

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

Jonas Nogueira Figueiroa

**EDUCAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E SINGULARIDADE
EM MAX STIRNER**

São Carlos, 2013.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

Jonas Nogueira Figueiroa

**EDUCAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E SINGULARIDADE
EM MAX STIRNER**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação como um dos requisitos necessários para a obtenção do título de mestre em educação.

Orientadora: Profa. Dra. Anete Abramowicz

São Carlos, 2013.

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

F475es Figueiroa, Jonas Nogueira.
Educação, subjetivação e singularidade em Max Stirner /
Jonas Nogueira Figueiroa. -- São Carlos : UFSCar, 2013.
104 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2013.

1. Educação - filosofia. 2. Stirner, Max, 1806-1856. 3.
Subjetivação. 4. Singularidades. 5. Anarquismo. I. Título.

CDD: 370.1 (20^a)



Programa de Pós-Graduação em Educação
Comissão Julgadora da Dissertação de mestrado de

Jonas Nogueira Figueiroa
São Carlos 04/09/2013

BANCA EXAMINADORA

Profª. Drª. Anete Abramowicz

Prof. Dr. José Damiro de Moraes

Profª. Drª. Sandra Aparecida Riscal

RESUMO

Este trabalho visa problematizar, por meio de um estudo bibliográfico da obra do filósofo alemão Max Stirner, o paradigma moderno que envolve a educação, mais precisamente sobre as práticas de subjetivação que constituem esse paradigma e as possibilidades de singularização como resistência a esse processo. Para isso a pesquisa retoma, num primeiro momento, o debate feito pelo autor no livro *O Único e a sua propriedade*, em que a constituição da subjetividade moderna é apresentada como resultado de um processo que remete à antiguidade e a ascensão do cristianismo, apontando para o surgimento de um determinado tipo de racionalidade e de moralidade que emergem como parte constitutiva dessa subjetividade. Em seguida, a discussão se volta para as características que a educação toma na modernidade, sobretudo no liberalismo, apontando para um entendimento da educação liberal como um processo de fabricação de subjetividades em que a racionalidade e a moralidade modernas ocupam um papel central na tarefa de internalização e naturalização das práticas de dominação e de governo. Ao final são abordadas as possibilidades apresentadas pelo autor para outras relações no âmbito social e da pedagogia que não as de sujeição que definem a educação na modernidade.

Palavras-chave: Max Stirner, educação, subjetivação, singularidade, anarquismo.

ABSTRACT

This study aims to problematize, based on a bibliographic study of the German philosopher Max Stirner, the modern paradigm on education, more precisely on the practical of subjectification that compose this paradigm and the possibilities of singularity, as a resistance method to this process. For this purpose, the current study aim to revisit the debate conducted by the author in his book *The Ego and his Own*, in which the modern subjectivity is presented as a result of a process that started in the antique times and the rise of christianity, pointing to the appearance of a specific type of rationality and morality, constitutive parts of that subjectivity. Moreover, the discussion turns to the characteristics that education acquires in Liberalism, pointing to a better understanding of the liberal education as a process constructing subjectivities, in which the modern rationality and morality occupy a central role to internalize and naturalize domination and governance used nowadays. Finally, we discuss the possibilities presented by the author to construct other relationships socially and pedagogically, besides the ones of subordination that define education in current times.

Keywords: Max Stirner, education, subjectivity, singularity, anarchism

AGRADECIMENTOS

À Anete Abramowicz, pela orientação, abertura, paciência e, principalmente, por ter acreditado e apoiado o projeto desde o início.

À Sandra Riscal e a Débora Cristina Morato pelas críticas oportunas e esclarecedoras na banca de qualificação, que ajudaram muito para o término desse trabalho.

Ao José Damiro de Moraes pela arguição cuidadosa e precisa na banca de defesa.

Ao Silvio Munari, Tadeu Loibel, Ricardo Feitosa, Ana Maria Stabelini e Ronaldo Martins Gomes, parceiros de mestrado, pelo companheirismo e por todas as conversas que tivemos que, de um jeito ou de outro, estão presentes nesse trabalho.

Ao Alexandre Rodrigo Nishiwaki e a Camila Torricelli pelo apoio ainda na época dos projetos que antecederam essa dissertação.

À Priscilla Loiola por todas as dicas e pela força com as traduções.

Ao pessoal da Biblioteca Terra Livre, sempre muito solícitos e prestativos, pela acolhida e pelo trabalho de pesquisa e difusão do anarquismo.

Aos companheiros da Rádio Livre Capivara, com os quais vivenciei nos últimos anos o desafio, os benefícios e os prazeres de uma associação de únicos.

Aos colegas do grupo de pesquisa criança, infância e educação infantil, que a cada encontro nosso enriqueceram, com muito bom humor, os pensamentos e o debate que aparecem nesse trabalho.

Aos meus colegas de trabalho, em especial as crianças, em quem pensei enquanto escrevia essa dissertação.

Aos amigos e agregados da extinta casa do saci, Felipe Noronha, Felipe Wigman, Renata Utsunomiya, Ieda Laisner, Dú Rompa, André Luís, Maria Cecília Carvalho, Ana Cecília Coutinho e Ana Paula Ghilardi agradeço a amizade e hospitalidade com que sempre me receberam.

Aos amigos e amigas dos encontros em Caconde, pela inspiração e por serem o antídoto a qualquer niilismo.

Ao Giovane de Oliveira, Luana Romero e Giuliana Bianchi, amigos queridos que foram tão hospitaleiros nas vezes em que estive em Campinas.

À Julia Vilela, pela força e pelo carinho, que tiveram enorme peso para que eu começasse essa dissertação.

Ao Daniel Perdigão, pela amizade e por ter cuidado de casa na minha ausência.

À Sarah Foch Nalle, pelo companheirismo e por me ajudar a levantar cedo todos os dias para estudar.

À minha família, que sempre me apoiou em tudo, em especial a meu pai, minha mãe e meu irmão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. STIRNER E OS ALEMÃES	10
1.1 Uma breve biografia	10
1.2 Antecedentes político-econômicos	15
1.3 Antecedentes filosóficos (Kant e Hegel)	18
2. A PRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE MODERNA EM <i>O ÚNICO</i>	23
2.1 O homem	26
2.2 Os antigos	30
2.3 Os modernos	37
2.4 Os liberais	48
2.4.1 O liberalismo político	48
2.4.2 O liberalismo social	54
2.4.3 O liberalismo humano	59
2.5 Os espíritos	67
2.6 Os únicos	71
3. EDUCAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E SINGULARIDADE	79
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
5. REFERENCIAS	101

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca investigar o pensamento do filósofo alemão Max Stirner com o intuito de compreender como sua filosofia correlaciona a articulação moderna existente entre educação, processos de subjetivação e singularidade. A indicação da existência dessa articulação aparece em todos os textos de Stirner com que mantivemos contato e que servem de material básico para essa pesquisa, a saber: *O falso princípio de nossa educação*, *O único e sua propriedade* e, como bibliografia complementar, o texto *Mistérios de Paris*.

Desde seus primeiros escritos para pequenos jornais de esquerda nos anos 40 do século XIX, Stirner esteve atento às transformações políticas, sociais e econômicas que estavam reconfigurando o mapa geopolítico da Europa nos últimos anos e que afetavam todas as esferas da vida cotidiana. Com uma aguda capacidade crítica e um espírito dissidente, o filósofo questiona a representação moderna da produção do conhecimento e da verdade, rompendo com a ideia vigente de revelação do objeto através do conceito. Para Stirner, não existe coincidência entre o conceito e a coisa, entre a interpretação e o fato. Isto traz consequências importantes tanto para se pensar quem é o homem como para a crítica das relações sociais que derivam dessa percepção.

O ideal, “o homem”, será *realizado* quando a ideia cristã se transformar no postulado: “Eu, este ser único, sou o homem”. A questão conceitual “O que é o homem?” transforma-se então na pessoal “Quem é o homem?”. Com a pergunta “o que”, buscava-se o conceito para o realizar; com a pergunta “quem”, ela deixou de ser pergunta para se tornar a resposta presente naquele que pergunta: a pergunta responde a si mesma. (STIRNER, 2009, p. 472)

Ao fazer essa dobra, ao trocar a questão *o que* é o homem? Pela questão *quem* é o homem? Stirner quebra com o universalismo, traz a dimensão do irrepresentável e abre espaço para elaborar novas estratégias de interpretação dos fenômenos históricos. Como um sabotador infiltrado na filosofia moderna, Stirner utiliza a “dialética para a pôr a dizer o contrário do que sempre dissera” (MIRANDA, 2004, p. 300). O resultado dessa reversão

operada por dentro do pensamento moderno pode ser observado nas páginas que se seguem.

Para isso, o trabalho foi feito a partir de um estudo bibliográfico do autor e conta com o aporte de pesquisadores contemporâneos que se debruçaram sobre essa problemática. A dissertação está dividida em quatro partes, na primeira aborda-se brevemente a biografia de Stirner e o contexto histórico em que o autor produziu sua obra. A trajetória acadêmica do autor é refeita, com ênfase em sua participação no círculo libertário conhecido como *Die Freien*, ou “Os Livres”, cujos membros se reuniam em um lendário bar de Berlim. Também é discutido rapidamente o contexto político-econômico do território que viria a se converter na Alemanha, bem como as principais influências filosóficas (Kant e Hegel) e artísticas do período.

Em segundo momento é apresentada a discussão em torno da constituição da subjetividade moderna presente em *O Único e a sua propriedade*. Mantendo como referencial principal de análise a primeira parte do livro, a pesquisa refaz junto com o autor a trajetória de invenção e consolidação da modernidade desde a antiguidade, partindo das concepções de mundo e de bem viver dos sofistas até chegar ao liberalismo do século XIX.

Na terceira parte, procuramos discutir as problematizações levantadas por Stirner sobre a educação no liberalismo tendo como referencial o debate apresentado nos capítulos anteriores e no artigo *O falso princípio de nossa educação*. Apresentamos a crítica stirneriana à educação moderna enquanto processo de subjetivação, bem como a crítica radical ao humanismo, a correlação existente entre saber e dominação e a defesa de uma educação para além do homem.

Na quarta e última parte, a título de considerações finais, procuramos sintetizar a análise de Stirner sobre a educação, os processos de subjetivação e de singularidade no contexto do capitalismo que se pretende globalizado, contando para isso com o aporte de filósofos e pesquisadores contemporâneos que estiveram sensíveis a esse debate.

1. STIRNER E OS ALEMÃES

“O quê? Eu estou neste mundo para realizar ideias? Para dar o meu contributo de burguês à concretização da ideia de 'Estado', ou para ajudar a realizar a ideia de família pelo casamento, como cônjuge e pai? Que tenho eu a ver com tais missões? Eu vivo tão pouco para cumprir missões como a flor cresce e cheira para realizar uma missão!”

(Max Stirner)

Ao estudar o pensamento e a obra de um autor nos deparamos com a difícil tarefa de tentar contextualizar historicamente sua produção teórica. Os acontecimentos que anos depois de terem ocorrido parecem ter um lugar próprio na história, no momento em que se efetivaram não se apresentaram com a mesma clareza.

Stirner nasceu, viveu e morreu na atmosfera intelectual daquilo que, hoje, chamamos de modernidade, entre os anos de 1806 e 1856. No entanto, suas ideias surpreendem por levantarem problemas que aparecem na filosofia de autores pós-estruturalistas, ainda que subsistam nelas alguns elementos de sua época. Isso é perceptível, principalmente, no fato de o autor utilizar a dialética como instrumental teórico para atacar a crença na razão e na ciência, desconstruir qualquer tipo de *a priori* que defina o homem e por, ao desqualificar e deslegitimar a moralidade contemporânea, atomizar o indivíduo.¹ Mas tentemos, sob o risco de cometer equívocos, retomar alguns acontecimentos que marcaram sua vida e recompor de alguma maneira o ‘espírito’ da época em que viveu.

1.1 Uma breve biografia

¹ Para saber mais sobre essa relação na filosofia de Stirner ver o artigo “Max Stirner: the last hegelian or the first poststructuralist?”, de autoria de Andrew M. Koch. Disponível em: http://libres.uncg.edu/ir/asu/f/Koch_Andrew_1997_Max_Stirner_crop.pdf

Nascido em 1806 na cidade de Bayreuth, localizada na antiga Prússia, foi batizado com o nome Johann Caspar Schmidt. Segundo nos indica Freitag (2003), Johann era conhecido por seu bom desempenho escolar e em 1826 ingressa na Universidade de Berlin, onde estuda filosofia, tendo por professores Hegel, Feuerbach, Lachmann, Trendelenburg, Schleiermacher, entre outros. Foi nesse período que Johann recebeu o apelido que depois lhe serviria de pseudônimo. Seus colegas de curso, impressionados com o tamanho de sua testa, ou fronte (em alemão *stirn*), não demoraram em chamá-lo de Stirner. Concluiu os estudos em 1834.

No período entre os anos de 1835 e 1844, com algumas interrupções, Stirner leciona numa *Realschule* e, depois, numa instituição privada de ensino para moças na cidade de Berlin. Em 1841, Stirner começa a publicar artigos em jornais de oposição, dentre os quais a Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*), o *Leipziger Allgemeine Zeitung*, o *Telégrafo de Gutzkow*, além de algumas revistas de tiragem trimestral. É nessa época que passa a frequentar a taverna do Hippel, lugar que se tornou lendário por abrigar os encontros dos jovens hegelianos de esquerda, conhecidos como *Die Freien*, ou 'Os Livres' em Português.

Foi nesse ambiente, entre a fumaça dos cachimbos e uma e outra caneca de cerveja, que figuras como Arnold Ruge, os irmãos Bruno e Edgar Bauer, Friedrich Engels, Karl Marx, Ludwig Buhl, Friedrich Sass, Eduard Meyen, entre outros, debatiam ideias e criticavam a filosofia de Hegel. Nas palavras de Émile Armand (2003, p. 78): "Entre "os livres", discutia-se de tudo e sobre tudo: política, socialismo (sob sua forma comunista), anti-semitismo (que começava a afirmar-se), teologia e a noção de autoridade". Percebe-se por esse relato que Stirner não estava apartado do debate filosófico de seu tempo, pelo contrário, viveu *in loco* a experiência de um lugar que fermentou as ideias que moveram o pensamento socialista do século XIX.

É desse período também o único retrato (talvez seja mais preciso dizer caricatura) de que se tem notícia de Max Stirner, num desenho feito por Friedrich Engels trinta anos após a morte de Stirner, em que retrata uma reunião dos livres no Hippel, como se pode observar na figura abaixo.



Fonte: < http://en.wikipedia.org/wiki/Max_Stirner>

Segundo nos conta Armand (2003, p. 78), ‘Os livres’ nem sempre gozaram de boa reputação na imprensa e na sociedade de forma geral, tampouco entre alguns de seus membros menos assíduos.

Sustentava-se que no Hoppel perpetuavam-se autênticas orgias – à alemã. Um de seus visitantes de ocasião, Arnold Ruge, exclamou-lhes um dia: “quereis ser livres e sequer observais a lama pútrida em que estais mergulhados. Não é com porcarias (schweingereien) que se liberta os homens e os povos. Limpai-vos a vós mesmos antes de aplicar-vos a tal tarefa.” A abundância nem sempre reinava entre os membros do “bando da brasserie de Hoppel”. Certa noite em que o cervejeiro recusou-se a servir, foi necessário passar o chapéu na avenida (...) para zerar a dívida com Hoppel.

Não foi apenas Ruge que criticou o círculo intelectual que se firmara na taverna do Hoppel. ‘Ideólogos pequenos burgueses’ era a expressão cunhada por Marx e Engels para se referir aos Livres. Foi novamente Engels (*apud* FREITAG, 2003, p.14) quem brindou Stirner com outra caricatura, dessa vez em forma de poesia, datada da época em que ambos frequentavam o Hoppel. Trata-se da epopéia heróica *O Triunfo da Fé*, que em determinado momento diz:

Vede Stirner, vede-o cheio de compunção, esse inimigo de toda coação!

Por enquanto bebe cerveja, logo beberá sangue como água.

Assim que os outros lançam seu grito selvagem: abaixo os reis!, Stirner completa-o logo em seguida: abaixo também as leis!

Intrigas a parte, antes das revoluções de 1848, esse era o grupo mais libertário da Alemanha e a influência que ele exerceu para o amadurecimento do debate socialista é inegável.

Foi durante esse agitado período, mais precisamente entre os anos de 1843 e 1844, que Stirner concebeu seu único, original e controverso livro, *O Único e a Sua Propriedade*. Segundo o relato feito por John Henry Mackay, no círculo dos livres já existiam rumores sobre um extenso material que Stirner vinha trabalhando com empenho, no entanto ninguém havia lido sequer uma página do texto e tampouco Stirner se punha a falar sobre o seu empreendimento. De seu trabalho solo sabia-se apenas que a pilha de folhas aumentava a cada dia e trazia “o tecido característico de seu pensamento” (MACKAY, 2006, p.11).

Num primeiro momento, antes de ser publicado, o livro foi barrado pela censura com o seguinte argumento:

Dado que, em passagens concretas desse escrito, não apenas Deus, Cristo, a Igreja e a religião em geral são objeto da blasfêmia 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. (MIRANDA, 2004, p. 298)

Contudo, em 1845 sua publicação foi autorizada sob a justificativa de ser “muito absurdo para ser perigoso” (MACKAY, 2006, p. 14). Não foi surpresa, portanto, que com a aparição dos primeiros exemplares o impacto em seus interlocutores tenha sido tão diversificado, passando do total assombro à euforia, repercutindo de maneira mais positiva entre o público jovem. O texto de Stirner se mostrou tão polêmico e avassalador que era impossível ser indiferente à publicação e a resposta de seus contemporâneos não tardou em

aparecer. Szeliga, Kuno Fischer, Karl Marx e Friedrich Engels² foram alguns dos que teceram críticas a *O Único e a Sua Propriedade* em jornais e revistas.

Passado o choque inicial da publicação de *O Único*, Stirner começa a enfrentar dificuldades. Primeiro perde o emprego na instituição de ensino em que trabalhava devido ao teor de sua 'obra prima'. Segundo a maior parte das biografias de Stirner, a partir desse momento sua vida passa por um verdadeiro declínio. Sem dinheiro, é processado diversas vezes por seus credores, indo à prisão duas vezes em 1853 por dívidas. Vive na mais completa privação até morrer, em Berlim, no ano de 1856 aos 49 anos de idade em decorrência da picada de uma mosca charbonneuse.

No entanto, Armand (2003, p.82) aponta que sua vida não foi tão decadente quanto se imaginou. Stirner continuou escrevendo artigos para jornais, fazendo traduções para o alemão e comentários de obras de J. B. Say, Pierre-Joseph Proudon e Adam Smith, além de ter recebido, graças a um seguro de vida, uma herança considerável de sua mãe em 1854, o que lhe garantiu algum conforto nos seus últimos anos de vida.

Seu livro, após a repercussão imediata da publicação, caiu em silencioso esquecimento nos anos e décadas subsequentes. Seria apenas no ano de 1887 que sua obra encontraria novamente um interlocutor capaz de dar publicidade ao seu conteúdo e ressuscitar o seu autor.

Um alemão de nome John-Henry Mackay – escocês por seu pai, que morreu quando ele tinha dois anos, mas criado por sua mãe e um padrasto, ambos de língua e cultura germânicas –, que em seguida se tornaria célebre, encontrando-se em Londres durante o verão de 1887, teve sua atenção atraída, no British Museum, por algumas linhas consagradas por Lange, em sua *Histoire du matérialisme*, a Stirner e a seu livro. Conseguiu obter um exemplar da obra e a leu. Seu conteúdo desconcertou-o a tal ponto que se perguntou quem era o homem que havia escrito *O único*, de onde vinha, qual fora sua vida, quais tinham sido as condições de sua existência, como havia morrido. Não poupou nenhuma pesquisa para informar-se; revolveu as bibliotecas públicas para coletar todas as informações possíveis sobre o homem pelo qual ele se interessava, encontrou os filhos dos que frequentaram Stirner meio século ou quarenta anos antes, fê-los falar, reunir suas recordações, contatou inclusive a segunda mulher de Stirner, Maria Dänhardt. (ARMAND, 2003, p.76)

² A crítica mais célebre ao pensamento de Stirner, a feita por Marx e Engels no livro *A Ideologia Alemã*, veio a público apenas no início do século XX.

Não foi pequeno o trabalho empreendido por Mackay para coletar as informações que, ainda hoje, fazem de seu livro³ a biografia mais completa sobre a vida e a obra de Stirner. Foi graças ao esforço de Mackay que *O Único* foi traduzido para diversas línguas e publicado em dezenas de países. Foi desse modo que a filosofia de Stirner chegou até o movimento anarquista internacional no final do século XIX e início do XX, notadamente em países como Estados Unidos, França e Inglaterra.

Se nos dias de hoje Stirner é considerado um dos ideólogos do anarquismo, isso se deve ao fato de sua obra e seu pensamento ter encontrado, entre os anarquistas, pessoas dispostas a debater sua filosofia. Sempre foi caro ao anarquismo a reflexão sobre a liberdade e autonomia do indivíduo, na busca de um equilíbrio entre a vontade individual de cada um e a constituição de uma sociedade não hierárquica. No entanto, sua rejeição total ao humanismo e a qualquer tipo de socialismo atraiu a cólera não só de comunistas e socialistas, mas de algumas correntes do movimento anarquista⁴. O que não os impediu de reconhecer que sua filosofia iconoclasta está ligada radicalmente ao próprio conceito de anarquia, algo que autoriza a afirmação de Edson Passetti (2003 b, p. 9) quando este diz que “Stirner é um anarquista nos anarquismos e um incômodo para eles”. Ao trazer todos os ‘demônios’ que rondam o indivíduo para o debate, Stirner colocou o anarquismo no desassossego, onde lá permanece até os dias de hoje. De todo modo, como precisamente aponta Codello (2007, p. 77), Stirner não pode ser considerado “um militante do anarquismo”, mas foi certamente “um filósofo dessa idéia”.

1.2 Antecedentes político-econômicos

Para compreender o momento político e cultural que a Alemanha vivia entre a segunda metade do século XVIII e a primeira metade do século XIX, convém destacar alguns elementos que caracterizavam a particularidade

³ A biografia de Stirner escrita por Mackay ainda não foi traduzida para o português e seu título em inglês é *Max Stirner: his life and his work*.

⁴ São conhecidas as críticas à Stirner feitas por anarquistas, como as de Kropotkin e Malatesta, além da histórica oposição entre anarcosindicalistas e anarcoindividualistas.

daquele período. O que se chamava de Alemanha compreendia um extenso território, denso demograficamente, que mantinha em comum a língua alemã, mas que também possuía seus respectivos dialetos. Além do idioma que aproximava e, ao mesmo tempo, diferenciava seus habitantes, as principais cidades da região mantinham certa independência política. Diferentemente de outros países da Europa, a Alemanha ainda não havia se unificado e não se configurava, naquele momento, como um autêntico Estado moderno.

Essa dispersão política da Alemanha em pequenos e médios principados, no momento de industrialização da Europa, resultou em um consequente atraso no desenvolvimento de sua própria indústria. Na medida em que a indústria foi ocupando o lugar do comércio como principal força motriz da economia, as cidades alemãs começaram a passar por um declínio. Enquanto países como a França e a Inglaterra enfrentaram violentos conflitos que resultaram em reformas políticas e alavancavam a economia com a ascensão da burguesia, a Alemanha vivia ainda em situação de antigo regime.

A situação política e econômica da Alemanha contrastava com seu enorme potencial humano. Se era possível notar um atraso da Alemanha com relação aos outros países nos aspectos acima citados, o mesmo não se podia dizer da filosofia e da arte. Nesse âmbito, o desenvolvimento intelectual alemão estava em consonância com o de outras nacionalidades. Escritos de pensadores franceses (iluministas) e britânicos (liberais) tiveram forte penetração na Alemanha e exerceram influência formativa nas ideias da nascente intelectualidade alemã.

