elas se originam.

A nova ideologia que nasce diante dos nossos olhos, uma ideologia absolutamente obsoleta, contraditória e insignificante, funciona perfeitamente. Portanto, o ideólogo, ou o intelectual por profissão ou subsidiado pelo Estado para fazer este trabalho, e portanto, antes de tudo, os filósofos profissionais, são como dizem tantos exemplos da marionete nas mãos da história de que fala Hegel. Essas pessoas, muitas vezes sem querer ou apenas querendo no mínimo (porque essa escória trabalha com uma projetualidade absolutamente ridícula), contribuem para a construção dessa ideologia. A tarefa destrutiva cabe apenas a nós, buscando desvendá-la, para eliminar os resultados negativos. Stirner faz este trabalho de um ponto de vista filosófico e, assim, abre-nos o caminho, fornece-nos uma direção radical. Os leitores de Stirner muitas vezes tentaram continuar o seu pensamento de um ponto de vista prático. E, na minha opinião, a leitura prática de Stirner ainda está por ser feita.

Agora vamos ao verdadeiro cerne do discurso de Stirner. No início, Stirner coloca o problema da base, isto é, da razão da realidade. É um problema técnico que pertence à filosofia hegeliana, mas também às filosofias anteriores. Todos os filósofos sistemáticos colocaram o problema da concretude a partir da qual começar, a base [Ground] sobre o qual basear o seu raciocínio<sup>1</sup>. Tenhamos em mente que tem havido muito debate sobre esse “nada”. “Nada” não é “o nada” [nada?]... O texto original diz “sobre nada”. “Nada” significa a eliminação exclusiva e absoluta de qualquer sobredeterminação do eu, o que Stirner descreve como “santidade”, ou seja, como o conceito de segurança. Deus, autoridade, estado, família, ideal, sacrifício, mundo, moral, ética, todos os elementos que formam o estranhamento do eu, a sua negação, a sua alienação. Para Stirner, começar do nada é a única base possível para o Único.

“O divino é preocupação de Deus”, escreveu ele, “o humano, ‘do homem’. Minha preocupação não é nem o divino nem o humano, nem o verdadeiro, o bom, o justo, o livre, etc., mas somente o que é *meu*, e não é o geral, mas é *único*, como eu sou Único. Nada é mais para mim do que eu mesmo!” Mas o Único, tal como visto até este momento no seu desenvolvimento através das coisas de que falei mais ou menos claramente, poderia ser pensado como o fim extremo e rarefeito do Hegelianismo, como o espírito absoluto com todos os outros atributos removidos, como o fim da História. O que é que efetivamente retira o Único deste triste fim, o que é que realmente o tira do território do desenvolvimento do pensamento hegeliano?

Não esqueçamos que havia algo que pulsava de forma vital no sistema filosófico hegeliano. Foi a sua historicidade, o conceito de história como progresso, como desenvolvimento, que Hegel, claro, herdou dos filósofos materialistas franceses do século XVIII, de Voltaire a Holbach.

Há alguma importância, na minha opinião, em abrir um pequeno parêntese sobre este ponto. Não se encontra a ideia de progresso ao longo da história da humanidade. É uma ideia moderna que os antigos não tinham. Para eles, o conceito de história tinha um curso circular. Por exemplo, Paulo Orano, discípulo de Santo Agostinho, ao escrever o seu pensamento imediatamente após a ocupação da cidade de Agostinho pelos vândalos, não tinha a ideia da morte da História, porque para ele a História não poderia morrer, pois, sendo cíclica, teria que começar de novo<sup>2</sup>. Sim, os vândalos destruíram a civilização que viu a obra da grande figura filosófica e religiosa, Agostinho, mas não podiam destruir o círculo, não podiam afastar-se da forma circular da História. Este conceito é destruído pela crítica radical dos filósofos iluministas. Um conceito de progresso, um mecanismo que se desenvolve e que a História adquire crescendo e orientando-se para uma melhoria, é assim fornecido à humanidade. Hegel faz seu este conceito, mas faz-o dentro daquele sistema triádico que via o triunfo da filosofia como o espírito absoluto e como a síntese da arte e da religião. Entre parênteses, reconhecemos que mesmo nessa

---

<sup>1</sup> A tradução inglesa desta frase nas edições atuais de **The Ego and Its Own** é “*Todas as coisas não são nada para mim*”. Esta não é uma tradução literal e perde muito significado em comparação com a tradução muito mais literal acima. – tradutor

<sup>2</sup> E, no entanto, os cristãos tinham uma concepção do fim da História – do Apocalipse, e esta concepção parece se assemelhar muito às concepções hegelianas e marxistas de progresso com a sua dependência de um processo de conflito como força motriz da História que leva a um conflito final que provoca o fim da História. – tradutor

tão elogiada reviravolta da dialética que andava de cabeça para baixo e agora anda de pé (segundo a afirmação de Marx), esse movimento triádico não está prejudicado. Já não é a filosofia absoluta, já não é a filosofia hegeliana, já não é o espírito absoluto que resolve e realiza a História; é o proletariado. Esta é a tarefa histórica desta classe que, negando o conflito com a burguesia, realiza a sociedade comunista livre.