A maneira como os ideais de liberdade política se desenvolveram na filosofia alemã, principalmente no final do século XVIII, exerceu enorme influência no pensamento do século XIX e XX. Kant e Hegel foram decisivos na consolidação das aspirações de liberdade da nova classe média alemã. Ao traçar um panorama geral da filosofia alemã no final do século XVIII, Nibert Elias (1997, p. 120) observa que:

Talvez seu pensamento se alçasse mais alto e sua orientação fosse mais idealista do que entre os seus congêneres nos países ocidentais porque sua situação social, num país relativamente subdesenvolvido e com uma classe alta muito exclusiva de cortesões e nobres, estava mais confinada. Mas seu sentimento de viver numa era avançada e

progredindo continuamente foi quase tão forte quanto o da ascendente *intelligentsia* da classe média de outros países europeus.

A aspiração de desenvolvimento da humanidade e avanço da cultura marcou a filosofia do idealismo alemão. A ideia de um código moral absoluto e igualitário que fosse reivindicado por todos os seres humanos foi sistematizada em forma de reflexão e proposição filosófica. Buscava-se, com isso, um conjunto de normas igualitárias, humanistas e morais que respondessem aos anseios de liberdade (econômica) e unificação (política) da burguesia emergente. Ainda segundo Elias (Ibidem, p. 134),

os pensadores da classe média conceituaram essas normas de comportamento não como feitas por pessoas, mas como dadas a elas por alguma espécie de *a priori* metafísico, concebido como um eterno absoluto, fosse ele natureza, razão, instinto ou uma voz interior.

Além do idealismo alemão, que foi um marco na filosofia, o romantismo e o neo-humanismo, principalmente no campo literário, foram outras importantes referências. O Fausto de Goethe encarnou o desejo de plenitude, a vontade de possuir o todo, a ânsia de saber e de vida. O Fausto funcionou como um protótipo do ideal de homem que se buscava naquele momento. Ainda que no romantismo existisse, diferentemente do idealismo, uma valorização de aspectos do homem que não eram totalmente racionais. Para os românticos a realização do homem se daria conjuntamente com o desenvolvimento de outras faculdades como: a intuição, os sentimentos, o amor, os instintos etc. Esse seria o elo que ligaria o homem e a natureza ou o homem e sua natureza interior. Para os românticos, em certos momentos, mais importante do que saber, seria sentir.

Essa valorização dos aspectos não racionais nos românticos revela sua capacidade transgressora e subversora dos valores modernos. Os sentimentos levados à flor da pele, a paixão e a loucura fazem da razão impotente, ao menos no momento em que estes vêm à tona.

Ainda que se contraponham quanto ao estatuto da razão, idealismo e romantismo dividem o mesmo momento histórico e chegam a se influenciar mutuamente, como veremos com as filosofias de Kant e Hegel.

1.3 Antecedentes filosóficos (Kant e Hegel)

Immanuel Kant representa o ponto de clivagem do pensamento moderno, principalmente no que se refere ao estatuto da moral, e também da liberdade. Em síntese, pode-se afirmar que a moral para Kant não está ligada à materialidade do mundo, ou seja, uma ação moral não pode se guiar pelas flutuações da sensibilidade e dos desejos empíricos. Uma ação que tenha por finalidade apenas o prazer e a felicidade fica submetida à singularidade da vontade do indivíduo. Mesmo que hoje essa ação represente algo materialmente *bom*, amanhã ou depois, a mesma sensibilidade e desejos espontâneos podem levar o indivíduo a atos inversos.

Kant se contrapõe às concepções espontaneístas e naturalistas de moralidade, notadamente presentes em São Tomás de Aquino e nos filósofos iluministas. O imperativo moral kantiano não pode submeter o bem ao desejo, ao realizar um ato moral quando este satisfaz os interesses do indivíduo ou quando este é levado espontaneamente a uma conduta moral, mas ao imperativo categórico: *cumpra teu dever incondicionalmente!* Uma vez que as leis morais que orientam a razão devem ser independentes dos conteúdos gerados pela experiência, elas devem exprimir a autonomia da *razão pura*.

Kant pretende estabelecer um fundamento racional absoluto para a moralidade que esteja para além dos princípios empíricos. Ele parte do pressuposto que os princípios empíricos não configuram uma base apropriada para as leis morais, pois, por serem contingentes, não permitem que a universalidade seja estabelecida. A moralidade deve se basear em uma lei universal, um imperativo categórico, que possa ser racionalmente compreendido, ou seja, um ato moral é aquele que queremos que todos cumpram, pois isto nos beneficia. No entanto, para que todos cumpram com um ato moral, é mister que nós também cumpramos. Para isso, a moralidade kantiana consiste na seguinte formulação: 1- agir de forma que o ato possa se converter em uma lei universal. 2- agir de modo a tratar a humanidade em ti ou no outro como um fim, nunca apenas como um meio. 3- agir como se fosse ao mesmo tempo um legislador e um súdito na “república das vontades”.

A moral kantiana, por ser meramente formal, não propõe um ato concreto a realizar, ela apenas autoriza ou proíbe um ato qualquer que se tenha vontade de praticar. Em outras palavras, a moralidade de uma ação é determinada quando aplicável pela lei universal a todas as situações.

Nesse sentido, o próprio conceito de liberdade humana para Kant pressupõe uma lei moral que é racionalmente entendida. A lei moral não pode ser fruto de coerção ou constrangimento, ela é baseada na liberdade, o indivíduo escolhe livremente por aderir às máximas morais universais. As leis morais, para que sejam racionalmente fundamentadas, devem ser livremente incorporadas como um ato racional do indivíduo. A liberdade é aqui entendida como uma autonomia da vontade: a liberdade do indivíduo racional para seguir as convicções de sua própria razão que o levam a aderir às leis morais universais. O princípio supremo da moralidade é, para Kant, a autonomia da vontade. Portanto, a liberdade possui o sentido da habilidade do indivíduo em legislar sobre si mesmo, independentemente de forças externas. Mas essa liberdade de auto legislar-se deve, para ser efetiva, estar de acordo com as categorias morais universais. (NEWMAN, 2005)

Num primeiro momento, parece existir um paradoxo no conceito kantiano de liberdade: o indivíduo é livre para escolher desde que faça a escolha correta, ou seja, desde que não infrinja as máximas da moral universal. No entanto, para Kant, não há contradição. Mesmo o dever moral sendo um imperativo absoluto, sua adesão continua sendo fruto da livre escolha do indivíduo. Por serem racionalmente estabelecidas, as leis morais só podem ser exercidas por indivíduos racionais, que escolhem livremente obedecê-las, seguindo apenas sua própria razão. Em uma palavra: uma ação é livre na medida em que se faz de acordo com a racionalidade que define o imperativo moral. Caso contrário, essa ação é irracional e, portanto, não livre.

Assim sendo, a liberdade e o imperativo categórico não são para Kant conceitos que se negam, mas ao contrário, que se afirmam mutuamente. A liberdade e autonomia individual é a própria expressão racional do imperativo categórico.

Passemos agora brevemente ao pensamento de Hegel. Ele foi a grande fonte que alimentou o pensamento da juventude da primeira metade do século

XIX, sobretudo naqueles que tinham o alemão como língua materna. Foi por intermédio do sistema filosófico de Hegel que Stirner, Marx, Engels e tantos outros construíram seu próprio pensamento. Ainda que criticassem avidamente o hegelianismo, numa autêntica busca de superação do mestre, é inegável a influência que Hegel exerceu na filosofia da geração que o sucedeu. Em razão disso essa geração de filósofos ficou conhecida, durante sua juventude, como jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda.

Hegel se propõe, sobretudo em obras como a *Fenomenologia do Espírito*, a tarefa de elaborar um sistema filosófico em que o mundo, enquanto espírito estaria em um contínuo processo histórico de racionalidade e perfeição cada vez mais complexo. Essa perspectiva se explicita na análise da totalidade do universo, nos desdobramentos dos diversos processos que o constituem, por meio da dialética, em que as tendências contrárias (tese e antítese, positivo e negativo), após se abalroarem, resultam em uma síntese por consequência mais perfeita e completa que as anteriores.

Embora Hegel não tenha tratado de maneira pormenorizada as questões de cunho pedagógico, encontramos uma atenção constante para o problema da formação humana, tanto na formação do homem de maneira mais ampla quanto na formação do cidadão. De forma geral, a pedagogia hegeliana caracteriza-se como um humanismo integral que interpreta o homem como um desenvolvimento dialético. O aprimoramento da consciência parte da naturalidade à objetividade do espírito, por meio de um contato cada vez mais intenso e abrangente com a realidade histórico-social, que gradativamente se torna uma segunda natureza do homem. Neste processo, o ponto culminante se produz pela efetivação de uma síntese harmônica entre o eu e o mundo histórico que é atingida pelo empenho da vontade do indivíduo em ligar-se ao plano da ética social através da participação na vida da cultura e reconhecimento do trabalho como atividade genuinamente humana.

O homem, do qual Hegel concebe o desenvolvimento de uma formação integral (*Bildung*), não é mais o indivíduo ético de Kant, dominado pelo imperativo categórico que fala diretamente à consciência, nem o 'homem da natureza' de Rousseau que parece contrapor-se à sociedade de maneira abstrata, mas um homem que só reconhece a si mesmo no vínculo com a

realidade histórico-social, entendida no seu significado espiritual, isto é, como cultura e civilização. No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel (2005, p. 40) escreve que:

O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. Desse modo, vemos conhecimentos, que em antigas épocas ocupavam o espírito maduro dos homens, serem rebaixados a exercícios – ou mesmo a jogos de meninos; assim pode reconhecer-se no progresso pedagógico, copiada como em silhuetas, a história do espírito do mundo. Esse ser-aí passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica.

A *Bildung* exige que o homem ‘saia de si’ e mergulhe na objetividade histórica. Assim, liberando-se de si próprio e penetrando na realidade, o sujeito humano supera o seu próprio ser natural, o seu próprio imediatismo vital e participa da experiência da humanidade em geral.

A educação é uma etapa fundamental dessa formação que é, sobretudo, uma saída da clausura da consciência e a ascensão para a autoconsciência, que se delinea como conhecimento da profunda unidade-identidade do eu e do mundo histórico-social. Nesse itinerário da individualidade por meio da cultura, Hegel atribui um papel fundamental à vontade, vista como instrumento essencial dessa desnaturação e dessa socialização histórica do homem. Portanto, o aprendizado deve ser entendido como exigente disciplina, como superação do mero educar pelo pensar por si e pela produção autônoma.

Nessa perspectiva, o homem se forma pela participação na vida social, pelas várias instituições nas quais está inserido o seu processo formativo. Família, escola, sociedade civil e Estado são os momentos essenciais desse crescimento individual orientado para uma ligação cada vez mais ampla com a vida da coletividade. As várias instituições educativas são, de certo modo, os graus de desenvolvimento da ética do indivíduo, ou seja, da sua capacidade de participar intimamente da vida da comunidade. Por meio do vínculo com a vida do povo, o indivíduo entra na história, isto é, na vida da comunidade. (CAMBI, 1999)

Aqui aparece outro aspecto importante para pensar a educação a partir de Hegel: sua concepção de liberdade. Diferentemente do que pensavam Locke, Rousseau e outros filósofos liberais do século XVII e XVIII, para Hegel a liberdade é uma condição social, um produto histórico da sociedade. Isto implica dizer que o homem isolado da sociedade não pode ser livre por ser impossibilitado de ter consciência de sua liberdade, uma vez que esta é uma construção social fruto da cultura, das relações que vão se estabelecendo entre os homens. Ser livre, para o homem, significa ser reconhecido, considerado e tratado como tal por outro homem, visto que a liberdade não é, pois, um fato de isolamento, mas de relação entre os homens. A liberdade do outro, ao invés de ser um limite ou uma negação da própria liberdade do indivíduo, é, ao contrário, sua condição e sua confirmação. Portanto, deve ser encarada como o ponto de chegada do homem, e não o ponto de partida, sendo entendida como resultado de um processo de construção que atravessa gerações e que, sendo assim, não é um conceito acabado e está em permanente elaboração.

A nova *Paidéia* hegeliana deve muito às concepções antropológicas e educativas do neo-humanismo alemão de Schiller e Goethe. O ideal de um homem integralmente formado e caracterizado pela harmonia entre natureza e razão, a própria noção de *Bildung*, entendida como formação humana por meio do contato com a cultura, são elementos que provêm das posições do neo-humanismo, embora em Hegel exista uma explícita acentuação dos aspectos histórico-sociais na formação humana. (ROSSI, 2007)

Nesse sentido, podemos afirmar que em Hegel existe um ideal de homem que determina suas próprias ações e que possui como conteúdo e objetivo encontrar nas estruturas da sociedade vínculos e satisfações que preencham sua alma. Em sua concepção, o homem não permanece no “estado de natureza”, mas se caracteriza por possuir a capacidade de reconstruir por meio da razão sua relação com o mundo, superando a ordem das necessidades físicas em direção a uma ordem de necessidades morais. Ou seja, um ideal de formação que possa reconciliar o mundo e a interioridade. Assim, a ação educativa se caracteriza, necessariamente, como um processo consciente impulsionado pelo objetivo de desenvolver qualidades humanas que não seriam possíveis sem a participação ativa dos próprios homens.

2. A PRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE MODERNA EM O ÚNICO

“Há tanta coisa a querer ser a minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça; para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria e, finalmente, até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que a minha causa seja a causa de mim mesmo! “Que vergonha, a deste egoísmo que só pensa em si!””

(Max Stirner)

Os escritos que antecedem a publicação de *O Único e a sua propriedade (Der Einzige und sein Eigentum)*, que também pode ser traduzido como *O Único e o que lhe é próprio*, dos quais destacamos *O falso princípio de nossa educação*, preparam terreno e lançam os alicerces para o desenvolvimento do pensamento maduro de Stirner, que atingiu sua expressão máxima nesse livro que veio a público em 1845.

Nesse trabalho, cujo estilo e linguagem inovadora são uma de suas principais características, Stirner procura abordar a constituição do sujeito moderno desde a antiguidade clássica até o momento em que escreve, ou do mundo pré-cristão a era cristã, no qual além de traçar uma dura crítica ao catolicismo e ao protestantismo, propõe uma estratégia original e polêmica de denúncia e de desconstrução do indivíduo submisso que caracteriza o tempo em que vive.

O Único também representa uma ruptura de Stirner com alguns termos e conceitos que ele havia utilizado em escritos anteriores, caso de *O falso princípio de nossa educação*. Essa mudança pode ser entendida como um avanço e aprofundamento de um pensamento que já se anunciava nos textos que antecederam sua obra capital. Em *O Único*, Stirner leva a cabo sua filosofia do Eu egoísta, radicalizando sua postura onde nada deve estar acima do indivíduo único, se afastando assim de conceitos clássicos do liberalismo

como liberdade, aspiração da verdade e mesmo daquilo que poderia ser entendido como algo bom ou justo.

O livro está dividido em duas partes. Na primeira parte, intitulada *O Homem*, Stirner apresenta a fábula *Uma vida humana*, que servirá como metáfora do desenvolvimento do indivíduo egoísta e da filosofia ocidental. Esse trecho é uma síntese da discussão que é travada ao longo do livro. Também vai discutir a constituição do homem na filosofia antiga e moderna. Na segunda parte, intitulada *Eu*, Stirner se aprofunda em temas como a singularidade, o desejo e o poder.

Na introdução de *O Único*, Stirner busca desmistificar as grandes causas que recaem sobre os indivíduos como obrigação, exigindo deles abnegação e entrega. A primeira grande causa que Stiner ataca é a causa divina, partindo de um argumento inusitado, uma vez que utiliza o comportamento de Deus para balizar o dos homens. Argumentando que Deus só se ocupa daquilo que lhe é próprio, já que é onipresente e está em toda parte, Stirner chega à conclusão de que Deus é egoísta. Partindo desta afirmação, Stirner levanta a seguinte questão: se Deus, que serve de horizonte e inspiração para o comportamento humano, não serve a uma causa que lhe é estranha, por que o homem teria de fazê-lo?

Terá ele, como de *nós* se espera, feito de uma causa estranha, da causa da verdade e do amor, a sua própria causa? A vós, esse mal-entendido causa-vos indignação, e pretendeis ensinar-vos que a causa de Deus é sem dúvida a causa da verdade e do amor, mas que não se pode dizer que esta causa lhe seja estranha, já que Deus é, ele mesmo, a verdade e o amor; a vós, indigna-vos a suposição de que Deus possa, como nós, pobres vermes, apoiar uma causa estranha como se sua fosse. “Como poderia Deus assumir a causa da verdade se ele próprio não fosse a verdade?” Ele só se preocupa com a *sua* causa, mas como é tudo em tudo, também tudo é *sua* causa! Nós, porém, não somos tudo em tudo, e a nossa é bem pequena e desprezível: é por isso que temos de “servir uma causa superior”. Do exposto fica claro que Deus só se preocupa com o que é seu, só se ocupa de si mesmo, só pensa em si e só se vê a si – e ai de tudo aquilo que não caia nas *suas* graças! Ele não serve nenhuma instância superior e só a si se satisfaz. Sua causa é uma causa... puramente egoísta. (STIRNER, 2009, p. 9)

Era a brecha que Striner precisava para retirar a carga negativa que reside em torno do egoísmo. Stirner prossegue em sua arguição, ao

demonstrar que do mesmo modo agem o Estado, a sociedade, ou a humanidade de um modo geral, ao exigir do indivíduo um compromisso com suas causas sob a justificativa de servirem a um interesse comum quando, na verdade, extraem suas forças e energia para benefício próprio.

E que se passa com a humanidade, cuja causa nos dizem que devemos assumir como nossa? Será sua causa a de um outro, e serve a humanidade uma causa superior? Não, a humanidade só olha para si própria, a humanidade só quer incentivar o progresso da humanidade, a humanidade tem em si mesma sua causa. Para que ela se desenvolva, os povos e os indivíduos têm de sofrer por sua causa, e depois de terem realizado aquilo de que a humanidade precisa, ela, por gratidão, atira-os para a estrumeira da história. Não será a causa da humanidade uma causa... puramente egoísta? (Ibidem, p. 10)

E a argumentação de Stirner em que o sujeito se vê forçado a se engajar em algum empreendimento que não seja o seu se estende a todos os elementos que formam o conjunto da sociedade. O mesmo princípio egoísta move as instituições, as ideias ou qualquer outra coisa externa ao indivíduo que, de fato, só passam a existir enquanto espírito na medida em que se relacionam com o indivíduo. Essa relação, de quem deveria dar o significado aos objetos é o indivíduo, acontece em nossa sociedade de modo inverso, pois o objeto (instituição, ideia ou conceito) dá significado ao indivíduo. Em outras palavras, as ideias que adquirimos ao longo de nossas vidas nos influenciam de tal modo que, em muitos casos, ao invés de controlarmos nossas ideias, elas nos controlam.

Nem preciso demonstrar a todos aqueles que nos querem impingir a sua causa que o que os move são apenas eles mesmos, e não nós, o seu bem-estar, e não o nosso. Olhem só para o resto do lote. Será que a verdade, a liberdade, o humanitarismo, a justiça, desejam outra coisa que não seja o vosso entusiasmo para os servir? (STIRNER, 2009, p. 10)

Na lógica racional que impera em seu tempo, parece natural que alguns indivíduos se sacrifiquem para que outros possam vir a desfrutar de seu sacrifício. Eis o cristianismo temperado com a culpa que lhe é característica. Para Stirner, no entanto, essa racionalidade não é natural, nem divina, mas

uma invenção dos próprios homens que pode ser abandonada se assim se desejar.

Ao demonstrar que todos agem de forma egoísta sem, no entanto, se assumirem como tal, Stirner procura se livrar da culpa e da hipocrisia que envolve esse proceder, assumindo para si o egoísmo como ética de vida. Se por um lado é perceptível o tom irônico com que Stirner trata a questão, por outro fica claro que mesmo em ações que aparentemente são abnegadas e altruístas existe uma motivação egoísta.

E todos os brilhantes exemplos não chegam para vos convencer de que o egoísta leva sempre a melhor? Por mim, extraio daqui uma lição: em vez de continuar a servir com altruísmo aqueles grandes egoístas, sou eu próprio o egoísta.

Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, *Eu* sou minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de todo o resto, eu que sou meu tudo, eu que sou o único. (...) Por isso: nada de causas que não sejam única e exclusivamente minha causa! Vocês dirão que a minha causa deveria, então, ao menos ser a “boa causa”. Qual bom, qual mau! Eu próprio sou a minha causa, e não sou nem bom nem mau. Nem uma nem outra coisa fazem para mim sentido algum. (Ibidem, p. 11)

O egoísmo stirneriano pode ser descrito como uma prática de insubordinação, uma vida regrada apenas por aquele que a vive, logo, pode ser entendido como uma heterotopia em que o conjunto de indivíduos únicos, ao se relacionar entre si não se curva diante de obrigação alguma para com o outro e, fazendo disso a sua ética, também não exigem do outro sua subordinação, embora independam dele para proceder dessa maneira. Stirner vislumbra uma sociedade que, não pedindo nada ao indivíduo, o habitue a nada pedir. O inverso disso é aceitar que compete aos outros, e não a si próprio, a tarefa de forjar subjetividades, de acordo com os princípios considerados convenientes e úteis. É um grito de guerra contra o Estado e a Igreja, uma afirmação do eu enquanto proprietário responsável por sua própria vida.

2.1 O Homem

Em *Uma vida humana*⁵, Stirner apresenta uma fábula em que procura traçar e caracterizar o caminho que o ser humano percorre para se constituir a si mesmo. Também pode ser entendida como uma metáfora do percurso da filosofia ocidental. Esse trajeto é separado em três fases, que são definidas como infância, juventude e maturidade. Nesse itinerário, cada fase da vida do homem é marcada por um aspecto que determina a forma como ele vê e se relaciona com o mundo.

No momento em que nasce, o ser humano se vê lançado num universo de caos pouco acolhedor, em que luta, desde o início, por encontrar-se e conquistar-se para - enfim - conseguir, aos poucos, dar algum sentido para a infinidade de objetos que o rodeia. Pouco a pouco, a criança percebe que tudo que ela entra em contato se “rebela contra suas intervenções e afirma sua própria existência” (Stirner, 2009, p. 15). Desse modo, num mundo caótico em que tudo “está centrado em si mesmo” (Ibidem, p.15), e que ao mesmo tempo entra em conflito com todo o resto, a busca pela autoafirmação é inevitável. Para Stirner, nesse conflito entre o homem e o mundo, trata-se, amiúde, de vencer ou sucumbir. Aquele que vencer será senhor, aquele que sucumbir será súdito. Vencer significa exercer a soberania, enquanto sucumbir implica em cumprir com “respeito e reverência” os deveres de um súdito. Não existe meio termo, “ou o bastão vence o homem ou o homem vence o bastão” (Ibidem, p15).

Na fase denominada de infância, o caminho de autoafirmação passa por descobrir a razão de ser das coisas, aquilo que as define ou “o que se esconde “por trás delas”” (Ibidem, p.15). Segundo Stirner (2009, p. 16):

Por isso, ficamos à espreita das fraquezas de todos (e as crianças têm um instinto apurado para isso); daí gostamos de quebrar objetos, de explorar recantos escondidos, espiar o que está oculto e afastado e medimos força com tudo. Quando julgamos compreender as coisas, sentimo-nos seguros. Por exemplo: se descobrirmos que a vergasta é fraca demais para nossa teimosia, deixamos de temê-la, “estamos acima dela”. Por trás da vergasta, o semblante severo do pai etc., e por trás de tudo encontramos nossa ataraxia, ou seja, ficamos imperturbáveis e impávidos em nossa oposição, em nossa supremacia, em nossa invencibilidade. Já não recuamos, atemorizados, diante daquilo que nos incutia medo e respeito, mas ganhamos *coragem*. Por trás de tudo isso encontramos nossa

⁵ Primeiro tópico da primeira parte de *O único e sua propriedade*.

coragem, nossa superioridade: por trás da ordem rude dos superiores e dos pais está agora nossa vontade corajosa ou nossa esperteza astuta. E quanto mais nos sentimos nós próprios, tanto mais ínfimo nos parece aquilo que antes tomávamos por insuperável. E o que é nossa astúcia, nossa esperteza, nossa coragem, nossa teimosia? O que é tudo isso senão... espírito?