Depois das lições dos últimos anos, que só nós vimos, tendo tido a sorte de poder vivê-las, ninguém aderiria agora levemente a uma análise como esta. Stirner não tinha a experiência destes tempos e, portanto, só podia usar ferramentas de pensamento com certas limitações consideráveis que muitas vezes levavam a condenações injustas como “Pequeno-burguês Stirner”, Stirner como filósofo de uma burguesia que queria reconstruir as capacidades colonialistas e imperialistas de uma Alemanha desunida, que queria proteger os interesses da “União Aduaneira Alemã”, e assim por diante. No entanto, Stirner consegue evitar que o Único caia no equívoco de um hipotético momento conclusivo do desenvolvimento triádico da história, o Único em má companhia com o proletariado e o espírito absoluto.

O Único não está nesta atividade, mas tem uma característica particular: o Único não é, por si só, autossuficiente. Depois de ter construído a tese da unicidade (singularidade) do Único ao longo de quase 250 páginas de seu livro (escrito num estilo brilhante, no alemão jornalístico da época), Stirner nos diz que o Único não é autossuficiente. Precisa de algo; ele precisa de sua propriedade. Sem a sua propriedade, o Único não é nada, é uma abstração. Mas qual é a propriedade do Único: uma casa? Uma posse genuína? Um contrato de compra? Ou melhor, o que são essas coisas? Santificações da realidade, concessões.

Não consigo ver uma distinção, uma separação verdadeiramente clara, entre o Único e a sua propriedade, um ponto em que esta última se torna precisamente propriedade do primeiro. Caso contrário, o Único se fixa como espírito absoluto, torna-se algo sagrado. Em outras palavras, se a existência do Único por si e, separadamente, a de sua propriedade ou rebelião ou a união de egoístas como coisas estranhas a ele, fosse possível, seria como anunciar a existência separada do Único e depois da sua propriedade. Não me parece que se possa fazer esta distinção. Talvez eu tenha lido mal Stirner. Em todo caso, para mim existe um conjunto de elementos que formam o Único, uma totalidade em movimento.

Mas ninguém me concede minha propriedade. Se alguém me conceder a minha propriedade, se alguém me conceder a minha liberdade, essa liberdade faz de mim um escravo emancipado, um escravo libertado, ou seja, um escravo que continua a ser um escravo sob novas condições de gestão da minha escravidão. Assim se conquista a liberdade, se conquista a propriedade. Para conquistá-lo, a força<sup>3</sup> é necessário. É necessária a força da vontade, é necessária a força da decisão, a força que pode destruir os obstáculos morais, os fantasmas, as santificações, a sacralidade que nos mantém presos.

É necessário compreender que a filosofia de Stirner não é uma filosofia de diálogo. Stirner não é Martin Buber [...] com todo o respeito por Buber, que me deu muito prazer. Stirner é um pensador considerável. O Único não é o eu do diálogo. Não se abre ao outro para dialogar, mas para tomar posse dele. Tomar posse até de si mesmo? Não sei. Não sei se é legítimo sequer pensar em tomar posse de si mesmo como outro. Não sei se o outro é parte integrante de si mesmo, pois isso anularia todo o raciocínio da tríade. Acima de tudo, no Único há, desde o início, uma radicalização, uma levada ao extremo, da tríade, que permaneceria ineficaz, e representaria substancialmente os limites da discussão do espírito absoluto, se não existissem todos os aspectos da abertura à usabilidade dos outros: a propriedade, a união dos egoístas. Agora estes aspectos têm um significado porque o Único se move; se ficasse quieto, eles não teriam sentido.

Portanto o Único é um movimento e se move em direção a algo diferente de si mesmo. Pelo que pude compreender de Stirner, uma centralidade do Único não é aceitável. Caso contrário, isso teria em si a dimensão da sacralidade. Já que o que você tem em você que não é algo que deva ser conquistado? Dentro de você não há nada, que tragédia se a dimensão do Único fosse a santificação do outro dentro de você.