O período da infância caracteriza-se pela experiência de testar e de superar as leis que determinam a vida. Stirner dirá que a criança é realista, pois está presa “às coisas deste mundo” (2009, p. 22). A infância prepara o terreno para o começo de uma luta que não dará descanso e que irá dominar a nova fase que se inicia - a fase da juventude - que é a luta contra a razão. Se na infância não tínhamos que nos preocupar muito com a razão, já que vivíamos na imediatez do mundo e dos acontecimentos, com a juventude o homem entra num momento em que as ideias vão ocupar um lugar central.

A juventude é a fase do espírito, o momento do encontro com nós mesmos. É na juventude que o homem percebe que o que existe “por trás” das coisas são ideias e pensamentos. Desse modo, o mundo torna-se racional e deve ser ordenado segundo a razão. Isto é o que Stirner chama de “desdivinização do divino”, uma dessacralização daquilo que antes se mostrava como superior e absoluto. Agora que o mundo caiu em descrédito, o jovem se coloca acima dele. Essa fase também pode ser entendida como a primeira descoberta de si.

É o início de uma relação em que começamos a testar nossas forças contra as forças da natureza. Os pais, por exemplo, impõem-se como forças da natureza quando somos crianças. Na infância devíamos ter respeito aos pais sem muito poder questionar, mas na juventude essa força da natureza, esse poder absoluto, cai por terra e se transforma em outra coisa.

Para o homem de razão, isto é, para o “homem do espírito”, a família não é uma força da natureza; manifesta-se então uma recusa dos pais, dos irmãos etc. E se estes “renascem” sob a forma de *forças espirituais, racionais*, já não são em nada o que foram antes. (STIRNER, 2009, p. 17)

Se a infância era realista, a juventude é idealista, uma vez que durante a juventude vivemos sob o império da razão e das ideias. Se durante a infância

tínhamos que superar a dureza das *leis do mundo*, na juventude esbarramos nas objeções do espírito, da autoconsciência.

“Isso é irracional, anticristão, antipatriótico”: com estas e outras objeções, chama-nos e atemoriza-nos a voz da consciência. O que agora tememos não é o poder das Eumênides vingativas, não é a ira de Posêidon, não é o deus, por mais longe que ele veja o que está escondido, não é a vergasta do pai – o que agora tememos é... a *consciência*. (Ibidem, p. 18)

Os atos do período da juventude são orientados por pensamentos e ideias interiores, num movimento de internalização das normas e dos conceitos. Do mesmo modo que antes, na infância, condicionados por uma pressão externa, os atos seguiam as ordens dos pais. Agora, a superação do mundo pelo espírito implica numa busca do espírito perfeito, espírito que tende a expandir-se para fundar um novo mundo, um mundo ideal que não pertence ao mundo real que acabou de ser superado. As coisas ‘terrenas’ se tornam fúteis e o jovem passa a se orientar por ideias e ideais como, por exemplo, a religião, a pátria, o socialismo etc. A força desses pensamentos é tamanha que o jovem é capaz de morrer por eles.

O jovem cresce e esse espírito que antes vivia em um mundo de ideias e pensamentos não concretizados se concentra em seu próprio corpo. O homem procura saber o que sustenta e mantém vivo seus ideais e descobre seu ego, e esse ego passa a governá-lo. Vem então a maturidade do homem adulto. Tudo que antes pertencia ao mundo exterior ou ao mundo interior das ideias, agora pertence ao Eu. O homem maduro é mais prático que o jovem idealista e não vai perder tempo com ideias que não podem ser concretizadas. Sua ação é voltada para aquilo que é de seu interesse, não se submetendo a qualquer coisa (interior ou exterior) que não seja ele mesmo. Essa seria a segunda descoberta de si.

Do mesmo modo que eu me encontro por detrás das coisas precisamente como espírito, assim também mais tarde *me* encontro *por detrás das idéias* precisamente como seu criador e *eu-proprietário* (*Eigner*). Na fase dos espíritos, fiquei cheio de idéias até por cima da cabeça, de onde elas, aliás, tinham nascido: como fantasias febris, giravam à minha volta e assustavam-me com seu terrível poder. As idéias tinham ganho *corpo* em si mesmas, eram espectros, tal como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc. Se eu destruir sua

corporalidade, assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo. E então tomo o mundo como aquilo que ele é para mim, como o *meu* mundo, a minha propriedade: eu sou a referência única de tudo.

Se, como espírito, repudiava o mundo com profundo desprezo por ele, como eu-proprietário rejeito os espíritos ou as idéias e a sua “vanidade”. Eles deixaram de ter poder sobre mim tal como nenhum “poder terreno” tem poder sobre o espírito.

A criança era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que está por trás dessas coisas; o jovem era idealista, entusiasmado com idéias, até chegar no nível do homem, o egoísta, que joga com as coisas e as idéias à sua vontade e coloca seu interesse pessoal acima de todas as coisas. E, por fim, como será o velho? Quando lá chegar, terei ainda tempo de falar disso. (Ibidem, p. 21)

Assim, retomando a trajetória de constituição da individualidade ou da descoberta de si mesmo, podemos dizer que, num primeiro momento - na infância -, é por meio do desenvolvimento do espírito que o indivíduo consegue sobrepor-se ao mundo tal qual lhe é apresentado, dos pensamentos não-certificados. Entretanto, é no movimento de aprimoramento do espírito que o indivíduo volta a se perder, agora em plena juventude, quando ele se depara com o mundo dos espíritos (ideias, símbolos, crenças) que acabou de construir e do qual terá que se empenhar para libertar-se. Esta é a fase em que o jovem entra em conflito com as exigências do espírito, da razão e de sua própria consciência. O domínio das ideias sobre o homem no segundo nível é muito maior; esse sistema dominante de crenças pode tomar por completo a dianteira, redefinindo, em seus termos, outras ideias e experiências. Será apenas em sua fase adulta que o indivíduo irá tomar o mundo como ele é, e assim, agir segundo seu próprio interesse. É neste momento que o indivíduo adquire dimensão de seu próprio corpo, de sua singularidade, supera o idealismo e consegue exercer plenamente o egoísmo, ao viver do modo que melhor lhe apraz e satisfaz.

Vejamos agora como a metáfora da infância (antiguidade), da juventude (modernidade) e da maturidade (pós-modernidade), se aplica na trajetória de constituição do pensamento e da sociedade ocidental.

2.2 Os antigos

Como cada um se desenvolveu? A que coisas cada um aspirou? Destas, quais conseguiu e quais não? Que objetivos cada qual seguiu

no passado e quais são seus planos e desejos no presente? Que mudanças de ponto de vista sofreu? Que abalos atingiram seus princípios? Em suma, como chegou a ser hoje o que não era ontem ou há anos?" (STIRNER, 2009, p. 23).

Essas são algumas das questões que foram levantadas por Stirner ao voltar o seu olhar para a filosofia clássica. Para Stirner, refazer o percurso da filosofia ocidental desde a antiguidade até o seu tempo é uma forma de compreender melhor o presente, quais as suas pretensões e, ainda, pensar como nos tornamos aquilo que somos hoje.

Stirner observa no período clássico da filosofia o germe de um pensamento e de uma cultura que irá tomar corpo e se consolidar posteriormente com a ascensão do cristianismo. Para apresentar sua tese o filósofo faz a seguinte referência à Feuerbach:

"Para os Antigos, o mundo era uma verdade", diz Feuerbach, mas esquece-se de acrescentar o mais importante: uma verdade a cuja não-verdade tentaram chegar, e de fato chegaram. (Ibidem, p. 24)

A ressalva que Stirner faz a afirmação de Feuerbach se faz necessária uma vez que, para ele, não basta indicar a característica empirista e materialista do pensamento antigo, pois é preciso, sobretudo, ressaltar o princípio dinamizador que engendrará o processo que culmina com a suplantação da própria antiguidade. Esse princípio já havia sido indicado por Stirner em *Uma vida humana*. Trata-se da autoafirmação que entre os antigos tinha o sentido de se rebelar contra o destino imposto pelo mundo, ou seja, para Stirner, foram os antigos que em busca da verdade do mundo e por enxergarem na verdade a única possibilidade de se resguardarem da imprevisibilidade do mundo - para poder, enfim, gozar a vida plenamente - depararam-se com a não-verdade. Nesse percurso, foram os próprios antigos que enterraram sua época ao transformar sua verdade em mentira e foi por meio dessa inversão total que se fundou a modernidade.

Stirner localiza nos sofistas o nascimento daquilo que irá servir como um divisor de águas na trajetória da humanidade, que é o surgimento do "*sentimento de si*" (2009, p. 25). Stirner aponta que era de se esperar que os sofistas aprendessem algo com o sofrimento de seus ancestrais, uma vez que

estiveram “submetidos ao violento domínio de uma ordem estabelecida inamovível” (Idem, p. 25). Nessa “ordem estabelecida”, a única coisa que se destacava era a impotência do eu, eis que surge em meio a tal contexto a audaciosa e impertinente máxima sofista “não te deixes surpreender!” e a doutrina “Usa o teu entendimento contra todas as coisas, o teu engenho, o teu espírito; um entendimento lúcido e exercitado é a melhor arma para enfrentar o mundo, preparar um destino melhor e a mais agradável das vidas” (Ibidem, p.25), que reconhece no *espírito* a verdadeira arma do ser humano contra a imprevisibilidade do mundo.

Ao proclamarem a utilização do espírito contra tudo, os sofistas veem no espírito algo inabalável e imperturbável, mas distante ainda da noção de santidade do espírito presente no cristianismo, uma vez que para eles o espírito não passa de um meio para se alcançar aquilo que se deseja, diferentemente dos cristãos que viam no espírito um fim em si mesmo. Essa percepção do espírito como um abrigo diante das forças objetivas da natureza só se faz possível com o aparecimento do sentimento de si.

A ressalva feita por Stirner à afirmação feuerbachiana diz respeito ao processo de inversão de valores entre o pensamento antigo e moderno que, ironicamente, teve início com os sofistas. Inversão por que, segundo o filósofo, pré-cristãos e cristãos reconhecem como verdade coisas opostas. Para os antigos, a verdade estava ligada ao mundo, à natureza, aos assuntos terrenos e às coisas, enquanto que para os que os suplantaram, a verdade estava no espírito, naquilo que é do céu, na “pátria celeste” (2009, p. 25).

Foram os sofistas que, num universo ligado à mundanidade, elevaram o espírito a um novo patamar. Seu espírito era visto como um tipo de “*entendimento* incorruptível” (Ibidem, p. 26), utilizavam-no como estratégia para obter o máximo de êxito naquilo que se propunham. Não se tratava, por tanto, de fixar um valor moral sobre o espírito, mas de utilizá-lo segundo seus próprios objetivos. Sobre essa característica sofisticada do espírito, Stirner observa que:

Hoje em dia se chamaria a isso uma cultura unilateral do entendimento, advertindo: Não cultivem apenas vosso entendimento, mas também, e sobretudo, vosso coração. O mesmo acabaria por

fazer Sócrates. De fato, se o coração não se libertasse de seus impulsos naturais, mas permanecesse dominado pelos conteúdos mais contingentes e, em sua *avidez* sem crítica, sujeito ao total domínio das coisas, não sendo mais que um vaso para os mais diversos *apetites*, então o livre entendimento acabaria inevitavelmente a serviço do “mal coração”, justificando tudo aquilo que o coração corrupto desejasse. (STIRNER, 2009, p. 26)

Com Sócrates a filosofia grega deu um novo salto ao reivindicar um subsídio moral para o entendimento. Não bastava utilizar apenas o entendimento como parâmetro para uma determinada ação, pois, para ele o mais importante era saber a qual causa o entendimento se empenha, em outras palavras, se essa causa é uma “boa causa”. Agir em busca da “boa causa” significa agir moralmente, ou mais precisamente, ser moral. Essa “pureza de coração” reivindicada por Sócrates inaugura aquilo que Stirner chama de “segundo período da libertação intelectual grega” (2009, p. 27), sendo que o primeiro período corresponde à ação dos sofistas quando proclamaram a onipotência do entendimento.

Se antes, com os sofistas, o coração continuava a se orientar pelo mundo, sendo afetado por ele, agora, com Sócrates, era preciso também tratar de educar o coração. Sócrates vai ser o primeiro a propor essa *educação do coração* de forma universal, não à toa é considerado o “fundador da ética”. Com Sócrates dá-se início a uma época crítica, já que todos os “conteúdos contingentes” que ainda habitavam o coração foram postos a prova com o intuito de revelar sua inverdade. Em outras palavras, não basta ao entendimento ter superado algo pelo qual o coração ainda bate, já que um entendimento sem crítica, ligado aos impulsos naturais da vida, “acabaria inevitavelmente a serviço do “mau coração”, justificando tudo aquilo que o coração corrupto desejasse”. Sócrates quer que sejamos morais, críticos, que sirvamos apenas a “boa causa”, atributos que pressupõem o universalismo para que sejam efetivos, numa clara oposição ao relativismo que marcava os pré-socráticos.

O coração deve então ser passado a limpo, deve ser lapidado. É preciso saber em que causa o entendimento deve ser empregado. Para tanto, faz-se necessária uma avaliação crítica que permita se chegar a uma “boa causa”. As velhas forças dominantes que atrapalhavam o entendimento e que já haviam

sido dominadas pelos sofistas deveriam agora deixar de habitar o coração. “Essa guerra é declarada por Sócrates, e a paz só se fará no dia em que morre o mundo antigo” (Ibidem, p. 27).

De fato, em maior ou menor grau, a filosofia que sucedeu Sócrates teve de lidar com seu legado. Tudo aquilo que era ligado à materialidade do mundo e que antes era valorizado, agora, passa a ser questionado. A inverdade do mundo começa a vir à tona e a inversão apontada por Stirner já está em pleno movimento.

Com Sócrates começa a grande prova do coração, todo seu conteúdo é passado a pente-fino. Em seus últimos e violentos esforços, os Antigos esvaziaram o coração de conteúdos e não deixaram que batesse por mais nada: esta foi a obra dos cétricos. Na época dos cétricos se alcançou a mesma pureza do coração que os sofistas tinham conseguido por meio do entendimento.

A cultura sofista conseguiu chegar a um ponto em que o entendimento *não se detinha* diante do que quer que fosse; e a cética levou a que o coração não se deixasse *afetar* pelo que quer que fosse. (Ibidem, p. 27)

Portanto, com os sofistas, a primeira etapa de libertação do espírito chega a seu ápice: o entendimento, “diante do que quer que fosse”, não se deixava intimidar. A diversidade de “conteúdos contingentes” que se fazia presente entre os sofistas levava o coração, em sua “avidez sem crítica”, a empregar o entendimento em causas que poderiam ser *injustas*. Não existiam limites que pudessem não justificar qualquer coisa em favor de um “mau coração”, ou seja, não havia “coisa nem causa para a qual não se pudesse encontrar uma “boa razão” para por ela lutar com unhas e dentes” (2009, p. 26). Em resposta a isso, surge a segunda etapa de libertação do espírito, que é iniciada por Sócrates, levada a cabo pelos cínicos, estóicos e epicuristas, e que encontra nos cétricos seu acabamento: o coração, último elo do homem com a mundanidade, reluz impávido diante da vacuidade do mundo. “É este o resultado do gigantesco trabalho dos Antigos: o ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligações e sem mundo, como *espírito*” (Ibidem, p. 28).

O paradoxo desse percurso apresentado por Stirner é que ele é motivado por um autêntico apreço pela vida. Os antigos buscavam “o

verdadeiro gozo de viver, o gozo da vida!” (Ibidem, p. 32), a eudemonia. Nessa busca incessante por uma vida que fosse genuína, virtuosa, os antigos acabaram por transformar sua verdade, a vontade de desfrutar ao máximo a vida neste mundo, em mentira. A negação da vida mundana pregada pelo cristianismo só se tornou possível pelo trabalho que foi feito antes pelos clássicos, pois eles aplainaram o terreno onde, posteriormente, os cristãos e a modernidade puderam florescer.

Stirner procura demonstrar que o processo de auto-afirmação que se dá na antiguidade vai, pouco a pouco, ganhando uma feição mais espiritualista. A eudemonia é o princípio mobilizador dessa espiritualidade que vai se desenvolvendo. Cínicos, estóicos, epicuristas e cétricos, cada um ao seu modo, representam um grau no desenvolvimento e aprofundamento dessa espiritualidade.

Os estóicos querem dar corpo ao ideal do *sábio*, do homem da *sabedoria de vida*, do homem que *sabe viver* – desejam realizar, assim, uma vida sábia; e encontram esse ideal no desprezo do mundo, em uma vida sem evolução, sem crescimento, sem relações amigáveis com o mundo, ou seja, em uma *vida isolada*, na vida como vida, e não na vida com os outros: só o estóico *vive* –, todo o resto, para ele, está morto.

Ao contrário, os epicuristas buscam uma vida animada. Como querem viver bem neste mundo, buscam uma *vida cheia de benesses* (os judeus, em especial, buscam uma vida longa, abençoada por filhos e riquezas), o eudemonismo, o bem-estar as suas formas possíveis.

Demócrito, por exemplo, faz o elogio da “paz da alma” em que se pode “*viver* tranquilamente, sem medo nem agitação”. (STIRNER, 2009, p. 32)

Na busca do bem viver nesse mundo, eles foram, pouco a pouco, se distanciando do mundo, num movimento de isolamento e interiorização do espírito. A autarquia, a ataraxia, a apatia e a afasia, aparecem como o ideal de uma vida plena. Importante notar que essas práticas trazem, como prerrogativa, a possibilidade de felicidade apenas no sentido negativo. A tão desejada eudemonia só se faz possível por meio da supressão das necessidades sensíveis ou dos prazeres carnis por outros mais sutis e espirituais. Diante desses pressupostos para o bem viver, resta apenas uma atitude ascética para com a vida.

O ponto culminante desse distanciamento do mundo virá com a cultura cética, que representa a última etapa da espiritualização na antiguidade. Com os cétricos o mundo irá se apresentar definitivamente em sua não-verdade. Ao encerrar os conteúdos do coração, este já não se sensibiliza por mais nada. O ceticismo representa o crepúsculo da antiguidade, onde resta apenas uma única verdade, que é paradigmática para o que virá a seguir, na qual “toda a minha relação com o mundo é “sem valor e sem verdade”” (Ibidem, p. 34).

Otênio (2008, p.33), observa que:

Estas filosofias do homem voltado sobre si mesmo, prenúncio do que virá, é a atitude reativa do escravo diante do “mundo das coisas”, seu senhor, que recua para as profundezas da consciência-de-si (ainda em plena formação) para lá encontrar a paz – uma paz, diga-se de passagem, que é só interior. O que importa ao sábio é saber acomodar-se a toda circunstância e dela tirar o maior proveito – melhor seria dizer: tirar o maior proveito de sua própria interioridade – , seja como homem livre ou escravo.

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

Ou seja, o ceticismo abre caminho para que o cristianismo consiga anunciar como verdade aquilo que apenas estava aludido de forma acanhada nas doutrinas do bem viver. Ao afirmar que todos os seres humanos são filhos do mesmo Deus, o cristianismo oferece outro tipo de ligação entre os homens, que vieram substituir os laços naturais (família, pátria etc.) que já estavam

desgastados por outros que não tinham relação com a origem sócio-histórica dos indivíduos, inaugurando assim aquilo que Stirner chama de modernidade.

2.3 Os modernos

“Se alguém é em Cristo, é uma nova (neue) criatura; o antigo passou; eis que tudo se tornou novo.”⁶

Dissemos antes: “Para os Antigos, o mundo era uma verdade”; agora teremos que dizer: “para os modernos, o espírito era uma verdade”. Mas, tanto num caso como no outro, não poderemos esquecer o complemento: uma verdade a cuja não-verdade eles procuraram chegar, e por fim chegaram. (STIRNER, 2009, p. 35)

Essa breve citação que Stirner faz do Novo Testamento logo no início da parte do livro em que trata dos modernos cumpre a função, justamente, de localizar quem o autor identifica como sendo os modernos (ou os jovens): são os cristãos⁷. Para Stirner, cristianismo e modernidade são praticamente sinônimos.

O filósofo reconhece no cristianismo o advento da modernidade por observar uma mudança substancial nos objetivos que outrora eram perseguidos. O cristianismo é a antítese da antiguidade, seu negativo, sua não-verdade. Uma não-verdade que se afirma em verdade de espírito.

Esse espírito *santo*, herança legada a nós pelos antigos, é, contudo, diferente daquilo que os antigos entendiam como sendo espírito. O espírito moderno não foi vivido pelo homem antigo, ele apenas criou as condições para que este pudesse surgir.

Ele nasceu das suas dores de parto; entretanto, eles próprios não conheciam a linguagem do espírito, apenas puderam dá-lo a luz, mas era ele próprio que tinha de falar. Só o “Deus encarnado, o Filho do Homem” pronuncia pela primeira vez a palavra segundo a qual o espírito, isto é, ele, o Deus, não tem relação com as coisas e o fazer terrenos, mas apenas com o espírito e as relações espirituais. (STIRNER, 2009, p. 39)

⁶ 2 Coríntios 5, 17.

⁷ Importante notar que Stirner coloca os judeus como sendo “filhos precoces da antiguidade”, uma vez que não seriam tão espirituais como os cristãos. Stirner observa que “por mais sutis e fortes que sejam sua inteligência e seu entendimento, que facilmente domina as coisas e as obriga a servi-los, não conseguem encontrar aquele *espírito* ao qual *as coisas em nada interessam*” (O Único p. 29).

É precisamente essa noção de espírito como algo estranho a este mundo, a este corpo, que qualifica o homem moderno e o diferencia de seus precursores. A novidade representada pelo cristianismo está em assumir a herança de não-verdade do mundo dos antigos e revertê-la conscientemente em verdade de espírito, renovando tudo aquilo que até então estava submetido ao mundo das coisas. Ao espírito interessa apenas o que pertence ao mundo espiritual.

O paralelo com a antiguidade é feito com o intuito de indicar que tanto os antigos quanto os modernos trazem em si a força motriz responsável por sua própria superação. Trata-se do mesmo dínamo corrosivo que movimenta a dialética stirneriana: a autoafirmação.

Na antiguidade, a vontade de desfrutar a vida, de vivê-la tão plenamente quanto fosse possível, fez com que, ao longo dos séculos, a vida em seus termos mais mundanos perdesse valor. O mesmo passa a ocorrer com a modernidade. A obsessão pelo espírito, a crença apenas naquilo que é espiritual, vai fazer com que os modernos obtenham os mesmos resultados que outrora os antigos atingiram: a negação daquilo que se tinha como verdade.

A antiguidade, por profundo apreço pela vida, radicalizou sua luta para libertar-se das amarras que a submetiam à indiferente objetividade do mundo. O resultado dessa luta foi a negação da própria vida mundana, ao dar asas ao espírito, que alçou voo e vida própria. A modernidade, por sua vez, com o intuito de alcançar a verdadeira liberdade espiritual, ao ver no “interesse espiritual seu “verdadeiro e supremo” objetivo” (2009, p. 43), ao transformar tudo em espírito, ver-se-á diante da falta de substância do espírito, de sua vacuidade.

O processo vivido pelos antigos que culminou com o fim da antiguidade será agora revivido pelos modernos. A diferença é que antes se tinha no mundo e na vida mundana a dureza da verdade. Agora, na modernidade, serão o espírito e o mundo espiritual os elementos condicionantes. As etapas desse processo também serão as mesmas: o cultivo do entendimento e, posteriormente, do coração.

Os humanistas renascentistas são apontados por Stirner como sendo os “sofistas” da modernidade, os libertadores do entendimento. Até a época preparatória da Reforma, o entendimento permaneceu prisioneiro dos dogmas cristãos. Foi no século anterior ao da Reforma que se deu um tipo de “levante sofista”, onde se manteve um “jogo herético com todos os artigos da fé” (Ibidem, p. 35), que romperam os grilhões de longos séculos que impediam o aperfeiçoamento do entendimento. Stirner observa no humanismo o apogeu da modernidade - representado principalmente pelo maquiavelismo, invenção da imprensa, descobrimento do novo mundo etc – assim como o século de Péricles teria sido o apogeu da antiguidade.

Stirner aponta que, ainda antes da reforma, essas “disputas engenhosas” que se davam no interior da igreja eram vistas como algo natural. Dizia-se que se o coração se mantivesse na fé cristã não haveria motivos para o entendimento não desfrutar de seus prazeres. Nesse período, o coração ainda estava longe de querer se libertar de sua cristandade, tanto que o papa e seus discípulos, ao se depararem com o fenômeno Lutero, imaginaram – a princípio – que se tratava apenas de mais uma “disputa de frades”.

Contudo, a Reforma Protestante, tal qual Sócrates na antiguidade, procurou finalmente levar a sério o coração, tornando-o cada vez menos cristão. Esse trabalho de purificação do coração foi, pouco a pouco, livrando-o da pesada carga da fé cristã. Ao perder esse conteúdo que o mantinha ocupado, o coração já não bateria mais por coisa alguma, restando apenas uma cordialidade vazia, um amor ao próximo genérico.

Só então o cristianismo está completo, porque se tornou árido, decrepito e sem conteúdo. Agora já não há nenhum conteúdo contra o qual o coração não se rebele, a não ser que, inconscientemente ou sem “consciência de si”, permita que ele se insinue. O coração *critica* e aniquila, de coração implacavelmente *impiedoso*, tudo aquilo que se quer intrometer e é incapaz de qualquer amizade ou amor (a não ser de forma inconsciente ou de surpresa). Que coisa haveria nos homens para ser amada, uma vez que são todos “egoístas” e nenhum o homem em absoluto, isto é, nenhum *apenas espírito*? O cristão ama apenas o espírito – mas onde é que está o indivíduo que realmente seja espírito e nada mais? (Ibidem p. 36)

A Reforma cumpre assim um papel importante na análise de Stirner, pois, a seu ver, com ela a modernidade finalmente toma os traços que irão

defini-la. É um marco que, além de dar completude ao cristianismo, sinaliza o início do processo de degeneração da própria modernidade. Contudo, diante da situação limite exposta por Stirner, em que apenas o que é espiritual interessa ao cristão reformado, cumpre responder a questão: o que é então o espírito para o homem moderno? “É o criador de um mundo espiritual!” (Ibidem, p. 40). O espírito inventa a si próprio e o mundo espiritual que o rodeia. São pensamentos que, ainda que tenham sido inventados e trazidos até nós por outros, em nós ganham vida, pois o espírito só se torna espírito quando cria algo de espiritual, suas criaturas.

Ele tem de se revelar, e as palavras que pronuncia, as revelações em que se desvela, são *seu* mundo. Do mesmo modo que um visionário vive apenas nas construções fanáticas que ele próprio cria e aí tem *seu* mundo, do mesmo modo que um louco gera seu próprio mundo de sonho, sem o qual ele não seria louco, assim também o espírito tem de criar o seu mundo de fantasmas, não sendo espírito se não os criar. (STIRNER, 2009, p. 40)

Portanto, reconhece-se o espírito por suas obras, pelo que ele é capaz de criar. E quais são essas obras? Dirá Stirner (2009, p. 41) “não são nada mais que... espíritos”. A questão é que, tão certo quanto a existência do espírito na modernidade, tanto o mundo quanto nós mesmos não nos apresentamos apenas enquanto espíritos. Existe também a parte anterior ao espírito, a parte corpórea, material, que hospeda e vive em conflito com a espiritual. Essa dualidade corpo x espírito, ou ainda, material x espiritual compõe o paradigma que envolve a modernidade, sendo que, o espírito é o que há de eterno e verdadeiro em oposição ao corpóreo e material que representam a pecaminosidade e transitoriedade desse mundo.

Na dualidade corpo/espírito, o segundo reivindica sobre o primeiro o direito de ser a melhor parte, a parte autêntica, ou seja, o espiritual detém um monopólio, ele possui mais direitos sobre o indivíduo do que qualquer outra coisa, já que é a virtude, a verdade imanente. É justamente daí que vem o desprezo pelo egoísmo, pois ele remete o espiritual para segundo plano, com o intuito de privilegiar o pessoal, quando se esperaria dele o contrário, que agisse guiado por uma ideia. Mas para compreender a dureza da questão é preciso retomar a trajetória de consolidação do espírito na modernidade.

Já dissemos que Stirner localiza na ascensão do cristianismo o advento da modernidade. No entanto, é importante ressaltar que para o filósofo, o cristianismo não se resume apenas ao aspecto religioso, mas, o que é o mais importante, a todo um modo de vida assentado em alguns pilares. Um desses pilares, que é o que mais interessa ao nosso autor, é a almejada *liberdade de espírito*.

Aquele que tiver um espírito livre não se sentirá oprimido e amedrontado pelas coisas deste mundo, porque não lhes dá importância; e, se sentir ainda seu peso, é porque sua visão é ainda muito estreita e lhes atribui *peso*, o que, evidentemente, quer dizer que ainda se preocupa com a “vida que tanto ama”. Aquele que apenas se preocupa em se saber espírito livre e em agir como tal não se interessará muito com a mesquinhez de sua vida, e nem lhe passa pela cabeça pôr-se a pensar qual a melhor maneira de se organizar para *viver* uma vida verdadeiramente livre e plena de prazer. Os inconvenientes da vida dependente das coisas não o perturbam, porque só vive espiritualmente e só se alimenta do espírito, mas de resto, e quase sem o saber, limita-se a empanturrar-se e a engolir como um animal, e quando a comida lhe faltar, morrer fisicamente, porém sabe que é imortal como espírito, e que fechará os olhos com uma oração ou um pensamento. Sua vida é uma ocupação permanente com as coisas espirituais, é... *pensamento*, e o resto não lhe interessa. Pode ocupar-se com as coisas do espírito sempre que queira e possa – na oração, na meditação ou no conhecimento filosófico –, mas o fazer é sempre um pensar; por isso é que Descartes, para quem finalmente isso se tornou claro, pôde construir a proposição “penso, logo existo”. O que aí se diz é: meu pensamento é meu ser ou minha vida; só vivo quando vivo espiritualmente; só sou real como espírito, ou seja: sou espírito dos pés à cabeça, e nada mais que espírito. O infeliz Peter Schlemihl, que perdeu a sobra, é o retrato pintado do homem que se tornou só espírito – porque o corpo do espírito não tem sombra. Que diferença a do mundo dos antigos! Por mais forte e viril que fosse seu comportamento em relação ao poder das coisas, tinham de reconhecer esse poder, e não conseguiram mais do que proteger, o melhor que podiam, sua *vida* contra esse poder. Só mais tarde reconheceram que sua “verdadeira vida” não era aquela que eles conduziam em luta contra as coisas do mundo, mas a “do espírito”, a vida “apartada” das coisas, e, quando se aperceberam disso, tornaram-se... cristãos, ou seja, “modernos” e renovadores dos Antigos. A vida apartada das coisas, a vida espiritual, porém, não vai já buscar seu alimento na natureza, mas “vive apenas de pensamentos”, e por isso deixou de ser um “viver” para se tornar... um *pensar*. (Ibidem p. 30)

A liberdade de espírito se apresenta como a compreensão de que tudo aquilo que não for espírito não tem a menor importância, não merece se quer atenção. Ela se faz plena apenas no plano espiritual, uma vez que é espírito e pertence ao mundo dos espíritos. No entanto, como veremos, para que a

liberdade de espírito de fato seja efetiva, alguns problemas precisam ser resolvidos.

A noção de *liberdade de espírito* decorre da compreensão dos modernos da necessidade de não existirem mais mediadores entre eles e o espírito. Do mesmo modo que foi necessário, no início do cristianismo, a presença efetiva do próprio espírito santo entre os homens para que estes se convencessem de sua existência, o homem moderno deseja ter diante de si a universalidade concreta do espírito. A Reforma trouxe à tona essa percepção dos modernos de que, enquanto houver mediadores entre eles e o espírito, o espírito não estará completamente liberto, existindo apenas em abstrações. Daí Stirner afirmar que os modernos vivem a querer concretizar o ideal. Nessa perspectiva, no mesmo caminho traçado pelos reformadores cristãos caminharão a Revolução Francesa e – posteriormente – a filosofia alemã, materializada nas figuras de Kant e Hegel e, posteriormente, de Feuerbach e dos jovens hegelianos.

No entanto, a dificuldade em alcançar a tão almejada liberdade de espírito não se restringe apenas em eliminar os intermediários que se colocavam entre os fiéis e o espírito. O grande desafio está no fato de o espírito não pertencer a este mundo, diferentemente das pessoas que o almejam. Ainda que o indivíduo se veja como um estranho nesse mundo e consiga dele afastar-se até o ponto de poder afirmar que é um ser dele liberto, o mundo continuará ali, impávido como um obstáculo inamovível. Aos olhos dos modernos, o mundo não passa de um objeto de descrédito, uma vez que não é espírito. Contudo, ao não conseguirem efetivamente destruí-lo, veem-se obrigados a ter de lidar com ele. Diante desse impasse, Stirner dirá que o moderno:

está condenado a viver eternamente com a nostalgia da espiritualização do mundo, ou seja, com o desejo de o libertar da “ignomínia”. É por isso que ele, como um jovem, anda por aí cheio de planos de salvação ou melhoramento do mundo (STIRNER, 2009,, p. 38).

Para que o espírito seja efetivamente livre, se faz necessário que ele seja livre *no* mundo e não *à parte* dele. Esse é o paradoxo que levará o

moderno a se debater com a não-verdade do espírito, com a incapacidade de realizá-lo em seus próprios termos.

A impossibilidade de se ver livre da materialidade do mundo faz com que o moderno tenha que espiritualizar o mundo. Apenas a atitude negativa de afastamento diante do mundo não é suficiente, é preciso dar um passo a mais. O moderno vê-se então forçado a ter de lidar com o mundo, a viver a liberdade de espírito no mundo. Para isso, o mundo precisa ser espiritualizado, ou seja, racionalizado. A racionalização do mundo passa pela sua universalização, pela criação de conceitos gerais que deem conta de sua totalidade, para que possa ser melhor dominado. Deus é a expressão dessa racionalidade, a sublimação do mundo, ele é o espírito, a verdade e o criador do mundo, ordenando-o ao seu critério. Esse é o ponto de partida legado a nós pelos antigos.

Para se livrarem dos destinos impostos pelo mundo, os antigos buscaram desvendá-lo, lutaram ao longo de séculos para compreender as forças que estavam por trás do mundo para melhor se proteger dele. Seu agir era uma “sabedoria de mundo”. Desse esforço por saber o que estava por trás das coisas nasceu o Deus cristão, a força maior que está acima da natureza, que a criou e lhe deu forma.

O moderno, movido pela autoafirmação assim como os antigos, também vai empreender sua luta, não para compreender o mundo, mas para compreender o espírito, para compreender Deus. Assim nasce a teologia, a “sabedoria divina”. Em analogia com a “sabedoria de mundo”, a teologia também quer saber o que está por detrás do espírito.

Para lá de que coisa quiseram os modernos chegar? Já não se tratava de descobrir o que estava por trás do mundo, porque isso os Antigos já o tinham feito, mas por trás do deus que aqueles lhes deixaram como herança, por trás do deus “que é espírito”, por trás de tudo aquilo que é do espírito, o espiritual. Todavia a atividade do espírito, que explora “até as profundezas da divindade”, é a *sapiência divina*, a teologia. Se os Antigos apenas têm sua sabedoria de mundo para oferecer, os modernos não chegaram, nem chegam, mais longe do que a *sapiência divina*. Adiante veremos como até as mais recentes invectivas contra Deus nada mais são do que o estrebuchar da “*sapiência divina*”, ou seja, insurreições teológicas. (Ibidem p. 39)

Stirner aponta que os esforços empreendidos por humanistas e reformadores não passaram de uma “*sapiência divina*”. Este também será o

empreendimento da filosofia de Hegel, conseguir equalizar espiritualidade e materialidade num pensamento que virá a representar o ápice da razão moderna. Hegel eleva o espírito à perfeição, faz dele o pensamento absoluto, fundindo-o com a realidade.

Hegel é o grande interlocutor de Stirner, é a fonte que o alimentou e contra a qual nosso filósofo se insurge. A filosofia de Stirner pode ser entendida como um levante contra esse autor, uma reversão produzida por dentro desse pensamento que resulta em algo totalmente contrário a toda construção feita por Hegel. Isso explica a possibilidade do pensamento de Stirner ter conseguido emergir em um contexto que não lhe era favorável ao mesmo tempo em que conserva alguns elementos, ainda que com nova significação, da filosofia de Hegel. Mas dado o que Hegel representa no interior da modernidade e aquilo que a filosofia stirneriana se propõe a fazer, poderíamos afirmar que a produção filosófica de Stirner é feita como a de um anti-Hegel, com todos os efeitos políticos e éticos que disso derivam, já que ele opera uma corrosão em efeito dominó sobre as premissas hegelianas.

Stirner observa que em Hegel, a opressão do espírito sobre o eu toma proporções esmagadoras, uma vez que o espírito e a razão procuram dar conta da totalidade do universo. O real e o conceito se fundem um ao outro, num movimento em que a coincidência total entre ambos eliminaria qualquer oposição, de onde se torna possível afirmar que *o real é racional e o racional é real*. Essa totalização do universo promovida pela filosofia de Hegel pode ser entendida como fruto do desejo latente na época de aperfeiçoamento do real por meio de uma imagem absoluta do que ele deveria ser. A saída encontrada por Hegel reside em constituir uma mescla de real e de conceito, cuja contradição impulsiona seu método dialético. É justamente contra o fechamento do círculo dialético hegeliano que Stirner se levanta, pois a seu ver a mobilização histórica de refinamento da experiência reside em reconhecer a necessidade absoluta das formas em que a experiência se cristalizou, o que acaba por asfixiar a vida. Stirner não compartilha do entusiasmo de Hegel pela consolidação do Estado, do Direito e do cidadão modernos. Definitivamente, em sua opinião, esses elementos – longe de acabar com a servidão das pessoas – reafirmam a sujeição dos indivíduos diante do espírito, ainda que

representem algum avanço com relação aos modos de vida vigentes no antigo regime.

Nas palavras de Stirner (2009, p. 97):

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

Também as mais recentes investidas da filosofia alemã contemporânea contra a ideia de Deus, personificadas em autores como Feuerbach e Bruno Bauer, não são nada mais que um “estrebuchar da “sapiência divina”, ou seja, insurreições teológicas”. Isso porque esses autores constroem suas críticas contra a ideia de Deus dentro dos paradigmas dos próprios cristãos, não passando de uma negação teológica do cristianismo, assim como outrora os cétricos construíram sua crítica e negação do mundo em nome do bem viver. Para Stirner a filosofia alemã é pura teologia, ou fruto desta.

A liberdade que Feuerbach se esforçou por nos dar é puramente teológica, isto é, plena de sabedoria divina. Ele diz nomeadamente que apenas nos enganamos no conhecimento de nossa própria essência, e por isso a procuramos no além; entretanto agora tomamos consciência de que Deus é apenas nossa essência humana, teremos de a reconhecer de novo como coisa nossa e transferi-la do além para este mundo. Ao Deus que é espírito denomina Feuerbach “nossa essência”. Todavia poderemos aceitar tal coisa? Que “nossa essência” seja posta em oposição a *nós*, que sejamos divididos em um eu essencial e outro não-essencial? Não regressaremos assim àquela triste situação de nos vermos banidos de nós próprios?

(...) Feuerbach apropria-se com a força do *desespero* de todo o conteúdo do cristianismo não para jogá-lo fora, mas para trazê-lo a si, com a finalidade de, em um último esforço, retirar ao céu aquilo por que tanto ansiara e sempre esteve tão longe, guardando-o para sempre em si. Não é mesmo um gesto radical de desespero uma decisão de vida ou de morte? E não é ao mesmo tempo a nostalgia e o desejo cristãos do além? O herói antigo não quer partir para o além, mas trazer o além até si e obrigá-lo a tornar-se deste mundo! E desde então não anda toda a gente a gritar, com maior ou menor consciência disso, que o importante é “este mundo”, que o céu tem de descer à terra e ser vivido aqui já? (STIRNER, 2009, p. 44)

Feuerbach, ao matar Deus para colocar o Homem (genérico) em seu lugar, não altera a relação de submissão que caracteriza a subjetividade moderna. Pelo contrário, a filosofia de Feuerbach e dos jovens hegelianos dá novo folego à modernidade uma vez que renova seus conceitos sem afetar aquilo que a define desde os primórdios do cristianismo: a crença no espírito. A crítica feita por Stirner é que para estes filósofos o espírito somente mudou de nome, ao invés de se chamar deus agora atende pelo nome de homem.

Os *livres* são para Stirner apenas “os mais modernos e os moderníssimos entre os “modernos”” (2009, p. 128). Isso porque, mesmo com os avanços que obtiveram em termos de crítica na busca pela liberalização do indivíduo e da sociedade, que se traduziu em uma reapropriação dos valores da revolução francesa, dos direitos humanos etc. incorrem no mesmo erro de seus predecessores, a espiritualização de sua própria crítica. Assim como os cristãos afirmavam a existência de um único deus para toda a humanidade, sendo considerado como o maior pecado o não reconhecimento desse deus, os modernos (ou moderníssimos) também vão bradar pela universalização irrestrita do projeto burguês de sociedade (liberal ou socialista), sendo considerado um traidor da humanidade aquele que não reconheça sua legitimidade.

Para nosso filósofo trata-se da mais concreta tirania do espírito, a sujeição dos indivíduos em torno de uma ideia. Na visão de Stirner, a maior servidão que recai sobre os homens é a servidão subjetiva, a servidão diante de ideias e valores internalizados pelo indivíduo e que operam desde dentro, pois essa servidão está arraigada de tal modo em nossa subjetividade que é muito mais difícil dar-lhe visibilidade. Por isso Stirner se prende na máxima em que nada deve ser imperativo diante da singularidade do único, nem os mais “nobres” valores humanos como a solidariedade, a amizade, a igualdade, a liberdade, o amor etc. Não se trata de negar esses valores, mas, sobretudo, de jamais ficar de joelhos diante deles.

A título de exemplificar o poder que o espírito exerce no pensamento dos jovens hegelianos, Stirner cita um fragmento de um texto de Bruno Bauer⁸ em

⁸ Bruno Bauer, “Die Septembertage 1792 und die ersten Kämpfe der Parteien der Republik in Frankreich”, parte 1(Charlottenburg, 1844, p. 7)

que este acusa a burguesia de ser “incapaz de qualquer ação que exija sacrifício, de qualquer entusiasmo por uma idéia, de qualquer elevação” para em seguida demonstrar todo o seu desprezo por esta classe que:

aproveitou em seu exclusivo proveito, e sem nenhum sacrifício, as idéias revolucionárias pelas quais se sacrificaram homens altruístas e apaixonados, e transformou o espírito em dinheiro. Obviamente, depois de ter retirado daquelas idéias o radicalismo, a coerência, o empenho demolidor e fanático contra todo o egoísmo. (BAUER *apud* STIRNER, 2009, p. 98)

Esse trecho evidencia a distância que separa a filosofia de Stirner da empreendida por seus contemporâneos. Além de expor o autoritarismo inerente ao ato de impor uma ideia como sendo universal e exigir dos outros a entrega de suas vidas (abnegação e altruísmo), Stirner aponta para a incapacidade desses *porta-vozes da verdade* em perceber a servidão mental a que estão entregues eles próprios juntamente com os homens de seu tempo. Por isso mesmo não percebem sua atitude como (também) sendo egoísta. São egoístas sem saber, pois se entregam para uma obsessão que, em última análise, é sua e não dos outros.

Todavia quem é que está “disposto a se sacrificar”? Verdadeiramente, só aquele que aposta tudo no serviço de uma causa, de um fim, de uma vontade, de uma paixão. O amante, que abandona pai e mãe, que se submete a todos os perigos e privações para alcançar seu objetivo, não sacrifica tudo o que tem? E o ambicioso, que oferece a uma única paixão todos os seus anseios, desejos e satisfações? Ou o avarento, que renuncia a tudo para acumular tesouros? Ou o hedonista, e outros? Todos são dominados por uma paixão a que sacrificam todas as outras. E não serão interesseiros e egoístas estes que tudo sacrificam? Como têm apenas uma paixão, buscam uma única satisfação, mas de forma tanto mais fanática: todo o sentido da sua vida se esgota nela. Egoísta é tudo que fazem, porém de um egoísmo unilateral, limitado, estreito: estão possuídos por uma obsessão. (STIRNER, 2009, p. 99)

Por outro lado, a filosofia alemã conclui, para Stirner, a última etapa de consolidação da modernidade, com ela a modernidade se completa. Por ser a negação cristã do cristianismo, a filosofia alemã é a sua realização, pois representa a tomada de consciência de si por parte do espírito. Nessa perspectiva, ela acaba por abrir caminho para uma real negação do espírito e

empoderamento do eu, já que no itinerário apresentado por Stirner, não parece ser possível queimar etapas. Todo o processo de libertação do eu é fruto de um árduo percurso, que teve suas fases anteriores travadas na imediatez do mundo e na ascensão do espírito, elementos indispensáveis para a assunção do eu. Parece claro para Stirner que as possibilidades de singularização do eu só se fazem possíveis na medida em que a própria modernidade vai se consumindo, apenas a modernidade seria capaz de gerar as condições necessárias para a insurreição e insubordinação do eu. Nesse sentido, a filosofia dos jovens hegelianos acaba por criar, sem disso se dar conta, as condições concretas para uma real negação do cristianismo.

2.4 Os liberais

O liberalismo é objeto de uma atenção especial em *O Único*, trata-se da época de Stirner, de seu tempo, algo que lhe afeta diretamente. Para exprimir o pensamento liberal que lhe foi contemporâneo, o autor o toma em três vertentes: o liberalismo político; o liberalismo social e o liberalismo humano. Vejamos cada um deles.

2.4.1 O liberalismo político

A transição para o liberalismo começa a dar seus sinais com a Reforma Protestante. Na Reforma religiosa aparecem os elementos que também irão marcar, anos depois, a Revolução Francesa e a ascensão política/econômica/social da burguesia. Trata-se daquele impulso de acabar com os mediadores entre o indivíduo e o absoluto. É justamente a aspiração de encarnação do absoluto, de sua plena realização, que movimenta tanto a reforma religiosa como a revolução política.

O antigo regime se sustentava pelos laços sanguíneos, por uma predestinação hereditária. Era uma sociedade estratificada, dividida entre o clero, a nobreza e o restante da população. Nascia-se e morria-se em cada um desses estratos. Para ser nobre era preciso nascer nobre, ou seja, não se era nobre por méritos ou por qualificação, mas pelo sangue que corria em suas

veias. Aquilo que se denominou de monarquia absolutista “não tinha sabor humano” (2009, p. 128), não conhecia o homem (genérico) portador de direitos, pois era um sistema político que reconhecia e legitimava a desigualdade entre seus membros, uma “monarquia de classes” (Ibidem, p.135). Eram confrarias, grupos sociais (artesãos, burguesia, clero, comunas etc.), que mantinham o indivíduo preso a uma hierarquia em que deveria prestar uma “obediência cega”. Nesse sistema em que imperava a resignação e a imobilidade social, “o indivíduo só se relacionava com a grande corporação, o Estado, por intermédio de sua *corporação*, de seu nível social, tal como no catolicismo o indivíduo só se relaciona com Deus por meio do sacerdote” (Ibidem, p. 135). A monarquia absolutista mantinha diferentes “estados sociais” sob o seu manto, comumente chamados de 1º, 2º e 3º estados, como um agrupamento de “pequenas monarquias” dentro da grande.