Agora não tenho a citação exata disponível, mas em relação à superação dos limites morais, Stirner usa uma frase fantástica e diz: estender a mão. Se estendermos a mão para tomar posse de algo, esse gesto

---

<sup>3</sup> Ao longo dos textos que compõem este panfleto, vou variar a forma como traduzo a palavra italiana “forza” para criar um texto de boa leitura. No entanto, usarei “might” sempre que estiver bem, porque na tradução inglesa de Stirner, esta é a palavra usada mais comumente para este conceito. – tradutor

estará fora da lei. Porque, de acordo com a lei, só podemos tornar nosso aquilo que a lei nos concede, e não aquilo que decidimos autonomamente tornar nosso. E, no entanto, para tomar posse daquilo que queremos, não devemos fazer outra coisa senão estender a mão para tomá-lo. Mas para chegarmos a isso precisamos superar um obstáculo. Somente aquilo de que tomamos posse é nossa propriedade, não aquilo que nos é concedido. Aquilo que nos é concedido é a marca da nossa escravidão, da nossa aceitação da compensação. Fizemos algo e recebemos um salário como compensação, um pagamento. “Mas a propriedade”, diz Stirner, “é condicionada pela força. O que tenho em meu poder [e somente isso], isso é meu. Enquanto eu me afirmar como titular [enquanto for capaz de sustentar pela força a minha posse da coisa], sou o proprietário da coisa; se ela se afastar de mim novamente, não importa por qual força, como através do meu reconhecimento de um título de outros sobre a coisa – então [minha] propriedade estará extinta. Assim, propriedade e posse coincidem”.

Mas há outro discurso. Stirner fala com clareza. Estender a mão, isto é, o exercício da força, encontra um obstáculo, um limite, na força dos outros, este é o princípio Stirneriano, bem como o do anarquismo.

Até Bakunin, nos escritos do período da guerra franco-alemã de 1870, diz: por que deveríamos temer a guerra civil? A guerra civil também desperta os instintos, mas mais cedo ou mais tarde chega ao fim e as pessoas chegam a um acordo entre si. É evidente que por trás do caos, por trás da guerra, por trás da vileza humana, existe a possibilidade de construir uma sociedade diferente, um futuro diferente. Assim, não há necessidade de temer muitas coisas.

Por exemplo, não há necessidade de temer a força. Fomos educados na santificação da tolerância, na santificação do respeito pelos outros, etc. Respeito o outro porque me dá prazer fazê-lo, na medida em que amo o outro. Mas a partir do momento em que o outro não tem mais intenções amorosas em relação a mim, mas sim de ódio, meu prazer passa a ser outra coisa. Torna-se outra coisa porque sinto prazer não só em me defender das intenções do outro, mas também em atacar. Não é verdade que só encontre prazer no pacifismo, na tolerância, em não atacar o outro. Na verdade, muito pelo contrário. O conflito me agrada, a luta me agrada, porque a luta faz parte da vida. Ora, se Stirner, e não apenas ele, mas também outros anarquistas, se limitassem apenas a dizer: a única solução é a força, vamos, vamos atacar, vamos destruir, etc., a sua discussão teria sido parcial. No entanto, Stirner diz numa passagem que lemos hoje: Eu amo as pessoas, amo todas as pessoas, e esta é realmente a base da minha força, porque quero tomar posse do outro através da compreensão de que quero amá-lo, porque isso continua sendo bom para mim, me coloca em uma posição de prazer. Assim, isso também constitui um limite para o uso da minha força, porque se eu usasse a minha força além desse limite, causaria sofrimento ao outro e esse sofrimento dele seria o meu sofrimento e assim o meu prazer desapareceria. Este é o verdadeiro obstáculo ao uso da minha força. A força não pode desenvolver-se infinitamente, não se pode entrar com alegria no território do gesto gratuito, representado pela comunidade.

O problema da propriedade é extremamente importante. Sempre houve um debate animado sobre este ponto. No livro **Community and Society** de F. Tönnies, é feita uma importante distinção entre posse e propriedade. Mas Stirner disse que não há distinção. A distinção é clara para Tönnies: a posse é a qualidade definidora de algo que temos, do qual só podemos nos separar através do sacrifício, do qual podemos nos livrar, mas apenas com dor, com sofrimento. A propriedade, por outro lado, é aquilo que possuímos para nos livrarmos dela, porque recebemos um gozo, uma compensação positiva ao nos livrarmos dela. Vamos sugerir: sou livreiro e vendo livros, os livros que possuo não significam nada para mim. Significam algo quando me separo deles, porque em troca recebo um pagamento em dinheiro com o qual posso fazer outras coisas que me dizem respeito. Se, por outro lado, considero os livros da minha biblioteca pessoal, não gostaria de me livrar deles, porque eles só significam algo para mim quando não estão alienados de mim. Porque no momento em que se separam de mim, digamos porque os vendo ou porque alguém os destrói, significam outra coisa para mim: causam-me tristeza, causam-me sofrimento.

Assim, a diferença entre posse e propriedade, tal como foi longamente desenvolvida no pensamento jurídico e sociológico, é absolutamente eliminada em Stirner. Para ele, a propriedade não tem sentido se tiver como finalidade a alienação, a mercadoria, o valor de troca. Tem significado apenas em valor de uso. O uso da propriedade. É por isso que ele diz que propriedade e posse são a mesma coisa. Dessa forma, propriedade e posse acabam se tornando a mesma coisa.

A propriedade me dá força e pode me permitir manter minha propriedade. Só assim saio do rebanho e me torno algo diferente do que era. A diferença não estava em mim antes. Cresceu em mim através da rebelião, através da aquisição, através da força.

O consentimento, continua Stirner, “não me é dado por uma força externa a mim, mas apenas pela minha própria força; se eu perdê-lo, o que eu possuía escapará [...] Só a força decide sobre a propriedade, e, uma vez que o Estado (não importa se é o Estado dos cidadãos abastados, dos maltrapilhos ou simplesmente dos seres humanos) é o único poderoso, só ele também é proprietário. Eu, o Único, não possuo nada e sou apenas dotado de uma posse; Sou vassalo e, como tal, servo. Sob o domínio do Estado não existe nenhuma propriedade *minha*”. No sentido Stirneriano, claro, uma vez que, como sabemos, o Estado garante a existência da propriedade. A diferença extremamente radical que existe entre o conceito estatal de propriedade e o conceito de propriedade de Stirner é compreendida. Qualquer tentativa (e ainda há quem continue a tentar fazê-lo...) de trazer Stirner para uma dimensão filosófica reacionária é imerecida.

## Referência a Hegel

**Infinito-finito. Fichte-Schelling. Processo ao infinito. Mau infinito. Tema básico: o infinito em sua unidade com o finito.**

Nos escritos juvenis esta unidade é celebrada na religião. Nos que se seguem, é reconhecido na filosofia. A unidade em questão não é reconhecida “além” do finito, mas no sentido de que ultrapassa e abole o finito em si.

Isto não é como Schelling e Fichte dizem que o eu supõe o finito como tal, fazendo-o permanecer e justificando-o. Mas desta forma, o finito, para se adaptar ao infinito que o supõe, é lançado num processo rumo ao infinito que o abole. Hegel chama esse infinito de “infinito ruim” ou infinito negativo.

**Racional = real. Realidade = razão. Negação do princípio único de Fichte. Negação do absoluto indiferente. A negação do ser e do ter que ser segundo Kant.**

Em Hegel, o finito é abolido. A realidade não pode ser penetrada pela razão, mas é razão. O que é racional é real e o que é real é racional. A razão é o princípio infinito autoconsciente. A identidade absoluta da realidade e da razão expressa a absorção do finito no infinito.

Hegel não pretende deduzir toda a realidade a partir de um único princípio, como fez Fichte, porque desta forma a realidade não seria idêntica ao seu único princípio. Também não pretende anular as determinações da realidade num Absoluto indiferente, como desejava Schelling, mas queria preservar toda a riqueza da realidade.

Com a dissolução do finito no infinito, desaparece a distinção entre ser e ter que ser, eles coincidem, em total oposição a Kant.

**Negação da fé (Jacobi). Filosofia como ciência e sistema. Categorias e conceitos não se opõem à realidade, mas a medeiam. Assim como a razão (realidade), eles têm uma forma dialética.**

Se a razão é realidade, é necessidade absoluta. A filosofia que a estuda é, portanto, ciência e sistema, e não fé, como Jacobi gostaria. Esta ciência torna universais os conteúdos da realidade que medeiam categorias e conceitos. Estas categorias e conceitos não se opõem à realidade e são, portanto, incapazes de acomodar a riqueza das suas particularidades, mas são a própria realidade, que não exclui as contradições, mas antes as medeia para se reconhecer, no final, como fiel apenas para si mesmo. Assim, a realidade, sinônimo da razão, mostra-se dialética.

A fenomenologia do espírito é a história ficcional da consciência que sai de sua individualidade através de divagações, conflitos e cisões e, portanto, infelicidade e tristeza, e alcança a universalidade e se reconhece como razão que existe ativamente nas determinações do real.

Como não há outra maneira de a filosofia se elevar como ciência, exceto a demonstração do seu devir, a fenomenologia prepara a filosofia.

**Certeza sensível.** Este é o ponto de partida da fenomenologia. É a mais pobre certeza, pois só torna *esta* coisa certa, na medida em que está presente para nós agora. Portanto esta certeza não depende da coisa, mas do eu que a considera. A certeza sensível é, portanto, uma certeza apenas para o eu universal.

**Percepção.** O mesmo vale para o retorno ao eu universal. Na verdade, um objeto não pode ser percebido como único, na multiplicidade de suas qualidades (branco, cúbico, salgado) se o eu não toma sobre si a unidade afirmada, ou seja, se este eu não reconhece que estabeleceu a unidade do objeto.

**Intelecto.** Reconhece no objeto apenas um fenômeno ao qual se contrasta a essência do objeto, que está além do sensível. Agora, como o fenômeno está apenas na consciência, e o que está além do fenômeno ou não é nada ou é algo para a consciência, isso resolveu completamente o objeto em si e tornou-se a consciência de si mesmo, a autoconsciência. Os graus de consciência – certeza sensível, percepção e intelecto – são dissolvidos na autoconsciência. Mas esta autoconsciência também é considerada diferente de si mesma, como objeto. Por esta razão, é separado em várias autoconsciências independentes. É aqui que se origina a autoconsciência do mundo humano.