Esse era o estado de coisas contra o qual se rebelou o *terceiro estado*, liderado pela burguesia. Não se queria mais os intermediários que impediam uma relação direta com o Estado, ou seja, não se queria mais um monarca soberano, mas um Estado soberano. O Estado não deveria atender a interesses pessoais, mas ao interesse geral de todos. “Os tempos pediam a monarquia absoluta, e por isso caiu a chamada monarquia absoluta, que tão pouco soube ser absoluta, ao deixar-se limitar por milhares de pequenos senhores” (Ibidem, p.133).

Stirner aponta como “material inflamável” para a revolução o direito de propriedade. Na medida em que os governos precisavam de mais dinheiro para se afirmar como absolutos, tinham que se apoderar dos bens dos súditos, na verdade, dos bens que apenas se encontravam na posse dos súditos, mas que não eram sua propriedade. O estopim para a revolução ocorre quando “o governo convoca os estados gerais para assegurar que esse dinheiro lhe será *concedido*”. O receio diante do que está por vir destruiu qualquer ilusão de que aquele era um governo absoluto. Afinal, “quem precisa que alguma coisa lhe seja “concedida” não pode ser visto como absoluto”. A partir daquele momento, “aqueles que, até aí, tinham sido súditos tomaram consciência de que eram *proprietários*” (Ibidem, p.131).

Para assegurar o direito a propriedade, foi necessário acabar com a estratificação social que diferenciava as pessoas, findar os privilégios, as discriminações pessoais, as distinções de classes, pois era preciso garantir que todos fossem iguais perante a lei, que todos fossem reconhecidos como homens. Isso só seria possível por intermédio de um Estado que efetivamente fosse absoluto.

A burguesia conseguiu concretizar aquilo que durante milênios se desejou e por que se lutou: nomeadamente encontrar aquele senhor absoluto ao lado do qual não seriam tolerados outros grandes e pequenos senhores que limitassem seu poder. (STIRNER, 2009, p. 133)

O discurso da burguesia se construiu da seguinte maneira: todos deveriam ser reconhecidos e tratados como homens. Aquele que não for capaz de se reconhecer e reconhecer o outro como homem será tratado como “um monstro desumano”. E, mais ainda, “quem nos reconhecer como homens e nos proteger do perigo de sermos tratados de forma desumana, a esse veneramo-lo como nosso protetor e patrono” (2009, 129). O Estado laico moderno foi forjado para garantir a união daqueles que se reconheciam enquanto homens. A essa unidade de homens deu-se o nome de nação.

Na nação, o homem autêntico é aquele que a defende, o cidadão. O modo como cada indivíduo se comporta, seus impulsos egoístas, devem ficar restritos a vida privada. A vida pública deve ser orientada segundo os valores humanos. Tudo que possa ser considerado desumano ou egoísta deve ser rebaixado à condição de “coisa da esfera privada”. Separa-se assim o Estado da “sociedade civil”, na qual reina o egoísmo.

O homem autêntico é a nação; o indivíduo é sempre um egoísta. Por isso, despi-vos de vossa singularidade e vosso isolamento, que acolhem a desigualdade egoísta e a discórdia, e dedicai-vos totalmente ao homem autêntico, à nação ou ao Estado. Assim sereis reconhecidos como homens e tereis tudo o que ao homem é dado; o Estado, o homem autêntico, dar-vos-á o direito a participar no que é seu, conceder-vos-á os “direitos humanos”: o homem concede-vos seus direitos! (Ibidem, p. 133)

Para a burguesia configura-se a ideia de que o Estado é tudo e que o valor humano de um indivíduo se mede pela forma como ele se empenha em

ser um cidadão desse Estado, um *bom* cidadão. Destruída a desigualdade formal e estabelecida a igualdade legal entre todos, fez-se o Estado universal. A tese do Estado é que ele deveria ser uma comunidade de homens livres e iguais, onde todos e cada um deveriam se dedicar ao bem comum, dissolvendo-se no Estado. Tal mudança gerou entusiasmo nos entes que agora estavam unificados e o debate se voltou para a sua melhor constituição, para chegar ao “Estado em sua forma mais perfeita” (Ibidem, p. 130).

Assim dispersaram-se os interesses particulares e as diferenças entre cada um, o sacrifício pelo bem comum e pelo bem do Estado tornou-se um sinal de reconhecimento. Era preciso renunciar a si para ser um homem livre. “Diante deste deus – o Estado –, todo o egoísmo desaparecia; perante ele, todos eram iguais: eram, sem mais diferenças, homens, nada mais que homens” (Ibidem, p. 131).

Uma vez extirpados os privilégios e exclusividades que compunham o antigo regime, e assegurado o direito a propriedade e a unidade entre os entes, tratava-se agora de redigir as leis. O novo governo era apenas o detentor do poder, mas não do direito. As novas leis deveriam obedecer à vontade e o interesse do *povo*, de modo que o próprio governo deveria estar submetido às leis. “Temos então o povo como fonte de todo o direito e de todo o poder!”. Stirner faz um parêntese para observar que nessa afirmação se manifesta “o conteúdo do “direito”: ele é o poder. “Quem tem o poder tem o direito”” (Ibidem, p. 132).

A burguesia herdou aquilo que antes era restrito às classes privilegiadas. Os direitos dos barões lhes foram retirados por serem “usurpações”, e passaram legitimamente para a burguesia porque ela agora atendia pelo nome de nação. Tudo aquilo que era privilégio ou direito exclusivo foi repassado à nação e, com isso, deixaram de ser “exclusivos” para serem apenas “direitos”. A nação herdou a cobrança do dízimo, os tribunais, as glebas etc. O Estado burguês mostrou-se muito mais eficiente na empreitada de se fazer absoluto, pois se revelou ser o único capaz de conceder direitos sem cuja concessão nada é de direito.

A burguesia emergente não rejeitou o conceito de direito que assegurava a desigualdade do antigo regime, pelo contrário, legitimou-o ao lhe

opor outro direito que atendesse de maneira melhor seus interesses. Que significado teria para o novo regime a ideia de igualdade de direitos? “Apenas uma coisa: que para o Estado a minha pessoa não conta; que, para ele, eu sou, como qualquer outro, apenas um homem, sem outro significado relevante” (2009, p. 134). Ao tornar o Estado o garantidor dos direitos legais, será apenas ele, o Estado, quem poderá conceder direitos. E a lista de direitos se faz tão extensa quanto a ocasião lhe exigir: direito de ir à escola, direito de exercer um cargo público, direito de abrir uma empresa, direito de frequentar determinado lugar em determinado horário etc. É o Estado quem os concede porque ao Estado pertencem, são os direitos do Estado, os direitos *políticos*.

A relação que o Estado estabelece com seus súditos lhe é totalmente indiferente, por isso, tanto faz a quem o Estado concede direitos, desde que o beneficiário “cumpra os deveres associados aos direitos concedidos” (Ibidem, p. 134). Para o Estado somos todos cidadãos, iguais entre si, onde nenhum vale mais ou menos do que o outro. A igualdade de direitos significa que qualquer um pode desfrutar dos direitos que o Estado concede, desde que cumpra as condições a ele associadas, ou seja, tais condições estão relacionadas à especificidade do direito em questão, mas não a preferência por uma ou outra pessoa. Essa igualdade de direitos políticos garantida pelo Estado cumpre a função primordial do capitalismo moderno de garantir a livre concorrência entre seus membros.

A burguesia, nas palavras de Stirner (2009, p. 136), “é a *aristocracia do mérito*, e seu lema: “O mérito deve ser recompensado””. Dessa maneira, o merecimento é um conceito central para a burguesia, algo que a “nobreza preguiçosa” desconhecia, visto que a burguesia lutou contra a nobreza para conquistar a liberdade do trabalho e do mérito. No sistema burguês, tudo deve ser uma questão de merecimento, até mesmo a liberdade. Quem nunca ouviu alguma expressão do tipo: “o sujeito deve merecer a liberdade que tem”? O que se diz aqui é: merece a liberdade aquele for um leal servidor do Estado, da sociedade etc. A liberdade, o mérito, se ganha servindo ordeiramente uma causa. Como diria Stirner (Ibidem), “é preciso saber merecer o Estado”.

Mas se os indivíduos de mérito são vistos como livres (pois ao burguês amante do conforto, ao fiel funcionário, nada lhes falta daquela liberdade a que o seu coração aspira), por outro lado, os “servidores” são... os livres! O servidor obediente é o homem livre! Que contradição mais chapada! E, no entanto, é esse o sentido da burguesia, e o seu poeta, Goethe, e o seu filósofo, Hegel, bem souberam glorificar a dependência do sujeito em relação ao objeto, a obediência ao mundo objetivo, etc. Só quem serve uma causa e “se lhe entrega de corpo e alma” poderá alcançar a verdadeira liberdade. E essa causa era, para as cabeças pensantes, a... *razão*, essa mesma que, como o Estado e a Igreja, fornece leis universais e agrilhoa o indivíduo com a *idéia da humanidade*. É ela que determina o que é “verdadeiro”, o que deve servir de guia e orientação. E não há melhores seguidores da razão do que os leais servidores que, enquanto servidores do Estado, são os primeiros a ser reconhecidos como bons cidadãos. (STIRNER, 2009, p. 137)

A burguesia nunca esteve preocupada em combater a desigualdade econômica, isso nunca esteve na pauta, o que está em questão é se o indivíduo sabe cumprir corretamente com sua função de cidadão. Satisfeita essa premissa, pode-se ser podre de rico ou morrer na miséria. Daqui já se pode vislumbrar a importância e o papel central que a educação vai desempenhar com a ascensão da burguesia. É preciso formar o cidadão desde a mais tenra idade, inculcar-lhe os valores morais (“*idéia da humanidade*”) que regem a democracia, ao mesmo tempo em que silencia as vozes dissonantes ou “subversivas”.

O Estado moderno depende do cidadão moderno, e vice-versa. Qualquer coisa que esteja fora disso configura uma real ameaça para a existência de ambos. Por isso, com a modernidade, se propagaram, como nunca antes, as instituições totais, todas elas destinadas a contribuir com a construção, manutenção e garantia da ordem. A escola vai educar o cidadão; o hospital vai cuidar do enfermo para que ele e, sobretudo, o Estado possam gozar de sua saúde; a prisão vai prender aqueles que se negam a agir como cidadãos respeitáveis; o hospício vai acolher os *diagnosticados* como loucos, ou incapazes de compreender ou de agir como deles se espera; e assim sucessivamente.

O liberalismo se caracteriza pelo seu *ethos* racional, pela utilização da razão como instrumento de ordenação da sociedade. “Seu objetivo é o do estabelecimento de uma “ordem da razão”, de um “comportamento moral”, de uma, “liberdade moderada”, e não a anarquia, o vazio legal, o individualismo”

(Ibidem, p. 138). A proclamada liberdade de expressão existente nas democracias liberais não passa de uma “liberdade moderada” justamente por não suportar experiências que não residam sob as regras da razão. “Todavia ninguém se rebela contra a “lei da razão”, porque é logo ameaçado com a mais severa... punição” (Ibidem, p. 138). Stirner aponta que a acepção moderna do conceito de liberdade gira entorno da razão. Quando se fala em liberdade, se fala em liberdade da razão, que deve imperar sobre todas as outras esferas da vida. Uma liberdade que transgrida a razão é destrutiva aos olhos liberais por colocar em risco os valores e regras morais que dão liga a sociedade e sustentam as democracias (“*absolutistas*”) burguesas. Essa liberdade de pensamento, de razão, de ciência, toma a vida das pessoas, utilizando-as a seu serviço, “porque não sou eu que sou livre, não sou *eu* que me ocupo, o pensamento é que é livre e me ocupa” (Ibidem, p. 437).

Trata-se de uma verdadeira produção de modos de vida, de subjetividades, que funciona de forma mecânica e repetitiva, a fim de consagrar o medo da morte e a devoção pelo “sagrado” (o Estado e a sociedade). Esse conjunto de máquinas, de instituições, ideias, imagens etc. trabalham num mesmo sentido – que se parece invisível uma vez que se confunde com nossa própria noção de realidade – de consolidação de um conjunto de normas que, uma vez absorvidas e respeitadas, propiciam a cada um o *direito* de locomover-se e considerar-se livre dentro delas. O “reino das idéias” busca sempre sua perfeição, esta é a utopia do liberalismo moderno.

2.4.2 O liberalismo social

O liberalismo político emergiu das fumaças e do sangue da Revolução Francesa. O liberalismo social vai emergir da vontade de estender o lema da Revolução para aspectos que foram oportunamente negligenciados pela burguesia. A liberdade, a igualdade e a fraternidade terão que alcançar todos os âmbitos da vida e acabar com o que restou de iniquidade na transição do antigo regime para o Estado burguês. Stirner chama de liberalismo social uma nova corrente de pensamento que, a seu ver, corresponde a uma segunda fase do liberalismo. São escritos críticos ao que se seguiu após as revoluções

burguesas, já no século XIX. Para Stirner, o liberalismo social tem por objetivo continuar o trabalho iniciado pelo liberalismo político, obedecendo, portanto a mesma racionalidade cristã de regulamentação da vida.

O liberalismo político transformou todos em iguais, isto é, todos em cidadãos. Contudo, aquilo que cada um possui não é igual. No novo sistema político, alguns possuem muito, outros um pouco menos e outros tantos absolutamente nada. A desigualdade que alimentou a revolta da burguesia contra a nobreza continuou a existir após as revoluções do século XVIII, mas sob uma nova forma. Antes a desigualdade era hereditária, predestinada, mas agora ela é mais sutil, amortecida por um sistema político que não discrimina mais seus cidadãos, isto é, que os tomam todos por iguais. A desigualdade do novo regime é a desigualdade econômica. Nessa nova conjuntura, Stirner chama a atenção para o tipo de relação que passa a se desenvolver entre as pessoas.

Porém, mesmo que as pessoas se tornem iguais, não é igual *aquilo que possuem*. E, no entanto, o pobre *precisa* do rico, o rico do pobre, este do dinheiro do rico, aquele do trabalho do pobre. Ou seja: ninguém precisa do outro enquanto pessoa, mas precisa dele como alguém que *dá* alguma coisa, portanto como alguém que tem alguma coisa para dar, por aquilo que tem ou possui. Logo, o *homem* é aquilo que *tem*. E no que *têm*, nos “haveres”, as pessoas não são iguais. (STIRNER, 2009, p. 152)

O liberalismo social, ou socialismo, vem denunciar a desigualdade econômica subsistente no capitalismo pós-revolucionário, agora capitaneado pela burguesia. Essa desigualdade atinge níveis tão brutais, que fere o senso de humanidade e pertencimento que a própria burguesia ajudou a construir. O liberalismo social considera que a burguesia traiu as camadas mais pobres da população após a revolução, pois teria se mostrado egoísta, negando um dos lemas da revolução que é a fraternidade, ou solidariedade. Nas palavras de Stirner, o discurso socialista se apresenta da seguinte maneira:

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

(...) Assim sendo, conclui o liberalismo social, *ninguém* tem de *ter*; e o liberalismo político conclui que *ninguém* deve *mandar*, isto é: tal como neste caso o *Estado* é o único a comandar, assim também a *sociedade* é a única a ter. (Ibidem, p. 152-153)

O discurso igualitário trabalhosamente construído pela burguesia nos séculos anteriores agora se volta contra ela. O liberalismo social não pode aceitar essa nova desigualdade, não pode deixar ressuscitar “aquilo que, com razão, enterramos” (2009, p. 153). Trata-se agora de “levar até o fim aquilo que ficou pela metade” (Ibidem, p. 153), ou seja, de aplicar a igualdade sem meias voltas.

Todo o esforço empreendido pelo liberalismo político foi feito com o intuito de garantir e legitimar o direito de todos à propriedade privada. O Estado soberano surge nesse contexto e, juntamente com o reconhecimento dos direitos e deveres do cidadão e o aparecimento do direito moderno, cumpre a função primordial de defender a propriedade privada, evitando a temida *guerra de todos contra todos*.

Portanto, ao proteger a pessoa e a sua propriedade dos outros, o Estado *divide-os*: cada um é uma parte autônoma e *tem* uma parte autônoma. Aquele que se contenta com aquilo que é, tem, terá seu proveito neste estado de coisas; mas quem quiser ser e ter mais, procura esse mais e encontra-o no poder de outras *pessoas*. E aqui topamos com uma contradição: como pessoa, ninguém é menos que o outro, e, no entanto, uma pessoa *tem* aquilo que a outra não tem, mas gostaria de ter. Teremos de concluir que uma pessoa é mais do que a outra, porque aquela tem o que precisa e esta não, aquela é rica e esta é pobre. (Ibidem, p. 153)

No entanto, quando o liberalismo político fala em transformar todos em iguais, fala somente no sentido político do termo e não no social ou econômico. Todos devem ser iguais e livres no que se refere ao seu *status* de cidadão, não havendo qualquer tipo de restrição moral ou legal que impeça a disparidade econômica entre os membros de uma mesma sociedade. O liberalismo político comporta tanto a riqueza quanto a pobreza em todos os seus extremos e atribui a cada indivíduo a responsabilidade de se manter economicamente de forma autônoma por meio da gerência de seus bens e de sua força de trabalho. O mérito cumpre um papel central nessa doutrina, ao legitimar a riqueza ou a pobreza de cada um como resultado de seus próprios esforços e

competências, já que agora todos são juridicamente iguais. É justamente a esse paradoxo que o liberalismo social opor-se-á, pois as condições precárias de emprego, educação, saúde, moradia etc., que atingem grande parte da população, constituem uma desigualdade tão dura quanto a arbitrariedade do antigo regime, sendo um verdadeiro impedimento para a liberdade de todos.

O pivô da desigualdade econômica do novo sistema político reside em um conceito fundamental, que edificou e reconfigurou toda organização social, sendo ele: o direito a propriedade privada. O socialismo vai perceber e denunciar a “espoliação” cometida por esse direito. É preciso acabar com a propriedade privada, pois ela é um entrave para a liberdade daqueles que não são proprietários, os trabalhadores. E para o socialismo, não é possível ser livre em uma sociedade em que todos não sejam livres, pois a servidão do outro é um impedimento a minha própria liberdade. O Estado soberano, cuja missão era proteger a propriedade privada, perde aqui sua função primordial, e passa a ser combatido junto com a propriedade, com vistas a uma sociedade que preceda de ambos.

As reflexões e as conclusões do comunismo parecem muito simples. Tal como as coisas se apresentam, ou seja, nas condições atuais do Estado, uns estão em desvantagem em relação aos outros, uma maioria em relação a uma minoria. No *estado* atual das coisas, uns encontram-se num *estado de abundância*, os outros num *estado de miséria*. Por isso, o *estado* atual das coisas, isto é, o Estado (*status* = estado), tem de ser abolido. E que poríamos em seu lugar? Em vez do estado de abundância para alguns, um *estado de abundância geral*, um *estado de abundância para todos*. (STIRNER, 2009, p. 154)

A crítica socialista quer acabar com os proprietários, assim como a burguesia acabou com a nobreza. Mas o que sobraria em seu lugar? Apenas trabalhadores. É preciso transformar todos em trabalhadores. Somente um mundo em que todos sejam trabalhadores é viável, ou seja, apenas uma organização social em que todos trabalhem pode sustentar o lema da revolução. Por isso, o socialismo vai localizar no trabalho o elemento capaz de promover a tão almejada igualdade entre todos. Um mundo em que todos trabalham e desfrutam dos benefícios do seu trabalho é um mundo fraterno, igualitário e livre. “O sermos trabalhadores é a base da nossa dignidade e da

nossa... igualdade” (2009, p. 155). Assim, o trabalho é elevado à categoria de vocação humana, por meio do trabalho o homem se faz homem, ele se humaniza. E Stirner dirá, perfazendo o ainda incipiente discurso socialista:

Que vantagens nos traz a burguesia? Só encargos! E qual é o valor que dão ao nosso trabalho? O mais baixo possível! Mas o trabalho é o único valor de que dispomos; O melhor em nós é sermos *trabalhadores*, é o que nos dá importância no mundo, e por isso tem de ser esse também o nosso valor, e tem de ser *valorizado*. E o que é que vós podeis opor a isto? Também apenas... *trabalho*. Só vos devemos uma recompensa pelo vosso trabalho ou pelos vossos serviços, e não pelo simples fato de existirdes; e também não por aquilo que sois *para vós próprios*, mas tão-somente pelo que sois *para nós*. O que é que vos dá direitos sobre nós? Será vosso ilustre nascimento? Não, apenas aquilo que para nós produzis de desejado ou útil. Façamos então assim: queremos ter para vós apenas o valor daquilo que para vós fazemos; mas vós sereis tratados por nós da mesma maneira. 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*. Que cada um seja um *trabalhador* aos olhos do outro. Quem faz alguma coisa de útil não fica atrás de nenhum outro, ou: todos os trabalhadores são iguais (trabalhadores, naturalmente, no sentido do “bem comum”, isto é, trabalhadores comunistas). E como o valor de um trabalhador é o seu salário, então também os salários⁹ devem ser iguais. (Ibidem, p. 155)

O socialismo retoma o mandamento liberal que diz que cada um tem de fazer de si um ser humano, daí Stirner o chamar de liberalismo social. Esse humanizar-se implica na necessidade de cada pessoa investir nesse trabalho de humanização, ou seja, em sua própria *formação* enquanto ser humano. A burguesia fez sua parte ao permitir que todos pudessem aspirar a tudo. No entanto, ao olhar socialista, isso não é suficiente. O *poder* aspirar a tudo significa apenas que é *permitido* aspirar a tudo, mas os fatos mostram que isso não é possível para a ampla maioria da população. Segundo Stirner, o socialismo “afirma que a burguesia só é liberal na fala, nas palavras, mas nos atos é extremamente iliberal” (Ibidem, p. 160). O que o socialismo pretende é oferecer os meios que permitam que todos possam trabalhar para sua formação humana.

É nesse sentido que o liberalismo social traz o trabalho como princípio que deve suplantar o do mérito ou da concorrência. O trabalhador socialista,

⁹ Alusão a Lucas 10,7.

liberto da ganância e da avareza, desenvolve a consciência de que “o essencial nele é “o trabalhador”, longe do egoísmo, e submete-se à autoridade suprema de uma associação de trabalhadores, do mesmo modo que o burguês aderiu com toda a dedicação ao Estado da concorrência” (Ibidem, p. 160). O socialismo renova a ideia liberal de “dever social”, de que a sociedade dá ao indivíduo tudo que ele precisa para viver melhor e este, em contrapartida, tem um compromisso com a sociedade, lhe devendo tudo de bom grado. A relação de servidão do indivíduo a uma “suprema instância que concede todos os bens” (Ibidem, p. 161), se mantém no projeto socialista. A sociedade socialista se mostra assim uma sociedade dominadora, um novo espírito que obriga os indivíduos a lhe prestar serviço. Em oposição ao projeto socialista, Stirner contrapõe sua crítica, com a qual fechamos a apresentação do liberalismo social.

Que a sociedade não é nenhum Eu que possa dar, conceder ou garantir, mas um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que não temos deveres sociais, tão-somente interesses para cuja concretização a sociedade deveria servir; que não devemos sacrifícios à sociedade, mas que, antes, a sacrificar alguma coisa, então a nós próprios - em tudo isto não pensam os socialistas, porque, como liberais que são, continuam presos ao princípio religioso, esforçando-se zelosamente por alcançar qualquer coisa que até agora era o Estado - uma sociedade sagrada! (Ibidem, p. 161)

2.4.3 O liberalismo humano

O liberalismo humano representa, na análise de Stirner, o fechamento de um ciclo, a completude do pensamento liberal, seu fruto mais bem acabado. É a crítica do liberalismo voltada contra si próprio. O liberalismo humano radicaliza as posições do liberalismo, elevando-o ao seu grau máximo de universalização. Nessa perspectiva, o liberalismo humano será crítico tanto com o liberalismo político quanto com o social.