**A história da autoconsciência. Senhorio e escravidão. Primeiro padrão, típico do mundo antigo.** As duas autoconsciências devem lutar para alcançar a plena consciência do seu ser. A luta implica um risco de vida ou morte não para as autoconsciências, mas para a sua liberdade. Termina com a subordinação de um ao outro, na relação escravo-senhor. Quando o escravo alcança a consciência de sua dignidade e independência, então o senhor cai e a responsabilidade pela história fica nas mãos da consciência escrava.

**Estoicismo e ceticismo. Outros movimentos de libertação da autoconsciência.** No estoicismo, a autoconsciência quer se libertar das amarras da natureza e por isso a despreza. Mas só desta forma alcança a liberdade abstrata, uma vez que a realidade da natureza não é negada, mas apenas desprezada. No ceticismo, esta realidade é negada e, assim, toda a realidade é colocada na própria consciência. Mas esta consciência ainda é a consciência individual, em conflito com outras consciências. Isso leva a uma consciência infeliz.

**Consciência infeliz.** Ele vê a presença de duas consciências neste contraste: a consciência divina e a consciência humana. Esta é a situação da consciência religiosa medieval. A reunificação dessas duas consciências se realiza através da devoção e da ascese, a consciência reconhece ser ela mesma também no outro e assim fecha um ciclo.

**O sujeito absoluto.** Abre-se o ciclo da autoconsciência transformada em razão. Sabe que a realidade externa é ela mesma, mas ainda não justificou esse conhecimento. Isto leva a uma busca incansável pelas fases relativas do naturalismo, do renascimento e do empirismo. As andanças terminam quando a autoconsciência atinge a fase do ético.

Para Hegel, o ético é a consciência que se reconhece como razão que se tornou consciente de si mesma, porque se realizou nas instituições histórico-políticas de um povo e, sobretudo, no Estado. Mas antes do ético, a autoconsciência, decepcionada com a ciência, busca a vida e o prazer. Procura assim se basear nas leis do coração, mas depois percebe que isso não é sentido por todos e por isso procura a virtude. Isto leva a um contraste que o faz compreender que não lhe resta mais nada a fazer senão libertar-se da individualidade. Isto acontece quando se coloca dentro do Estado, onde todas as divisões internas desaparecem e onde a paz e a segurança são alcançadas para si.

**Lógica.** Se a *Fenomenologia* é um romance, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é uma história. Aqui são desenvolvidas as categorias, as instâncias necessárias para a realização da consciência infinita.

Hegel refere-se à razão infinita com o nome de Ideia e caracteriza a História, ou o devir da Ideia, em três momentos: a) Lógica ou ciência da ideia em si e para si; b) Filosofia da natureza ou ciência da ideia no seu ser outro; c) A filosofia do espírito como ciência da ideia que regressa da sua alienação a si mesma, isto é, à sua plena autoconsciência. Esta partição de três níveis provém do antigo neoplatonismo, especialmente de Proclo.

Hegel diz que a lógica é a ciência da ideia em si e para si. Seu conteúdo é, portanto, imanente a ele. É a verdade absoluta, o próprio deus. Assim, os pensamentos da lógica não são pensamentos subjetivos, aos quais a realidade permanece estranha e contrastante, mas pensamentos objetivos que expressam a própria realidade em sua essência necessária. Mas a razão, neste sentido, não é um intelecto finito.

Aqui Hegel distingue três momentos da razão: a) Intelectual, o pensamento está parado em determinações rígidas; b) Dialética, esclarece como essas determinações são unilaterais e devem estar relacionadas com as determinações opostas ou negativas (o momento propulsivo); c) Especulativo, mostra a unidade das determinações na sua oposição.

Vejamos como a lógica se desenvolve:

**O conceito de ser.** Privado de conteúdo, é absolutamente indeterminado, como nada. O conceito de identidade entre ser e nada é devir. Aqui está a primeira tríade: ser, nada, devir. É assim que Hegel resolve o problema do começo. Quando o ser determinado sai do ser absolutamente indeterminado pelo devir e assim se descobre, alcançou a passagem para a essência.

**O conceito de essência.** Quando a essência se reconhece idêntica a si mesma, ou seja, quando se descobre, ela tem a essência como razão de existir. Desta forma, através da essência ela se torna existência e nasce o fenômeno. A partir da união dialética entre razão e existência, obtém-se a realidade em ação.

**O conceito.** A essência como realidade em ação torna-se conceito. Não o conceito em contraste com a realidade, o conceito puramente intelectual, mas o conceito devido a razão, isto é, o espírito vivo da realidade. Primeiro, este conceito é subjetivo ou puramente formal, depois é objetivo, manifestado nos aspectos básicos da natureza, e então é Ideia, a unidade da razão objetiva e subjetiva, autoconsciente. A ideia é a categoria última da lógica, a totalidade da realidade em toda a riqueza das suas determinações.

**A filosofia da natureza.** Portanto, Hegel conduz o que é finito, acidental, contingente, ligado ao tempo e ao espaço, bem como a própria individualidade na medida em que é irreduzível à razão, para

fora da realidade e para a aparência. Mas tudo isto deve encontrar um lugar, uma justificação, uma vez que é real, pelo menos na aparência. Assim, encontra um lugar na natureza.

A natureza é a ideia sob a forma de ser outro e, portanto, como tal, é essencialmente exterioridade, o declínio da ideia em relação a si mesma.

Portanto, é absurdo tentar conhecer Deus a partir das obras da natureza; as manifestações mais baixas do espírito servem melhor a esse objetivo.

**A filosofia do espírito.** Espírito é a ideia que, depois de se afastar de si, retorna a si mesmo. O pré-requisito do espírito é, portanto, a natureza, que revela a sua meta final no espírito e desaparece no espírito como exterioridade para se tornar subjetividade e liberdade.

O desenvolvimento do espírito se realiza através de três momentos que não permanecem como realidades específicas, mas são novamente englobados no momento mais elevado.

**O espírito subjetivo.** Este é o espírito cognitivo<sup>4</sup>. É objeto da antropologia e permanece ligado à individualidade e às condições naturais (geográficas, físicas, etc.). É consciência e constitui objeto da fenomenologia do espírito, na medida em que reflete sobre si mesmo e se coloca como autoconsciência. Dessa forma, passa da consciência de sua singularidade para a autoconsciência universal, que é a razão.

Portanto, o espírito subjetivo também é espírito no sentido estrito e constitui o objeto da psicologia.

Mas o momento culminante da espiritualidade subjetiva é quando esse espírito se torna livre. Torna-se assim através da atividade prática. É assim que o espírito humano se torna vontade de liberdade.

**O espírito objetivo.** A vontade de liberdade é realizada aqui nas instituições históricas. Essa autorrealização ocorre em três momentos: a) No direito<sup>5</sup>, o espírito objetivo é uma pessoa, formada pela posse de bens; b) Na moral, é o sujeito dotado de uma vontade específica que deve ainda tornar-se vontade de bem universal; c) No ético, onde esse conflito é superado, a obrigação de ser e de essência coincidem.

A essência ética se realiza: a) na família, o que envolve um momento natural, porque se baseia na diferença dos sexos; b) na sociedade, que envolva interesses específicos; c) no Estado, unidade da família e da sociedade civil.

**Espírito absoluto.** Esta é a realização final do espírito. Esta é a esfera em que se realiza como ético, isto é, como espírito de um povo. Em espírito absoluto, o espírito de um povo se manifesta como ele mesmo e é compreendido nas formas da arte, da religião e da filosofia. a) Arte: a primeira categoria do espírito absoluto. b) Religião: a segunda categoria. c) Filosofia: a terceira categoria. O devir racional da realidade culmina e se conclui nela. É a unidade da arte e da religião. Na filosofia, a ideia pensa-se como ideia e atinge a autoconsciência absoluta. Desse modo, a ideia é objeto não só da filosofia, mas também da história da filosofia, que é a filosofia da filosofia.

**A filosofia da história.** O princípio da identidade do racional e do real leva Hegel a identificar o desenvolvimento cronológico da realidade em todos os campos com o tornar-se absoluto da ideia. Nas etapas pelas quais passaram a arte, a religião e a filosofia, Hegel reconheceu as categorias imutáveis do espírito absoluto.

Ele diz que a história só pode aparecer como uma série de eventos contingentes do ponto de vista do indivíduo, o intelecto finito, que mede a história pelos padrões de seus ideais pessoais, mesmo que respeitáveis. A história é racional: uma vontade divina governa poderosamente o mundo.

O objetivo da história mundial é que o espírito alcance o conhecimento do que verdadeiramente é. Este espírito é o espírito mundial que está corporificado nos espíritos dos povos que se sucedem como vanguarda da história.

Os meios da história mundial são indivíduos com suas paixões. Hegel não condena as paixões sem as quais nada de grande foi realizado no mundo. Mas o espírito do mundo é sempre o espírito de um povo específico: a ação do indivíduo será muito mais eficaz quanto mais se conformar com o espírito do povo ao qual o indivíduo pertence.

---

<sup>4</sup> Em italiano, como em muitas outras línguas, a palavra "spirito" pode ser usada para se referir tanto à mente como ao espírito, embora existam outras palavras para mente (assim como para espírito) em italiano. Este aspecto do pensamento hegeliano conecta os dois conceitos. – tradutor

<sup>5</sup> Ou lei, a palavra italiana "diritto" pode significar "direito", como nos direitos legais ou civis, ou "lei", embora o termo "legge" seja mais frequentemente usado para "lei". Isto torna muito mais clara a ligação entre direitos e lei e, portanto, o Estado que elabora e aplica as leis. – tradutor

Hegel reconhece na tradição toda a força necessária de uma realidade absoluta. Mas a tradição não é apenas conservação; também é progresso. Assim como a tradição encontra as suas ferramentas em indivíduos conservadores, o progresso encontra as suas ferramentas em heróis ou indivíduos históricos mundiais. Aparentemente estes últimos nada fazem senão seguir as suas paixões e ambições, mas é um artifício da razão que se utiliza delas para realizar os seus fins.