Stirner procura demonstrar como o liberalismo, assim como o cristianismo, trava uma luta contra o indivíduo. Uma luta que se dá contra tudo que o indivíduo apresenta de particularidade, de singularidade ou, para usarmos a expressão que Stirner entende como sendo a que mais bem traduz esta relação de forças, uma luta que se dá contra o egoísmo. O liberalismo

político deu o primeiro passo ao conseguir, não sem antes enfrentar sangrentas disputas, transformar todos em cidadãos. Essa foi uma etapa imprescindível para consolidação da ideia de igualdade entre todos os seres humanos.

Contudo, a igualdade reivindicada pelo liberalismo político é feita com vistas a defender um interesse particular, o direito a propriedade privada. O liberalismo social, ciente desse fato, vai impetrar sua crítica contra o liberalismo político, denunciando a propriedade privada como roubo¹⁰ e matriz da miséria e da desigualdade social entre os homens. A ideia, a grosso modo, é que ao abolir a propriedade, todos poderiam desfrutar dos bens produzidos pela sociedade de acordo com suas possibilidades e necessidades, ou seja, as pessoas, ao se reapropriarem de seu próprio trabalho, poderiam usufruir de seus produtos de maneira mais justa.

O liberalismo humano, por sua vez, observa na atitude do liberalismo político e social uma motivação egoísta e procura, por meio de sua crítica, acabar com o que resta de egoísmo nessas correntes de pensamento que o precederam.

O burguês usa o Estado para atender seus interesses particulares e, assim, reconhece e afirma o poder soberano do Estado, visto que este garante as possibilidades para que a burguesia possa gozar de tudo aquilo que conquistou. Do mesmo modo, assim como a burguesia se beneficia do Estado para os seus fins egoístas, o trabalhador socialista utilizará a sociedade para satisfazer seus fins egoístas. Para o humanista liberal, o socialismo acaba com a propriedade não para atender uma demanda nobre de edificação moral da humanidade, mas apenas para que todos possam satisfazer da maneira mais igualitária possível suas necessidades egoístas.

Aqui já é possível perceber onde o liberalismo humano pretende chegar: na ação desinteressada. Para essa doutrina filosófica, toda ação humana deve ser guiada por um espírito humanitário. Deve-se trabalhar para a humanidade,

¹⁰ Referência ao texto de Pierre-Joseph Proudon “A propriedade é um roubo”, quando este diz: “Se eu tivesse de responder à seguinte questão: o que é a escravidão?, e a respondesse numa única palavra: é um assassinato, meu pensamento seria logo compreendido. Eu não teria necessidade de um longo discurso para mostrar que o poder de tirar ao homem o pensamento, a vontade, a personalidade é um poder de vida e de morte, e que fazer um homem escravo é assassiná-lo. Por que então a esta outra pergunta: o que é a propriedade?, não posso eu responder da mesma maneira: é um roubo, sem ter a certeza de não ser entendido, embora esta segunda proposição não seja senão a primeira transformada?”. (PROUDHON 1998, p. 20)

sendo assim, todo seu esforço deve servir de legado para aqueles que o cercam e para os que estão por vir. Tudo na vida de um homem deve ter um significado humano, afastando assim qualquer impulso egoísta que o possa desviar de sua vocação para a humanização. O trabalho e também os momentos de ócio ou lazer devem possuir esse significado, sob o risco de se deixar dominar novamente pelo egoísmo, ou seja, deve-se agir de forma interessada apenas pela ideia, pela humanidade. É preciso afirmar a própria humanidade contra todas as determinações que te limitam e, assim, tornar-se “um ser humano liberto de todas as barreiras” (STIRNER, 2009, p. 165), um homem livre, que reconhece a humanidade como sua própria essência. Stirner exemplifica o que está em questão na seguinte passagem.

Será o liberal humanista tão liberal que considere *humana* toda a possibilidade humana? Pelo contrário! É certo que não partilha do juízo moral do filisteu sobre a prostituta, mas o facto de “esta mulher transformar o corpo em uma máquina de fazer dinheiro”¹¹ a torna para ele desprezível enquanto “ser humano”. E pronuncia o seu juízo: a prostituta não é um ser humano; ou: se uma mulher for prostituta, não é humana, desumanizou-se. Outros exemplos: o judeu, o cristão, o privilegiado, o teólogo, etc., não são humanos; uma vez que és judeu, etc., não és humano. (STIRNER, 2009, p. 164)

O humanista liberal quer elevar-se acima dos ímpetos egoístas, dominá-los para poder, finalmente, ter uma ação em que seus próprios interesses e o interesse coletivo coincidam. O humanismo não aceita o arbítrio egoísta, vê nele uma ameaça àquilo que é humano, às conquistas gestadas ao longo da experiência humana. Por isso, a ação deve ser desinteressada, pois somente uma ação desinteressada pode ser capaz de produzir algo sem motivações egoístas.

O liberalismo humanista que Stirner descreve parece querer retomar o conceito kantiano de imperativo categórico ao mesmo tempo em que evoca relações que nos remetem para a Utopia de Thomas Morus. Um mundo orientado por valores éticos universais, em que todos agem por amor a humanidade, ao mesmo tempo em que remetem para segundo plano tudo

¹¹ Edgar Bauer (sob anonimato), “Béraud über die Freudenmadchcn” (Béraud sobre as moças de vida fácil), recensão de F. F. A. Béraud, *Les filles publiques de Paris et la police qui les régit*, tomos 1-2, Paris/Leipzig, 1939. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 5 (Abril de 1844), p. 26.

aquilo que os diferenciam. O apagamento das diferenças entre os seres humanos é visto como fundamental na luta pela igualdade entre todos.

Tanto na filosofia de Kant quanto no romance de Thomas Morus esses elementos aparecem como fundamento para as relações sociais, ainda que de maneira distinta. Em Kant, o único sentimento que tem por si mesmo um valor moral em sua ética racionalista é o sentimento do respeito, pois não é anterior à lei, mas é a própria lei moral que o produz; ele engrandece, ele realiza como ser racional que obedece à lei moral. Já no romance de Thomas Morus, esse amor pela humanidade e pela igualdade se materializa nos trajes simples que os habitantes da ilha de Utopia vestem; todos iguais, produzidos a partir de um mesmo material, livres de qualquer coloração que os possam diferenciar, ou ainda, podemos pensar na forma como organizam o seu trabalho, produzindo de bom grado apenas aquilo que for necessário para a sociedade, sem incorrer em excessos ou desperdícios¹². As objeções levantadas pelo liberalismo humanista parecem corresponder ao sistema ético de Kant e à organização despida de vaidades da Utopia. Uma vida racional em que o bem-estar está ligado não somente à subsistência material, mas, sobretudo, a uma ética universal que dignifica e qualifica o homem.

¹² Referência ao momento do texto em que diz: “Vereis agora como são necessários poucos braços para a confecção do vestuário. Em primeiro lugar, nas horas de trabalho, cobrem-se confortavelmente com couro ou peles, vestimenta que lhes chega a durar sete anos. Quando saem, cobrem-se com um casaco que lhes tapa o grosseiro vestuário de trabalho. Estes casacos são da mesma cor, a cor natural da lã, para toda a ilha, gastando por isso muito menos tecido de lã que as outras nações, ficando-lhes, além disso, esses tecidos muito mais baratos. Como o linho exige menos trabalho, utilizam-no com muita frequência. Nos tecidos de linho preocupam-se apenas com a brancura, e nos de lã com a sua limpeza, sem se interessarem pela delicadeza ou finura do tecido. Eis a razão por que noutros países cada pessoa precisa de mais de quatro ou cinco trajes de cores diversas e outros tantos fatos de seda, e os elegantes de mais de uma dezena; aqui, um só fato dura-lhes, normalmente, dois anos. Que mais se há de desejar? Não se andaria mais bem vestido, nem mais confortavelmente protegido do frio, se mais fatos tivessem.

É assim que, ocupando-se todos em ofícios úteis, e dado que poucos trabalhadores bastam para executar determinada actividade, reinando a abundância, grande número de habitantes são mandados reparar as estradas necessitadas de conserto. Outras vezes, quando não há necessidade desta actividade, é proclamado um decreto que determina que se ocupem menos horas de trabalho. Os magistrados não pretendem fatigar os cidadãos, ocupando-os em tarefas desnecessárias. Para que fazê-lo? O objetivo das instituições sociais é unicamente que o tempo que se poupe, além das ocupações e mesteres necessários à comunidade, seja aproveitado por todos os cidadãos para se libertarem da escravidão do corpo, cultivando livremente o espírito. Nisto consiste, para os Utopianos, a felicidade da vida.” (MORE s/d, p.74)

Esse ascetismo secular diante da vida coloca o humanismo liberal como o extrato mais alto do liberalismo, onde os outros liberalismos não foram capazes de chegar. Não chegaram, diga-se de passagem, por não renunciarem plenamente ao egoísmo. Para Stirner, diante do liberalismo político e social, os humanistas dirão:

Os políticos, ao procurarem abolir a *vontade própria (eigener Wille)*, o capricho pessoal ou a arbitrariedade, não repararam que a *propriedade (Eigentum)* oferecia um refúgio seguro aos *caprichos próprios (Eigemuille)*.

Os socialistas, ao quererem abolir também a *propriedade (Eigentum)*, não reparam que esta assegura sua sobrevivência naquilo que tem *caráter ou singularidade próprios (Eigenheit)*. Serão propriedade apenas o dinheiro e os haveres, ou será cada opinião (*Meinung*) uma coisa minha (*ein Mein*), própria? (STIRNER, 2009, p. 167)

O humanismo liberal quer acabar com tudo aquilo que resta de propriedade ao indivíduo, com tudo que o torne exclusivo diante dos demais. Em última instância, até a opinião particular, as ideias, devem ser dissolvidas por meio da crítica para delas emergir uma nova consciência racional que seja própria da humanidade. Todos devem ser homens. Assim como a vontade própria foi atribuída ao Estado, a propriedade à sociedade, a opinião também deve ser atribuída à uma instância universal, que para os humanistas é o homem (genérico), tornando-se assim a opinião, uma opinião geral da humanidade. Se a opinião pessoal persiste, o homem continua tendo seu próprio Deus, suas próprias crenças, sua própria fé. Se cada um possui seus próprios pensamentos e seus próprios ideais, a discórdia novamente terá um campo fértil. É, por isso, que os humanistas reivindicam uma fé humana geral, como diria Stirner, o “*fanatismo da liberdade*”. Somente um conceito amplo, que atinja a todos, como a liberdade, devidamente acompanhada da igualdade e da fraternidade, é capaz de professar uma fé que coincida com a “essência” humana, pois essa é uma fé racional, assim como o “Homem” é um ser racional, ainda que, como oportunamente nos lembra Stirner, “Eu e Tu podem ser muito irracionais!” (STIRNER, 2009, p. 168). E assim, “do mesmo modo que a vontade própria e a propriedade se tornam *impotentes*, o mesmo também tem de acontecer à singularidade ou ao egoísmo” (Ibidem, p. 168). Contudo, Stirner aponta que:

Se o liberal humanista não deixar ao indivíduo nada de privado ou exclusivo, nem uma ideia privada, nem uma loucura privada, sua crítica radical tira-lhe tudo, e como o seu ódio contra o privado é absoluto e fanático, ele não conhece tolerância, porque tudo o que é privado é *desumano*: afinal, sua crítica não pode acabar com a pessoa privada, porque esta é suficientemente sólida para lhe resistir, e tem de se contentar em declará-la “pessoa privada” para, na realidade, lhe voltar a conceder o que ela tem de privado. (STIRNER 2009, p. 167)

Já que não existem meios de por fim à singularidade, é preciso sancioná-la, deixá-la existir. Mas sua existência deve ser subordinada ao interesse social. Em outras palavras, o interesse particular deve existir sempre que não entre em conflito com o interesse geral¹³.

Fica patente que o traço comum que caracteriza o liberalismo moderno é a luta contra o egoísmo. O projeto político-social da modernidade se produz a partir da formação de um corpo social, que deve funcionar de forma coesa tal qual um organismo, como depois iria prescrever Émile Durkheim. Esse organismo, para que funcione de maneira harmoniosa e saudável, precisa estar atento as patologias que o consomem, sob o risco de se ver adoecer e morrer. O nome da doença que aflige o projeto da modernidade, como nos aponta Stirner, é o egoísmo.

Todo liberalismo tem um inimigo de morte, um opositor insuperável, tal como Deus tem o demônio: ao lado do homem está sempre o monstro inumano, o indivíduo singular, o egoísta. E nem o Estado, nem a sociedade, nem a humanidade podem dominar esse demônio. (Ibidem, p. 182)

A contradição mais *chapada* que atravessa a modernidade, para usar uma expressão de Stirner, é a seguinte: para preservar aquilo que de melhor o homem produziu até o momento, ou seja, sua própria humanidade, é preciso que cada um se assujeite voluntariamente a tudo o que é humano, entregando-

¹³ Aqui, e em diversos outros momentos do texto, Stirner faz referência a uma recente publicação de Bruno Bauer intitulada “A questão Judaica”, em que o autor, entre outras teses, critica os judeus alemães por se manifestarem por sua emancipação, exclusivamente judaica, enquanto que o restante da população da Alemanha também sofre com as precárias condições político-sociais. Para Bauer, os judeus deveriam se juntar aos alemães em sua luta ao invés de reivindicar seus direitos enquanto povo judaico. Daí o autor defender a tese de emancipação religiosa como condição prévia para a emancipação política.

se para integrar a humanidade. E só assim, depois de ter compreendido, legitimado e corporificado essa ideia, o homem poderá dizer: sou livre!, pois não existe liberdade fora da humanidade e para gozar a liberdade é preciso se submeter à humanidade. Contudo, isso é uma coisa que escapa ao egoísmo, porque ele não é capaz de compreender. E, por isso mesmo, ele será combatido a ferro e fogo por todos os amantes da liberdade numa luta que, aos olhos de Stirner, está perdida de antemão. Pelo simples fato de a liberdade pertencer ao mundo dos espíritos enquanto o egoísmo pertence ao corpo de carne e osso de cada um de nós.

Como nosso autor já havia dito antes, ele não deita nada fora, e procurará utilizar aquilo que a crítica humanista lhe oferece para fortalecer ainda mais o poder e a autoafirmação do Único.

Mas vejamos se a crítica não nos ensinou alguma coisa que possamos acolher em nós. Não sou livre se não for sem interesse, não sou homem se não for desinteressado? Bom, ainda que não me interesse muito ser livre ou homem, não quero deixar de aproveitar nenhuma oportunidade de *me* afirmar ou de me fazer ouvir. A crítica oferece-me esta oportunidade por meio da doutrina que diz que, quando alguma coisa se enraíza firmemente em mim e se torna indissolúvel, torno-me prisioneiro e escravo dela, ou seja, obcecado. Qualquer interesse tem em mim um escravo, se eu não puder me libertar dele; nessa altura ele não é propriedade minha, sou eu que lhe pertença. Aceitemos então a recomendação da crítica de não deixarmos estabilizar nenhuma parte de nossa propriedade, e de nos sentirmos bem apenas... *a dissolvendo*.

A crítica diz: Tu só és homem se criticares e dissolveres sem descanso! E nós dizemos: Homem, sou-o em qualquer caso, e sou igualmente Eu; por isso, minha preocupação é apenas a de assegurar minha propriedade; e para assegurá-la, recupero-a a todo momento para mim próprio, destruo nela qualquer tentativa de autonomia e engulo-a antes de ela se fixar e se transformar em “ideia fixa” ou “mania”. (Ibidem, p. 185)

A crítica humanista diz que não podemos ser reféns de nosso egoísmo e de nossos desejos; precisamos dominá-los, elevarmo-nos acima deles, caso contrário seremos escravizados por eles. E aqui, por contraditório que possa parecer, tem algo que interessa a Stirner. Quando ele assume o egoísmo, não o faz inocentemente, mas o faz para se rebelar contra as “ideias fixas”, contra as “obsessões”. Evidentemente que o próprio egoísmo está sujeito a tal tratamento, afinal, nem mesmo Stirner quer um espírito egoísta a assombrá-lo.

Se Stirner dá esse tratamento a tudo e todas as coisas, não o faz por “vocação humana”, mas, apenas, “porque eu próprio me convoco para esse fim”, para depois concluir “em suma: não tenho nenhuma vocação nem vou atrás de nenhuma, nem mesmo a de ser “homem”” (Ibidem, p. 86). Diferentemente age o liberalismo em suas três formas aqui apresentadas. Depois de matar o Rei, a Propriedade e o Deus, o liberalismo não conseguiu matar a si próprio. Acabou com os antigos espíritos apenas para ver surgirem novos, que atendem pelo nome de Estado, sociedade e humanidade.

De fato, o fim dos senhores é igualmente o fim dos servos; o fim da posse, o fim das preocupações; e o fim de Deus, também o fim dos preconceitos, pois com o senhor desaparece o servo com a posse se vai a preocupação com ela, com o Deus enraizado em nós se acabam os preconceitos; mas, como o Estado renasce enquanto novo senhor, reaparece também o servo na figura do súdito; como a posse se torna propriedade da sociedade, gera-se uma nova preocupação sob a forma do trabalho; e como o Deus, agora Homem, se torna um preconceito, daí nasce uma nova fé, a fé na humanidade ou na liberdade. (STIRNER, 2009, p. 187)

Quando Stirner diz que não pretende ser homem e que se quer existe alguma vocação a ser seguida, é justamente para afastar a possibilidade de ver surgir novos fantasmas. Como ninguém nunca poderá realizar totalmente aquilo que está contido em uma ideia, a ideia de homem se faz sublime, e continua a ser para o indivíduo um “ser superior inatingível”, um Deus. Mas um Deus que é nossa imagem e semelhança, o “si mesmo” de nós próprios, só que separado e acima de nós. Dessa maneira, o liberalismo põe fim a uma religião para criar outra em seu lugar; a religião em que o homem tornou-se deus, e ao transformar o que era humano em divino, o humanismo separa do homem aquilo que seria sua essência, colocando-a acima dele, como algo transcendente, e tudo aquilo que o qualificava e era próprio ao eu passa a lhe ser estranho, pois o liberalismo, ao transformar o singular em apenas mais um homem entre muitos, retira-lhe sua singularidade e atribui-lhe uma vocação, a de um “autêntico ser da espécie”¹⁴ (2009, p. 227).

¹⁴ Referência à Marx em “Sobre a questão judaica”, quando este escreve: “Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas

2.5 Os espíritos

Como pudemos observar, a modernidade compreende para Stirner um modo de ser, um tipo de racionalidade que começou a ser erigido na antiguidade. O paradigma moderno está diretamente ligado ao reconhecimento do espírito, de sua onipotência e universalidade, visto que é a categoria que funciona como fundamento metafísico da própria noção de modernidade, uma vez que tudo, objetos, instituições e ideias foram espiritualizados.

Como Stirner demonstra repetidas vezes ao longo do livro, o processo de escamoteamento das individualidades (que para Stirner tem o sentido de particularidades) pelo espírito ocorre de uma maneira que, se não podemos dizer que é involuntária, uma vez que o sujeito se empenha em construí-la, nos é praticamente inevitável. Os espíritos existem fora das pessoas e somente ganham vida na medida em que os indivíduos deles se apropriam e o tomam como se fossem seus. Ao acreditarem nos espíritos, dão-lhes vida e assim os espíritos chegam até novos indivíduos que deles se apropriam, dando-lhes nova vida e dispersando-os por onde andam. A grande questão para Stirner é que os espíritos acabam por governar a vida das pessoas, transformando-as em seus servos. Seu esforço é para que os espíritos sejam vistos *apenas* como espíritos, inaugurando uma relação em que o indivíduo deve se servir dos espíritos e não o contrário.

Nessa linha argumentativa, podemos dizer que o mundo moderno é pleno de espíritos, de fantasmas, rodeado por espectros. Mesmo o mais convicto dos ateus possui seus espíritos, uma vez que para ser possuído por eles não é necessário crer em deus, mas apenas crer em *algo*. “Todas as coisas são possíveis para aquele que nelas crê”¹⁵. A pátria, o Estado, o dinheiro, a humanidade, a filantropia, a religião, o fascismo, o liberalismo, o socialismo etc. nada mais são do que espíritos. Espíritos pelos quais milhares já se sacrificaram e continuam a se sacrificar. Os que não se sacrificam, ou que

“forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política.” (MARX, 2010, p. 54).

¹⁵ Marcos 9, 23.

não tenham se sacrificado o suficiente, convivem com o peso da culpa, com o exemplo de cristo. Outros poucos, que já não creem em tais espíritos, são vistos como potenciais ameaças à civilização.

O poder dos espíritos no mundo moderno alcançou níveis avassaladores, num clássico exemplo em que a criatura se volta contra seu criador. O que parece estar em causa para Stirner não é tanto a verdade ou inverdade dos espíritos, nem tampouco o revelar um mundo real expurgado de fantasmas, nem desconstruir as ilusões da filosofia, mas, sim dar visibilidade aos efeitos que o universo espectral exerce sobre a vida das pessoas, apontando o seu potencial de dominação.

As relações de dominação que antes se davam de maneira explícita, numa espécie de violência arcaica, tornaram-se com o tempo mais complexas, ganhando contornos jurídicos, a ponto de passarem despercebidas. Nesse sentido, a filosofia de Stirner está diretamente ligada à vida, ao uso que fazemos de nossas vidas e, mais ainda, em criar possibilidades de resistência contra essa apropriação indevida da vida “por usos que dela abusam” (MIRANDA, 2004, p. 305). Não é por outro motivo que em *O falso princípio de nossa educação* o autor diz “o problema escolar é um problema vital” (STIRNER, 2001, p. 62).

Isso explica o esforço de Stirner em mostrar que o mundo se espectralizou, e que o espectral torna-se mais potente quanto mais aparece como real, em sua positividade, supostamente liberto das ilusões e crenças que fazem parte do passado. Essa visão *kafkiana* de Stirner evidencia a natureza híbrida do presente, que se faz mais espectral na mesma intensidade em que se faz mais positivo, ou seja, ao abandonar os ídolos e imagens sacralizados pela religião, o mundo contemporâneo “iluminado” pela ciência e pelo direito se apresenta como real e pleno em sua positividade, reivindicando uma adesão automática à suas verdades laicas.

Esse encantamento pelas mais recentes novidades da modernidade é visto por Stirner com as mesmas características que ligam o devoto a religião, pois trata-se de uma relação com algo “sagrado”, que estaria por trás da obediência e engajamento voluntário a práticas que lesam a própria vida, ou seja, o sagrado, ao invés de ter desaparecido, se dissolveu em cada coisa,

imagem ou ideia. A diferença é que antes o sagrado acompanhava técnicas de dominação que estavam ligadas ao sentimento de medo, à ameaça de morte ou de sofrimento. A hierarquia do antigo regime se sustentava pela ameaça permanente de morte. Com o direito moderno o medo que antes dava suporte ao sagrado foi diluído, já não existe mais a distância que separava os indivíduos do sagrado. O medo que dava sustentação ao sagrado desvaneceu, mas o sagrado permaneceu dissolvido na particularidade de cada coisa. Eis o porquê do interesse de Stirner não se voltar para a totalidade, no que difere da ampla maioria de seus contemporâneos. As novas potências de dominação de seu tempo já não residem mais apenas no campo das ideias, mas numa internalização das normas que visam possuir os corpos, adestrá-los para poder extrair-lhes mais e melhor suas forças.

É nesse contexto que Stirner evoca o egoísmo como arma contra o poder que a modernidade exerce sobre os corpos dos indivíduos. Já não se trata mais de transformar o mundo, mas de empoderar-se, de rebelar-se contra a tirania que opera dentro do próprio eu e viver a vida a partir dela mesma, das forças que a atravessam e a dominam.