O desenho providencial da história se revela na vitória que conquistam de tempos em tempos os povos que conceberam o conceito mais elevado do espírito.

Ora, uma vez que o objetivo último da história mundial é a realização da liberdade do espírito, e uma vez que esta liberdade é realizada no Estado, o Estado é o objectivo supremo. A história do mundo é, portanto, a sucessão de formas de Estado que constituem momentos de um devir absoluto. Os seus três momentos: o mundo oriental, o mundo greco-romano, o mundo germânico, são três momentos de realização da liberdade do espírito no mundo.

**Contribuição para uma Leitura  
Crítica de Stirner**

Poderíamos facilmente escrever um pequeno tratado sobre a história do individualismo anarquista usando apenas citações tiradas de **The Ego and Its Own**. Certamente seria um trabalho vazio, mas em alguns casos, isto é tudo o que alguns estudantes de Stirner fizeram. Um caso questionável para pessoas chamadas a examinar profundamente temas e problemas, mas também um caso triste quando revolucionários superficiais e entusiasmados fazem substancialmente a mesma coisa, porque tem consequências práticas negativas.

Todo o trabalho de Stirner se presta a distorções deste tipo e, portanto, pode ser usado para satisfazer paladares fáceis e mentes que necessitam de tutela. Ora, isso não deveria parecer estranho, já que esses leitores e a imagem de si mesmos que adoram projetar parecem distantes do protótipo humano necessitado. O individualista Stirneriano adora gritar aos quatro ventos sobre colocar o seu direito à vida e à alegria em si mesmo e na sua força. Ele se contenta em afirmar que toda “causa” fora do seu “eu” é estranha a ele e por isso ele a nega, identificando a sua causa apenas naquilo que é dele, ou seja, é uma causa única, assim como o seu “eu” é único.

O apelo à revolta fascinou muitos anarquistas, e não poderia ser de outra forma. Fascinou este escritor e continua a fasciná-lo, como anarquista e como homem que dedicou a sua vida à revolução, mas o fascínio por algo não tem de entorpecer a capacidade crítica. Caso contrário, toda declaração de princípio cairá sob a navalha que o próprio Stirner preparou junto com outros filósofos. É uma navalha mais afiada do que qualquer outra. Toda santificação é um fantasma que me afasta de mim mesmo e, assim, torna-se definitivamente algo contrário a mim mesmo. E se isso fosse a santificação do próprio “eu”? E se fosse a santificação de nada?

Gostaria aqui de propor uma crítica a esta tese básica contida em **The Ego and Its Own**, mas quero principalmente confrontar o problema da revolta como um fim em si mesmo. Este mal-entendido torna-se mais grave, na medida em que se torna mais difícil o seu possível desmascaramento. Stirner oferece uma ocasião muito importante. Na verdade, encontram-se nas suas obras de base todos os elementos que incubam, muitas vezes de forma bastante impensada, em modelos que projetam antecipadamente instintos de revolta, desejos de conquista do mundo, estímulos ao prazer, uso do outro, propriedade dos meios com os quais o mundo está sobrecarregado, e assim por diante, numa montagem colorida, agradável a espíritos agressivos. Afinal, a vida não é racionada. É sempre melhor arrancá-la em pedaços grandes e aproveitá-la, mesmo ao custo de sujar as mãos.

**A necessidade de uma fundação.** Por trás de todo o trabalho de Stirner, e não apenas do livro fundamental, existe a necessidade de um alicerce, uma base a partir da qual começar. A enumeração de todos os fundamentos “falsos”, como “Deus”, “homem”, “liberdade”, “verdade”, etc., corresponde a outra lista de fundamentos “verdadeiros”, ou seja, o “nada”, o “eu”, “autolibertação”, “propriedade”. É claro que estas duas listas, que correspondem exatamente, poderiam ser consideravelmente alongadas e, no esquema triádico da dialética hegeliana, podem encontrar a sua “superação” na terceira fase, a da síntese, na qual o “egoísta”, o “individualista”, emerge e se consolida.

Todo o trabalho de Stirner é direcionado para construir esta base e ampliá-la, passando da sociedade egoísta à sociedade dos egoístas, desenvolvendo análises de grande interesse que formaram e formarão novamente a eterna fortuna deste filósofo.