A singularização que faz de cada pessoa única está na forma como cada um consome a vida, como a utiliza em seus diversos aspectos, em como emprega as forças e desejos que a subjugam. Por outro lado, a modernidade, ao mesmo tempo em que possibilita as condições para a insurreição do eu, tenta impedir a sua singularização por processos que querem torná-lo produtivo, acumulável e utilizável. Daí a reivindicação de Stirner para agir no concreto, aceitando a particularidade e a finitude.

As “entidades” que cobram a devoção do eu, que o assombram como verdadeiros fantasmas, são denunciadas por nosso autor do começo ao fim do livro. No entanto, quando Stirner ataca a solidariedade, o humanitarismo, o altruísmo etc. não o faz com o intuito de denegri-las ou de mostrar sua invalidade, mas o faz, sobretudo, para denunciar o uso e o poder que elas exercem sobre o eu. Dessa maneira, o problema não está nas ideias em si, mas na *relação* que elas estabelecem com o eu.

Isso indica que a linha mestra de seu pensamento não é a da luta contra as ideias ou espíritos, mas, sim, a “de lutar contra os corpos possuídos por elas

e as instituições que as encarnam” (Ibidem, p. 307). O percurso que Stirner constrói ao longo do livro serve para descrever e afrontar essas maneiras de produzir corpos próprios da modernidade. Quando falamos de corpos possuídos por espíritos, emerge novamente a imagem de cristo, que representa a corporificação do espírito e serve de marco inaugural da modernidade.

Stirner refaz o trajeto de consolidação da modernidade desde a antiguidade para mostrar o caráter corpóreo de seu tempo. Os antigos, presos ao mundo, queriam alcançar o espírito, já os modernos, presos ao espírito, querem alcançar o corpóreo. Dar corpo ou fazer corpo, essa é a base do espectral moderno. Para uma ideia ganhar corpo ela precisa apoderar-se da carne, tal qual fez cristo.

O mundo antigo é atravessado pela corrente da santificação ou da purificação (as ablusões etc.), o cristão pela corrente da encarnação: o Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimi-lo, ou seja, enchê-lo de si. No entanto, como ele é “a idéia”, ou “o espírito”, por fim a idéia é introduzida em tudo no mundo (por exemplo, por Hegel), e com isso se mostra “que a idéia, que a razão está em tudo”. (STIRNER, 2009, p. 468)

Então, dominar a carne, penetrá-la, eis o elo necessário para a espiritualização do corpo. Assim, temos que na modernidade o corpo foi possuído pelo espírito, isto é a *Bildung* hegeliana, a “formação” fruto do esforço de longos séculos que finalmente conseguiu dar forma ao corpo, domá-lo, torná-lo racional. “O que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os conceitos; são eles que regulamentam a vida, são eles que dominam” (2009, p. 126). Esse bem da modernidade – a civilização, a cultura – opera em cada corpo, tomando-o como fazem os parasitas com os hospedeiros, pois é justamente a partir da *carne* que subsiste nesse corpo dócil, que se abre a possibilidade de recusa da modernidade. Somente a carne é capaz de resistir à razão, num processo de desestabilização da corporificação moral.

E, no entanto, é apenas por meio da “carne” que eu posso quebrar a tirania do espírito, pois só quando se dá conta da voz da carne é que um ser humano se dá conta completamente de si, e só quando se dá conta completamente de si é que ele é um ser verdadeiramente perceptivo ou racional. (Ibidem, p. 84)

Sitner defende um levante da carne, uma insubordinação dos desejos vitais, mas não com o intuito de negar a importância da cultura em nossas vidas¹⁶, ainda que o espírito também seja cultura, mas de ultrapassá-la, romper com o império da razão para dar vazão à potência do egoísmo, encetando outros tipos de relações que poderiam ser definidas como *pós-modernas* ou, como nas palavras de Miranda (2004, p. 308) no posfácio de *O Único*, “pós-histórica”. Para isso, é necessário quebrar com a racionalidade moderna, com seus automatismos, isto é – para Stirner – acabar com o domínio do espírito sobre o corpo, pois a força capaz de efetuar essa quebra está no próprio corpo que resiste ao domínio da razão. *O único* seria essa ruptura histórica, essa fratura que o coloca para lá da história ou do homem, vivendo sempre no presente, no atual (acto), sem nada a declarar sobre o futuro ou o passado, mas apenas ao que lhe é próprio.

2.6 Os Únicos

Ao lermos o livro de Stirner, não seria exagero dizer que a crítica elaborada pelo autor ataca todos os sistemas de pensamento de seu tempo. A seu ver, todos eles compõem o espectro moderno, são abstrações e formas de dominação que objetivam o indivíduo, privando-o de si mesmo.

Esses sistemas de pensamento, articulados cada um à sua maneira, formulam-se enquanto espíritos que assombam a experiência do indivíduo. Constituídos a partir de premissas universais, tais pensamentos partilham de algum tipo de *a priori*, de uma essência ou vocação universal que movimenta e qualifica tudo aquilo que é humano, definindo-o. Stirner demonstra, após remontar a antiguidade e aos primórdios do cristianismo, que a modernidade se caracteriza por um lento processo – ainda em andamento – de desdivinização do mundo por um lado, e de espiritualização do mesmo, por outro. Esse

¹⁶ “*Eu* recebo, agradecido, o que os séculos de cultura conseguiram para meu benefício; não deito fora nada, nem renuncio a nada: *eu* não vivi em vão. A experiência que me diz que tenho *poder* sobre minha natureza e não preciso ser escravo de 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.” (STIRNER 2009, p. 430).

processo de espiritualização do mundo e do homem se traduz em práticas que visam concretizar no indivíduo e no mundo suas projeções, subjugando-os.

A modernidade se constitui por essa busca incessante de realização do ideal, ou seja, ela se constitui em função de levar a ideia, o espírito, a sua efetiva concretização. Não é difícil entrever os efeitos dessa premissa para a educação que está se desenvolvendo nesse período, de forma ainda mais aguda no liberalismo: projetar sobre a massa desforme de indivíduos uma moralidade e uma imagem ideal de homem.

Stirner foi preciso ao indicar o corpo do Rei e do Papa como elementos condicionantes da vida política no antigo regime, visto que a espiritualidade que sustentava a monarquia e o catolicismo medieval expandiu-se lentamente ao ponto de torná-los dispensáveis. Fenômeno esse que teve seu ápice com a eclosão da Reforma e da Revolução Francesa, que não fizeram outra coisa senão eliminar os mediadores que operavam entre o indivíduo e a espiritualidade, entre o singular e o universal.

Com a República, já não existe um corpo material, tal qual o do Rei. Mais precisamente: um corpo como o do Rei, que cumpre a função primordial de personificar o regime político, se faz desnecessário na era burguesa. Stirner aponta que em seu lugar surge um novo corpo, não de carne e osso, mas espiritual, como um fantasma, que é o corpo da sociedade. Será o corpo social o elemento definidor das relações sociais no liberalismo. Essa transformação se faz aparente nas práticas que instituições como o exército, a escola e as prisões – que já existiam no antigo regime – passam a adotar no liberalismo. São essas instituições, juntamente com a polícia, os hospitais, manicômios e uma série de novas ciências que começam a surgir no século XIX, que irão cuidar da integridade e perfeição desse novo corpo social.

A ideia de um corpo social fundado num suposto contrato que pressupõe um consenso universal de vontades vai servir de instrumental para implementação de políticas que visam, a um só tempo, produzir em nós sentimentos e ideias de pertencimento à universalidade ao passo que nos qualifica e nos torna úteis ao corpo social. No liberalismo, a educação opera com a intenção de tornar os indivíduos úteis e dóceis.

Nessa nova correlação de forças que se estabelecem com a proclamação da república, o poder já não está mais concentrado na figura do monarca, e sim partilhado por cada cidadão. Cabe a cada um resguardar os princípios garantidores da democracia. O Estado moderno assume então um novo caráter governamental, resultado de um longo processo histórico, cujas raízes estão ainda intimamente vinculadas à moral cristã. Nessa nova articulação do Estado moderno, cumpre a cada indivíduo, além das instituições e conceitos criados nomeadamente para este fim, estruturar o campo de ação dos outros e de si mesmo. Em outras palavras, a racionalidade moderna se define por sua capacidade de conduzir condutas, tanto de si mesmo – do próprio corpo, comportamento, vontades – como dos outros.

Stirner salienta que a disciplina que mantém e define um determinado ordenamento social é uma técnica de operação sobre os corpos de modo a obter um resultado concreto. A disciplina militar das escolas prussianas de sua época é um marco de referência na tarefa de exprimir a estabilidade de um sistema pela disciplinarização dos corpos. Fica claro para Stirner que tamanho apelo à disciplina visa tornar os corpos das crianças utilizáveis ao projeto social do liberalismo. No entanto, torná-las utilizáveis compreende não só dispor de seus corpos enquanto ferramentas operacionais, mas possuí-los enquanto espiritualidade que dá significado ao objeto. Não basta apenas treinar os corpos, é preciso que as pessoas queiram participar como membros ativos do projeto social do liberalismo. A questão é que as crianças não trazem consigo essa moralidade, sendo preciso cultivá-la, esta tarefa que será desenvolvida e aperfeiçoada ao mesmo tempo como ciência e técnica pela pedagogia.

Quando Stirner aborda a problemática da educação na modernidade, seus esforços se concentram em denunciar as articulações entre saber e governo, ou seja, sua análise parte de uma percepção de que os saberes estudados e produzidos nas escolas e na vida social são engendrados e organizados para atender a uma vontade de governo que subjuga o indivíduo. Esse processo, aqui denominado de subjetivação, compreende uma internalização e apropriação por parte do indivíduo das normas e da moralidade que orientam e organizam a vida social. A relação entre saber e

dominação na modernidade ocorre de modo que aquele que se submete à sua ação a recebe como algo natural e necessário.

O saber aparece como elemento de produção e naturalização do governo em cada um de nós, de modo que haja consentimento do indivíduo em sua própria submissão. O saber produzido e tutelado pela pedagogia serve para nos conformar ao nível individual e ao nível político. Existe uma articulação promovida pela modernidade entre o saber, o governo de si (e dos outros) e a produção. Na análise de Stirner, o encadeamento saber-governo-produção constitui a complexa ideia de dominação no liberalismo, que não reside apenas fora do indivíduo, mas que constitui sua própria subjetividade.

Stirner também era um filho de seu tempo e utilizou as ferramentas que tinha para enfrentar questões que ainda não haviam sido colocadas. Surpreende que tenha chegado aos questionamentos que chegou utilizando o mesmo método de Hegel. Há quem veja na obra de Stirner, como o filósofo Gilles Deleuze, um niilismo extremado. Contudo, seria injusto com os esforços do autor não perceber em *O Único* a mesma potência criativa que fez Nietzsche gerar o seu *Zaratustra* e o conceito de super-homem.

Os mais cautos perguntam hoje: como conservar o homem? Mas Zaratustra pergunta aquilo que é o primeiro a perguntar: como é que o homem será superado? O super-homem está no meu coração, é *ele que é para mim o Único*, e não o homem: não o próximo, não o mais miserável, não mais aflito, não o melhor.¹⁷ (NIETZSCHE *apud* DELEUZE, 2001, p. 245)

Stirner escreveu seu livro, que hoje figura como um clássico do pensamento marginal e iconoclasta, não com a intenção de produzir uma teoria ou doutrina, mas Stirner o fez, sobretudo, como uma *atitude*, como uma ação em que a crítica daquilo que somos é feita a partir de uma análise histórica dos limites que nos são postos. Ao nos fazer ver esses limites, Stirner nos prova que é possível sua superação, pois estes aparecem como escolhas que fizemos ao longo de nossas vidas.

¹⁷ Excerto extraído do tópico “Do homem superior” de *Assim falava Zaratustra*. Nas palavras de Deleuze, nesse fragmento “a alusão a Stirner é evidente”. Seria, portanto, uma rara referência de Nietzsche em seu livro a uma obra de outro filósofo.

Se existe niilismo em sua obra, ele “se revela como negação e rejeição de todo fundamento e toda verdade que transcendam a existência originária e irrepetível do indivíduo” (PECORARO, 2007, p. 13). O niilismo de Stirner, ainda que fruto de sua dialética degenerativa que o leva a um nada absoluto, não significa, para o autor, afundar no pessimismo, no niilismo desesperado e reativo de quem se descobre sem saída. Mas, ao contrário, ele dissolve a universalidade para extrair desse processo sua linfa vital, numa afirmação múltipla e atomística da existência, “uma vontade de potência criadora e anárquica que pulveriza quaisquer tentativas de confiar à existência um sentido (transcendente, metafísico) para além de si própria” (Ibidem, p. 13). Em suma, não há espírito absoluto ou consciência superior da verdade capaz de comandar o único.

Quando Stirner (2003, p. 28), afirma que “hoje não há ninguém que não seja liberal, esteja alto ou baixamente colocado” ele sabe que terá de enfrentar críticas sedentas por respostas que saciem seu apetite moral, tal qual o padre no confessionário. As questões que se levantam são de ordem prática, bem ao gosto dos liberais: Como seria uma sociabilidade de únicos? Qual perspectiva social o egoísmo oferece? O egoísmo é uma ameaça à liberdade, à igualdade, à fraternidade e a todos os princípios que foram criados para melhorar a vida social? Diante dessas indagações, Stirner responde que a sociabilidade se dá, mesmo na modernidade, por interesses egoístas.

Como se uns não continuassem a procurar os outros, por que precisam deles! Como se uns não se submetessem aos outros quando deles precisam! A diferença estará, porém, em que então o indivíduo se unirá verdadeiramente com o indivíduo, ao passo que antes estava associado a ele por um laço qualquer. (STIRNER, 2009, p. 177)

O que está em jogo para Stirner são os tipos de relações que caracterizam a modernidade, relações estas que se definem pelo assujeitamento de indivíduos frente a uma suposta vontade universal.

“Como podereis vós viver verdadeiramente em sociedade enquanto existir entre vós uma forma que seja de exclusivismo?”
A minha pergunta é ao contrário: Como podereis vós ser verdadeiramente únicos enquanto existir entre vós um laço social que seja? Se vos ligais, não podeis existir de forma independente, se um

“laço” vos une, só *a dois* sereis alguma coisa, e os vossos doze fazem uma dúzia, os vossos milhares um povo, os vossos milhões a humanidade.

“Só se fordes humanos podereis conviver como homens, tal como só vos podereis entender como patriotas se fordes patrióticos!”

Pois é, mas eu respondo: Só se fordes únicos podereis vos relacionar com os outros na qualidade daquilo que sois. (Ibidem, p. 175)

De modo que, naquilo que tange o pacto social em torno do Estado, faz-se importante levantar as seguintes questões:

Poderemos lhes chamar uma associação de egoístas? Os interesses que com elas perseguimos são de ordem egoísta, pessoal, própria, ou nacional (do povo, um interesse do *povo* cristão)? Um interesse do Estado ou da Igreja? Posso eu, inserido neles, ser eu próprio? Posso pensar e agir como quero? Posso me manifestar abertamente, viver plenamente, ter minhas atividades próprias? Não tenho de deixar intocada a majestade do Estado, a santidade da Igreja. (Ibidem, p. 272)

Como dissemos, a problemática levantada por Stirner ao longo do livro gira em torno da relação que o indivíduo estabelece com o meio. O único não reconhece um poder soberano. Sendo assim, ao olhar liberal, a questão da *guerra de todos contra todos* ainda se coloca em uma sociabilidade em que todos são soberanos, ou, nos termos de Stirner, únicos. O autor não parece estar tão preocupado em pensar nas formas como se dariam essas organizações entre os únicos, uma vez que elas são contingentes aos interesses egoístas que estarão em jogo. Entretanto, Stirner fala de uma associação de únicos, ou de associações de únicos, que não exerceriam um poder sobre a singularidade de cada um, mas serviriam de mecanismo organizativo para a socialização dos egoístas, o que, eventualmente, implica em concessões mútuas para questões pontuais. Isso é muito diferente do que ocorre no Estado burguês, em que sua concepção jurídica monopoliza e regulamenta todas as relações entre os homens.

Entretanto encontrarei em alguma sociedade uma liberdade assim ilimitada? Certamente que não. Sendo assim, podemos nos dar por satisfeitos? De modo nenhum! Porque são coisas muito diferentes eu defrontar um eu ou um povo, uma entidade universal. No primeiro caso, sou um adversário no mesmo plano do meu adversário; no segundo, sou desprezado, limitado, tutelado. No primeiro caso, é homem contra homem; no segundo, tratam-me como menino de escola que não pode fazer nada contra os camaradas porque estes

chamaram em seu auxílio pai e mãe e se esconderam debaixo do seu avental, enquanto eu, rapaz malcriado, sou repreendido e não posso “argumentar”. No primeiro caso, luto contra um adversário de carne e osso; no segundo, contra a humanidade, contra uma abstração universal, contra uma “majestade”, contra um espectro. Mas, para mim, nenhuma majestade, nada de sagrado constitui uma barreira; não há nada que eu não consiga dominar. Só o que não consigo dominar ainda limita meu poder; e se, sendo o meu poder limitado, eu for momentaneamente um eu limitado, isso não se deve a um poder *fora* de mim, porém à falta de poder *próprio*, à minha *própria impotência*. No entanto, “a guarda morre, mas não se rende!” O importante é ter um adversário de carne e osso! (STIRNER, 2009, p. 273)

O estado moderno não acabou com a subordinação, pelo contrário, tornou-a onipresente. Para Stirner é fundamental mostrar como o Estado moderno se espectralizou, sobretudo por meio do direito, que com suas categorias universais cria espíritos que subjagam os indivíduos e suas diferenças. A crítica de Stirner novamente se volta contra as filosofias de Kant e Hegel, contra a moralidade universal do primeiro e a racionalidade absoluta do segundo. A dificuldade em romper com essa tradição do pensamento ocidental é enorme, pois ela está em toda parte. Vide o próprio Stirner que, nas palavras de Deleuze (2001, p. 243), era “demasiado dialéctico para pensar em outros termos que não os de propriedade, alienação e reapropriação”.

A tarefa de Stirner em seu livro foi das mais difíceis, pois se empenhou em tentar encontrar conceitos que pudessem apreender fenômenos ainda não nomeados para, como diz Deleuze, dar-lhes visibilidade e dizibilidade. Stirner sabia que a própria linguagem impõe limites ao pensamento para elaborar novas estratégias interpretativas dos fenômenos históricos, uma vez que ela também é constituída como elemento das relações de dominação. Não são raros os momentos em que o autor problematiza os sentidos de determinados conceitos, mostrando seu significado etimológico e suas transformações históricas, podendo o mesmo termo atingir sentidos antagônicos em diferentes épocas.

Seu objetivo com esse livro poderia ser resumido com a seguinte proposição: fazer ver a subjetividade moderna como um efeito dos dispositivos de poder. Ao fazer esse movimento com o pensamento, ao voltar-se contra sua própria constituição, Stirner desconstrói todas as referências morais de sua época, esse é o meio encontrado pelo autor para quebrar com a legitimidade

imobilizadora própria da modernidade, para se apossar do mundo e do pensamento, para acreditar nele como forma de resistência ao poder que nos quer sujeitar.

3. EDUCAÇÃO, SUBJETIVAÇÃO E SINGULARIDADE

“Quem é que, de forma mais ou menos consciente, nunca reparou que toda a nossa educação está orientada no sentido de produzir em nós *sentimentos*, ou seja, de os impor, em vez de nos deixar a iniciativa de os produzir, quaisquer que eles sejam?”

(Max Stirner)

Quando analisamos os escritos de Stirner, especialmente *O único e a sua propriedade*, é perceptível a relação existente entre educação, processos de subjetivação e singularidade. Também em *O falso princípio de nossa educação*, Stirner direciona sua crítica para o uso que se faz da educação na modernidade. Um uso que tem na influência moral e na coação os ingredientes fundamentais, pois, empenhada na tarefa de positivação das relações sociais que lhe são próprias, a educação na modernidade se volta especialmente para a produção de sujeitos úteis, produtivos e legalistas.

Em qualquer tempo, a educação se faz sempre de acordo com os interesses daqueles que estão à frente do processo educativo. Para toda moralidade existe sempre uma educação que melhor lhe convenha. Stirner aponta que “aquele amor que se funda na “essência do homem”, ou que pesa sobre nós como um “mandamento” nos períodos clerical e moral, requer uma educação adequada” (STIRNER, 2009, p. 384). Ora, na Idade Média a educação era restrita para poucos e fundada na promoção da Igreja e da fé em Deus, já na modernidade a educação é organizada no sentido de produzir nas pessoas as ideias e sentimentos que sustentam a moral burguesa/cristã que emergiu após a Reforma e a Revolução Francesa. Em ambos os casos, a moralidade é o princípio educativo que visa regulamentar as relações entre os homens.

Em *O falso princípio de nossa educação*, Stirner localiza o período que separa a Reforma Protestante da Revolução Francesa como um período de sujeição. Essa sujeição estava fundada na relação senhor/súdito que compunha o sistema político do antigo regime e a relação do cristão com Deus.

Com a Revolução, apesar da dramática transformação política, a relação de sujeição não deixou de existir, ela apenas se tornou mais sofisticada, operando de forma descentralizada. Com o fim da figura política do monarca, a sujeição diante da autoridade foi introjetada por meio de diferentes mecanismos que foram aprimorados pela burguesia, dos quais se destaca a escola. A servidão que antes se dava ao Rei, agora corresponde ao espírito, que tem sua materialidade no Estado, no Direito e na Moral.

De acordo com o autor, o espólio da educação pós-revolução burguesa é disputado entre duas escolas do pensamento ocidental, os humanistas (ligados à autoridade do passado) e os realistas (ligados à burguesia ascendente). O espírito libertário da Revolução atinge a pedagogia, que passa a discutir os rumos da educação na modernidade. Como a burguesia igualou todos à condição de cidadãos, a educação também precisava ser universalizada a fim de dar concretude ao que o direito já havia garantido, e essa foi uma das mudanças mais fundamentais que ocorreram em relação à educação do antigo regime. A burguesia percebeu que era necessário criar uma nova educação que rompesse com alguns dogmas da educação clássica, que fosse capaz de propiciar condições que corroborassem para a consolidação do projeto burguês de sociedade.

Essa nova educação vem a público com os realistas, que criticavam a teoria abstrata das escolas humanistas, na qual predominavam os estudos das sagradas escrituras e dos clássicos da antiguidade. Era uma formação que privilegiava um formalismo vazio, um culto a forma e a elegância ao mesmo tempo que reforçava a subordinação à autoridade clerical. O realismo, por sua vez, pautado pela crescente industrialização, propunha uma educação que focasse nos desafios do presente, que fosse capaz de se ocupar dos problemas cotidianos ligados à vida real das pessoas, apartada do dogmatismo da igreja, contando para isso com o suporte da ciência que começava a se legitimar enquanto campo do conhecimento.

Com o tempo, não tardariam em aparecer aqueles que procurariam conciliar os princípios educativos dessas duas correntes de pensamento, vendo na moral cristã e nas inovações trazidas pela ascensão burguesa o aporte capaz de atender às demandas da sociedade contemporânea daquele período.

Essa é a proposta de Heinsius¹⁸, que procurava conservar o que cada uma das duas vertentes teria de melhor. Ele é o autor com quem Stirner vai debater em seu artigo, onde critica o humanismo, o realismo e a solução covarde de conciliação entre as duas.

Para Stirner, tanto os humanistas quanto os realistas fazem da escola um instrumento de naturalização da Lei e da norma, seja ela religiosa, moral, jurídica ou científica. Ambas correntes, cada uma a seu modo, anulam a vontade e a singularidade do indivíduo em proveito de um conhecimento que se apresenta como natural e universal, que deve ser aprendido por todos. Essa educação dogmatiza e sacraliza o saber, tornando-o uma necessidade e verdade absoluta. O que toca a Stirner é, justamente, problematizar o que esse saber faz das pessoas e o que elas, por sua vez, podem fazer com esse saber.