Quero dizer uma coisa aqui, que desenvolverei a partir deste ponto. Como qualquer fundamento, o egoísta também sucumbe às considerações críticas de Stirner. Se não se admitir a possibilidade de que, uma vez formado este fundamento, uma vez empreendido o caminho da revolta contra todas as instituições terrenas e divinas, uma vez encontrado o individualista no seu aspecto mais íntimo e vital, não se poderia avançar para uma visão crítica posterior, indo além, em direção a outras perspectivas, sempre mais distantes e arriscadas, justamente porque carecem de qualquer fundamento, se isso não for admitido, o egoísta será ele próprio uma pessoa “possuída”, mais um “fantasma”. Stirner é quem nos fornece os meios para chegar a esta conclusão. Mas ele cuidadosamente evita propor isso, pois isso teria quebrado o mecanismo de selamento da dialética triádica.

É por isso que o homem forte, o corajoso vencedor de mil batalhas, até consigo mesmo, o profeta das perspectivas de libertação, muitas vezes termina a sua vida na miséria de uma rebelião fictícia, destinado a instalar-se na esfera da sua imagem, tristemente reflectido no espelho deformante da vida quotidiana, embora salvaguardada por milhares de mecanismos completamente diferentes dos individualistas.

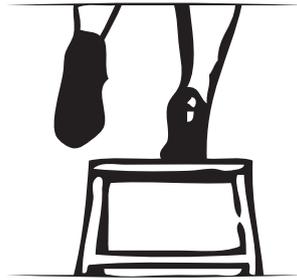
De que “superação” estamos falando? Pergunta interessante. Infelizmente, penso que a superação de Stirner, que visa construir o egoísta, está destinada a cair na armadilha da fundação. O egoísta ou é construído como tal e, uma vez obtido o resultado, fica encerrado em seu egoísmo; ou alguém se move em direção ao egoísmo, então alguém se rebela e ganha, alguém se apropria, usa e todo o resto, mas não apenas para formar o próprio egoísmo, mas para fazer algo desse egoísmo como tal, isto é, para se divertir, para realmente viver a própria vida.

Stirner colocou este problema e resolveu-o afirmando que o objetivo deve permanecer dentro do eu egoísta. Assim, se o individualista quiser evitar tornar-se a causa dos outros, isto é, não a sua própria, ele próprio deve ser o seu próprio objetivo. Em outras palavras, ela deve simplesmente viver o melhor que puder. Mas esta não é uma resolução radical, na medida em que a superação à fase individualista definitiva, de forma clara, não leva em consideração que só se pode desfrutar de algo que se conhece, e só se pode possuir algo que se conhece. O próprio Stirner afirma que a posse involuntária, assim como o prazer involuntário, são apenas momentos menores da vida. Mas compreende-se facilmente que o conhecimento, antecâmara indispensável de todo gozo e de todo viver, não pode ser encerrado num fundamento definitivo, mas deve ser continuamente posto em jogo. Não há momento em que o conhecimento possa ser considerado fechado. Portanto, não há momento em que alguém possa ser chamado de individualisticamente completo.

**Outra forma de considerar “superação”.** A filosofia do século XX respondeu à herança nietzschiana e propôs um conceito de superação diferente daquele hegeliano que pressupõe o mecanismo dialético, a *Aufhebung*, que inevitavelmente se encontra novamente mesmo na formação do egoísta, como Stirner propõe.

Este novo conceito consiste em não deixar nada para trás, em ultrapassar a partir da própria condição de necessidade. Caso contrário, a substituição ficaria privada de sentido. Esta *Überwindung*, revivida por Heidegger em algumas passagens de sua obra, certamente remete a Nietzsche. Se o egoísta é o novo ser humano, ele precisa de uma superação que reúna em si as velhas forças, destruindo-as na síntese que produz precisamente o novo. Mas considerando bem, podemos nos tornar novos? O egoísta é um novo ser humano? De acordo com a análise do próprio Stirner, ele não é, não pode ser. Mas se ele não pode ser assim, se ele só pode ser o que ele é, e apenas sob a condição de não tornar sagrados os objetivos fora de si mesmo, então ele nunca poderá se tornar “novo”. Mas a *Aufhebung* hegeliana na verdade produziu algo novo, fez desaparecer o antigo. O egoísta destrói o velho ser humano, destrói todos os resíduos da verdade passada; só ele é a verdade. Mas se esta destruição for levada até ao seu fim, ele destrói-se até a si mesmo, necessitando do seu próprio fundamento para ser real. Isto é fornecido pelo individualismo que muito rapidamente encontra tranquilidade, de uma forma ou de outra, na sociedade dos egoístas ou na ferocidade singular dos solitários.

Biblioteca Anarquista



Alfredo Maria Bonanno  
A Teoria do Indivíduo: O Pensamento Selvagem de Stirner  
1998

[theanarchistlibrary.org](http://theanarchistlibrary.org)

Titulo Original: *The Theory of the Individual: Stirner's Savage Thought*. Tradução e Revisão por André Tunes @**Nucleo de Estudos Autonomo Anarco Comunista**. Ela não possui direitos autorais pode e deve ser reproduzida no todo ou em parte, além de ser liberada a sua distribuição, preservando seu conteúdo e o nome do autor.

[bibliotecaanarquista.org](http://bibliotecaanarquista.org)