Já em *O único e a sua propriedade*, Stirner adere a uma nova nomenclatura para discutir a temática da educação. O período anterior às revoluções burguesas é tratado como o período clerical e o período pós-revolucionário como a época do liberalismo. É justamente contra os preceitos liberais que Stirner direciona sua crítica, pois naquele momento eles representavam o que se tinha de mais novo no debate educacional.

Os conteúdos trabalhados nas escolas liberais marcam uma ruptura na pedagogia. Em suma, as necessidades impostas pela vida burguesa definem o currículo que deve ser trabalhado em sala de aula. A universalidade do ensino e a independência da escola laica também contribuem para a consolidação de um ambiente laicizado e favorável às liberdades almejadas pela burguesia. Liberdades que encontram na liberdade de ensino um de seus pilares. No entanto, nos alerta Stirner, essa liberdade de ensino defendida pelo liberalismo significa “que cada um poderá ensinar o que ele, Estado, quer” (Ibidem, p. 444). Ao mesmo tempo em que se abre o ensino para a livre concorrência, o Estado delimita o que deve ser ensinado e pensado em sala de aula.

Esse novo contexto educacional fortaleceu o aparecimento de novas pedagogias que buscavam desenvolver a autonomia dos educandos. Essa autonomia propagandeada pelos renovadores da educação está vinculada à

¹⁸ Théodore Heinsius (1770-1849) foi um filósofo reputado, professor e depois diretor do Couvent-Gris em Berlim. A obra citada por Stirner foi publicada em 1842.

ideia do homem prático, capaz de exercer o domínio dos objetos e de si mesmo, necessidades que foram incorporadas ao ensino em decorrência dos processos de transformação social e política da Europa.

E digam lá se não são outra vez os liberais que insistem na necessidade de uma boa educação e da reforma do sistema educativo? Naturalmente, senão como é que seu liberalismo, sua “liberdade adentro dos limites da lei” iria se afirmar sem disciplina? Se é certo que eles não educam propriamente no sentido do temor a Deus, também é verdade que exigem tanto mais energicamente o *temor dos homens*, ou seja, o temor *do* homem, e despertam, pela disciplina, o “entusiasmo pela verdadeira vocação humana”. (STIRNER, 2009, p. 108)

Tanto o domínio dos objetos como o domínio de si são aprimorados metodicamente – entre os séculos XVIII e XIX – por meio da disciplina e das instituições disciplinares, que se multiplicaram pela Europa impulsionadas pela industrialização. É no contexto da disciplina que a educação liberal se desenvolve. É desse período, das escolas prussianas exemplares em sua rigidez de horários e disciplinarização dos corpos, que herdamos o modelo que serve até os dias de hoje como referência pedagógico/espacial de nossas escolas. Os graus, as séries e salas; a separação das crianças por gênero, idade e desempenho; os programas, as disciplinas e os horários delimitados; os exames; a obediência à autoridade do mestre; a disposição em filas; a passividade; a hierarquia de cargos, funções e graus de ensino; as premiações e os castigos; a aprendizagem por repetição, as titulações etc. são elementos que já existiam na educação monástica, mas que – pela primeira vez – foram aplicados a todas as pessoas, fora dos mosteiros, na forma de política pública com o objetivo de produção do cidadão, de seus corpos, da civilidade, em uma palavra: do povo.

Para que ele¹⁹ possa se desenvolver de forma natural, aplica-me a mim a tesoura da “cultura”; dá-me uma instrução e uma educação que lhe servem a ele, mas não a mim, e ensina-me, por exemplo, a respeitar as leis, a não agir contra a propriedade do Estado (isto é, a propriedade privada), a venerar uma autoridade, divina e terrena etc.; em suma, ensina-me a ser *irrepreensível*, exigindo com isso que eu “sacrifique” minha singularidade própria a algo de “sagrado” (e muitas coisas podem ser sagradas, por exemplo, a propriedade, a vida dos

¹⁹ O Estado.

outros, etc.). Nisso consiste o tipo de cultura e formação que o Estado pode me dar: educa-me para eu ser uma “ferramenta útil”, um “membro útil da sociedade”. (Ibidem, p. 287)

Essas tecnologias da disciplina, esses mecanismos de poder exercidos sobre os corpos dos homens, ganham uma nova função no liberalismo. No industrialismo liberal é preciso manipular os corpos, moldá-los, treiná-los, enfim, torná-los hábeis para assim multiplicar suas forças. A disciplina liberal está diretamente ligada à produtividade, à uma nova economia que visa tornar os corpos mais dóceis na mesma medida em que os torna mais úteis. Isso é diferente da relação que se dava na educação monástica que, apesar de se servir também da disciplina, tinha outros objetivos. Nos mosteiros, a educação era voltada ao espírito, às coisas e mistérios do espírito. O objetivo não era tornar o indivíduo mais produtivo, e sim mais submisso ao mesmo tempo em que desenvolvia nele sua espiritualidade. O processo educativo era fundado no princípio de ascese, que purgava e disciplinava a vida interior das paixões mundanas, submetendo os desejos lascivos ao guia da razão e da fé. No limite, podemos dizer que o processo de espiritualização e ascese traz mais “benefícios” ao indivíduo do que à sociedade ou ao Estado, uma vez que apenas o indivíduo pode tirar proveito das virtudes da contemplação, renúncia e mortificação.

As escolas cristãs reforçavam todos os ritos de subordinação que compunham o cristianismo, fazendo da educação mais um dispositivo no processo de evangelização. Ainda que com algumas diferenças com relação aos métodos e mesmo com relação à arquitetura escolar²⁰, católicos e protestantes se valiam da educação para transmitir os valores cristãos e a fé em Deus. E os cristãos logo perceberam que quanto mais tenra a carne, mais suscetível e maleável o seu manejo.

Pois é, as crianças têm de ser educadas a tempo no sentido da devoção, da religiosidade e da honradez; um indivíduo de boa

²⁰ Como Stirner havia indicado em *O único*, a Reforma Protestante procurou eliminar os intermediários na relação com o divino. Os efeitos disso na pedagogia dos países protestantes aparecem: no abandono do latim nas salas de aula; na expansão do acesso à educação e na abolição dos muros que separavam a escola monástica da vida na cidade. As escolas protestantes, em sua maior parte, não apresentam o pátio interno cercado pelos muros de isolamento que caracterizam a arquitetura das escolas dos países católicos.

educação é aquele a quem os “bons princípios” foram *ensinados e inculcados*, metidos na cabeça à força pela sova e pela doutrina. (Ibidem, p. 107)

No entanto, Stirner observa que “as crianças não têm interesses sagrados e não sabem nada de “boas causas”, mas sabem muito bem o que querem, e recorrem a todas as suas forças para chegar aí” (2009, p. 451). Aqui fica mais fácil compreender o elogio de Stirner à indisciplina das crianças, pois serve como mecanismo eficaz de resistência ao processo de doutrinação e subjetivação que a educação lhes faz objeto.

A teimosia e a indisciplina da criança têm tantos direitos quanto seu desejo de saber. Estimulam deliberadamente este último; que também suscitem essa força natural da Vontade: a oposição. Se a criança não aprende a tomar consciência de si, é claro que ela não aprende o mais importante. Que não seja sufocado nem seu orgulho, nem sua franqueza natural. Minha própria liberdade permanece sempre ao abrigo de sua arrogância.

(...) Muito fraco é aquele que precisa recorrer à autoridade e bem culpado aquele que crê corrigir o insolente fazendo-se temer! Exigir o temor e o respeito são princípios para a época ultrapassada do estilo rococó. (STIRNER, 2001, p. 81-82)

Já o ensino técnico-científico dos realistas tampouco servia para quebrar com as amarras da servidão. Ao contrário, a servidão se torna mais complexa na medida em que se torna mais sutil. Internalizada por meio da positividade, a dependência do indivíduo agora se dá ao mundo do trabalho, da produção, da moral burguesa, das leis, enfim, da imagem do bom cidadão, que outrora atendia pela insígnia de bom cristão.

Em pedagogia, como em outros campos, a liberdade não pode expressar-se, nossa faculdade de oposição não pode exprimir-se; exigem apenas a submissão. O único objetivo é adestrar à forma e à matéria: do estábulo dos humanistas não saem senão letrados, do estábulo dos realistas, só cidadãos utilizáveis e, em ambos os casos, nada além de indivíduos submissos. Sufocam pela força nossa saudável tendência à indisciplina e impedem ao mesmo tempo o saber de desenvolver-se em Vontade livre. A vida escolar só engendra filisteus. Adquirimos o hábito, em nossa infância, de resignarmos-nos a tudo o que nos era imposto: do mesmo modo, mais tarde, resignamos-nos e adaptamos-nos à vida positiva, adaptamos-nos à nossa época, tornamos-nos seus servidores, o que se conveio chamar de bons cidadãos. (Ibidem, p. 77)

O liberalismo reorganizou a pedagogia e a educação, mas se valendo ainda do velho poder pastoral da igreja. Já não se trata mais de educar o espírito por meio das sagradas escrituras e do estudo dos clássicos, essa “cultura inútil” que apenas serve para refinar o gosto e a estética. É preciso que a escola se ocupe de conteúdos práticos, que possam ser utilizados no dia a dia das pessoas, no trabalho e na vida social. É preciso extrair de cada um o máximo que ele pode oferecer para a sociedade, capacitá-lo. Em contrapartida, como recompensa por seus trabalhos, ele poderá usufruir da segurança que o Estado lhe oferece, dos bens e da cultura, enfim, de uma vida “justa” junto à sociedade.

Os liberais são *zelosos*, não da fé, de Deus, etc., mas certamente da *razão*, sua mestra e senhora. Não suportam a má educação, logo, não aceitam o desenvolvimento próprio e a autodeterminação do indivíduo: querem *tutelar*, nisso fazendo concorrência ao mais absoluto dos governantes. (STIRNER, 2009, p. 138)

Para Stirner, essa “influência moral” que a educação exerce sobre as crianças não é outra coisa senão a mais covarde humilhação, “que quebra e faz vergar a coragem (*Mult*), reduzindo-a à humildade (*Demut*)” (2009, p. 107). Ao fazer a crítica da racionalidade que predomina nas escolas de seu tempo, Stirner dá um exemplo bastante didático em que diferencia o *assédio moral* da responsabilidade do adulto com relação à criança.

Se grito para alguém que está perto de um penhasco que vai ser dinamitado, pedindo-lhe que se afaste, não estou exercendo com isso nenhuma influência moral; quando digo a uma criança: “vais passar fome se não comeres o que vem à mesa”, também não corresponde a nenhuma influência moral. Mas se eu lhe disser que tem de rezar, de honrar pai e mãe, de respeitar o crucifixo, de dizer sempre a verdade porque *isso* faz parte da natureza do homem e é sua vocação, ou mesmo que essa é a vontade de Deus, nesse caso se trata de influência moral: espera-se que um indivíduo concreto se vergue ante a *vocação* do homem, que seja obediente e humilde, que renuncie à sua vontade em favor de uma outra que lhe é estranha e quer valer como mandamento e lei. Ele deve, então, *se humilhar* perante algo de *superior*: auto-humilhação. “Aquele que se humilhar será exaltado”²¹. (Ibidem, p. 107)

²¹ Mateus 23, 12. (Nota do tradutor)

O moralismo que domina a educação se vale do “direito” da pedagogia sobre as crianças, que são tidas como seu objeto, sua matéria-prima. Nesse caso, pouco importa se a escola é laica ou religiosa, a influência moral é o método pedagógico que goza de legitimidade, pois através dela se transmitem os valores sociais para os pequenos. As escolas cristãs o faziam para perpetuar a fé em cristo; as escolas laicas para difundir a fé na nação.

Mas todos os Estados são religiosos, nomeadamente “cristãos”, e vêem como sua missão obrigar os indisciplinados, os “egoístas”, a acomodarem-se sob o jugo da antinatureza, ou seja, cristianizá-los. Todas as instituições do Estado cristão têm como finalidade a *cristianização do povo*. Assim, o tribunal tem a função de obrigar as pessoas a obedecerem à justiça, a escola a de as obrigar à formação do espírito, em suma, a finalidade de proteger os que agem cristamente contra os que agem de forma não cristã, de levar ao *poder* e tornar *poderosas* as formas de ação cristãs. (STIRNER, 2009, p. 289).

A moralidade, implantada e difundida amplamente nas escolas públicas e particulares, funciona seguindo a mesma lógica utilizada pela igreja para pregar o evangelho: um doutrinamento normativo que estabelece o que é certo e o que é errado, aquilo que é normal e anormal, o que se espera ou não do indivíduo etc. Stirner opõe-se a forma como os valores sociais são transmitidos, impregnando forçosamente desde muito cedo a cabeça e o corpo das crianças com coisas que são obrigadas a assimilar porque isso convém aos interesses do Estado.

Estar subjugado ao professor, não é talvez aquilo que mais requer a negação de nós mesmos, e por acaso não nos autoriza a justa aspiração de sermos nós mesmos um dia professores? De fato ser professor é algo que trazemos em nosso sangue, trazemos dentro de nós o professor, ou em outras palavras, a polícia e o guardião. (STIRNER citado por NORTE e SILVA, 2005, p.12)²²

A questão da educação e da subjetivação em *O único*, entre aquilo que nos é imposto e entre aquilo que nós mesmos criamos, ganha uma problemática mais ampla, pois ela ocorre em todos os espaços responsáveis pela formação da subjetividade do indivíduo: as escolas, as igrejas, as artes, o direito, a política etc. Essa educação que se dá em várias frentes é fundada em

²² STIRNER, Max. Arte e Ciência, 1842.

uma moralidade institucionalizada e obtém êxito na medida em que o contexto social se transforma em um imperativo. Dessa maneira, é por meio da repressão da negatividade do indivíduo, aquilo que Stirner chama de liberdade de vontade, que a educação consegue exercer uma influência moral sobre o comportamento de cada um.

No liberalismo, o sucesso da formação cultural do indivíduo ocorre por meio de um crescente controle que é internalizado mediante a intervenção normativa institucional, que visa constituir uma subjetividade sólida que se contrapõe à vontade “irracional” do indivíduo. O controle internalizado, ou autocontrole, funciona a partir da negação da força criadora que define o indivíduo na acepção stirneriana, o poder de “dissolução e destruição do objeto”.

Pensando nas três formas do liberalismo apresentadas por Stirner em *O Único*, é possível afirmar que todas recorrem aos mesmos meios para chegar a diferentes fins em seus modelos pedagógicos.

O liberalismo político quer produzir o cidadão e sua proposta político-pedagógica servirá a esse objetivo. Estudar-se-á os direitos e deveres, e aprender-se-á a ser honesto e agir corretamente, a cantar o hino e louvar a bandeira nacional, a estudar a história que glorifica e legitima sua pátria, a aprender os rudimentos necessários para a incorporação ao mercado de trabalho etc. da mesma forma em que se desenvolve a crítica a tudo aquilo que se opõe ao ideário contratualista do liberalismo político.

O liberalismo social quer produzir o homem novo, socialista, algo diferente do bom cidadão que defende inocentemente o *status quo* burguês do liberalismo político. O novo homem socialista une a aptidão exata entre o trabalho intelectual e manual, tornando-se por isso, completo. Nele é desenvolvida plenamente a “vocação” do homem para o trabalho, com vistas a acabar com as mazelas do trabalho alienado. Para isso, é necessário impingir na prática educativa os “valores” socialistas por meio do exemplo, da cooperação, da solidariedade, além das oficinas que iniciarão os futuros novos homens ao universo do trabalho. Também é necessário romper com a herança egoísta e competitiva da educação burguesa, a fim de que nasça uma educação popular, voltada aos interesses coletivos da sociedade comunista.

Do mesmo modo, o liberalismo humano utilizar-se-á da educação e da pedagogia para desenvolver nos pequenos seus valores e crenças, em suma, sua moralidade. É preciso novamente desenvolver a “vocação” do homem, agora para que ele desenvolva sua humanidade, para que se humanize. Caberá à escola despertar nos indivíduos os sentimentos humanitários, a socializá-los com humildade, convicção moral e predisposição ao cumprimento do dever, respeito e entusiasmo por causas nobres etc.

Existe algo que une as pedagogias dos três liberalismos: a relação que elas estabelecem com o indivíduo. Essas três pedagogias tomam o indivíduo como seu objeto, servindo-se dele como base material para sua espiritualidade. Ao suscitarem os sentimentos de sua moralidade como um imperativo, essas filosofias negam ao indivíduo sua singularidade, sua capacidade criativa de gerir sua própria experiência, transformando-o em uma engrenagem de seu projeto social, ou seja, nos três liberalismos tudo é feito para tornar o corpo do indivíduo utilizável para a sociedade, e isso ocorre mediante a assimilação da consciência moral defendida por cada uma dessas filosofias.

Existe ainda um entendimento implícito aos liberalismos de que não se pode deixar a racionalidade do governado vir a ser um produto do acaso, resultado espontâneo de relações que escapam ao exercício do poder. Pelo contrário, se faz necessário suscitar e estimular a racionalidade do governado pela e para a obediência.

Ao recorrerem a esse “método”, os liberalismos conseguem fazer, por meio da educação, com que o indivíduo moderno – devido às características próprias das relações de formação de sua subjetividade – tome parte ativa no processo de sua própria submissão. A complexidade dessa relação de dominação se dá pelo fato de a modernidade conseguir fazer com que conceitos que, num primeiro momento, nos parecem tão especiais, escondam atrás de si o desejo velado de controle social absoluto. Esses conceitos, ao ganharem reconhecimento universal (tais como a verdade, a honestidade, a justiça, a cidadania, a solidariedade, o altruísmo, o respeito, entre tantos outros) operam um controle social desmedido que resulta em relações de

dominação do indivíduo sobre ele mesmo e sobre os outros, aquilo que seria depois retomado por Michel Foucault com o conceito de governamentalidade²³.

Ao tomarmos essa crítica de Stirner, é importante ressaltar que o autor não nega o fato de o processo de individuação se dar em sociedade. O que está em jogo para Stirner é a diferença qualitativa entre os conceitos, ideias e sentimentos que acontecem em nós em decorrência de nossa relação com o meio e aquelas que nos são metodicamente impostas como verdades absolutas. É uma questão de relação. Por exemplo, um determinado tipo de saber, quando ele aparece como uma verdade irrefutável e torna-se uma obrigação passível de punição, como ocorre na maioria das escolas, ele estabelece um tipo de relação com o indivíduo. Por outro lado, se em determinado momento de sua vida o indivíduo se interessa por esse mesmo saber, procura nele algo que lhe sirva ou que lhe seja útil, a relação que o indivíduo estabelece com o conceito é outra.

Tal como vós, por vossa atividade, construís coisas sem fim, dais mesmo nova forma a esta Terra e construís obras humanas por toda parte, também podeis descobrir inúmeras verdades com o vosso pensamento, e vamos alegrar-nos muito com isso. Mas, do mesmo modo que eu não me prestarei a servir de forma mecânica às vossas novas máquinas, ajudando apenas a pô-las a funcionar para meu proveito, assim também quero servir-me apenas das vossas verdades, sem me deixar usar para as suas exigências. (STIRNER, 2009, p. 457)

Em suma, aquilo que nos é imposto recai sobre nós como um mandamento, como uma herança sagrada que nos é difícil ultrapassar por que nos incute medo. Essas são máximas que restringem tudo aquilo que nos é permitido. Para Stirner, ao contrário, a experiência do eu, que ocorre necessariamente em sociedade, não necessita se submeter a esse tipo de regulamentação coletiva.

Não há nada a objetar, aliás, a que os homens se agrupem; mas então teremos de combater ainda mais todo o renascimento da velha *providência* e da educação, em suma, do princípio de *querer fazer* de nós alguma coisa, não importa se cristãos, súditos ou homens livres. (Ibidem, p. 312).

²³ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2011.

Ora, a educação oficial, justamente por ser oficial, não procura e nem pretende dar ocasião ao aparecimento de subjetividades não institucionalizadas. Pelo contrário, ela é feita com toda riqueza de detalhes e tecnologias para produzir em nós subjetividades institucionalizadas, esse é o grande legado da educação burguesa.

Aqueles que criticavam a burguesia e se opunham ao liberalismo político também estavam interessados em formar homens de caráter forte, de convicções e propósitos claros. Evidentemente que essas convicções e propósitos sempre coincidem com os interesses sociais do socialismo e do humanismo, funcionando como um conjunto normativo que orienta e organiza os indivíduos para o melhor funcionamento do respectivo projeto social. Estabelece-se assim a normalidade e, por consequência, a anormalidade, lugar do egoísmo e da singularidade defendidos por Stirner.

De modo geral, a crítica stirneriana procura, num primeiro momento, desconstruir toda a base de sustentação da educação na modernidade. Para isso, ele ataca o imperativo moral que atravessa o pensamento moderno pós Reforma e Revolução Francesa, que estrutura-se a partir de uma racionalização e instrumentalização do mundo e do lema universal iluminista “liberdade, igualdade e fraternidade”. Ao mesmo tempo em que corrói por dentro os “bons” princípios da modernidade que orientam a educação contemporânea, o autor faz a defesa de uma educação que seja análoga aos preceitos de sua filosofia. Com isso, Stirner polariza dois tipos de educação que se opõem uma à outra pelo tipo de relação que estabelecem com o indivíduo. A educação moderna, que se define pelo procedimento cristão de formar os indivíduos de acordo com os padrões preconcebidos por sua moralidade, produzindo aquilo que chamamos de *subjetivação*, e a educação egoísta ou personalista, que se propõe a estabelecer relações em que as pessoas se formem segundo suas próprias vontades e potencialidades, na medida em que estas vão surgindo ao longo de processos que se dão em todos os âmbitos da vida, dando luz àquilo que Stirner chama de *singularização*.

Uma liberdade de ensino “de base racional”, que “apenas reconhece a consciência da razão”, não nos permitirá alcançar o objetivo; precisamos antes de uma liberdade de ensino *egoísta*, de uma liberdade de ensino para toda a singularidade-do-próprio, no âmbito da qual *eu* me torne *perceptível* e me possa manifestar sem entraves. O eu me fazer “*perceptível*” é que é “racional”, por mais irracional que eu seja; ao tornar-me perceptível para os outros e para mim mesmo, tanto os outros como eu próprio desfrutamos de mim e eu sou objeto de consumo simultâneo. (STIRNER, 2009, p. 445).

Nesse fragmento, Stirner sintetiza o objetivo de uma educação radicalmente libertária: um ensino cujo foco não é a pregação de uma determinada moralidade, mas a possibilidade de aparecimento de múltiplas éticas de si, de modo a facilitar a experiência de cada um com o saber, sem nada lhe pedir em troca. Já não se trata mais de exercer controle sobre os corpos, discipliná-los e treiná-los com o objetivo de dominá-los mais e melhor, pois a relação que Stirner propõe como mediadora da educação é de outra natureza. Não existe mais um ideal de homem (e de sociedade) a ser perseguido; sua pedagogia, pelo contrário, tem em seu horizonte um nada a ser preenchido de forma única por cada um de nós. O nada tem o sentido de indicar que não existe causa para a pedagogia de Stirner que não sejam as causas próprias contingentes a cada indivíduo. Não existem caminho nem direção comum a ser seguida que dependa de uma consciência moral superior desvendada ou produzida por uma vanguarda, ou mesmo por uma que pertença à essência humana que em algum momento histórico foi alienada do indivíduo. Para Stirner, é importante que se entenda esse nada não apenas como vacuidade, mas como um nada criativo, pois se abrem inúmeras possibilidades.

O único é, antes de tudo, um criador. Suas criações utilizam como prerrogativa apenas suas próprias percepções, o único se apropria das ideias e das coisas, incorporando-as ao eu num ato de unicidade com sua própria vontade. Daí o filósofo iniciar e terminar o livro com a afirmação “minha causa é a causa de nada”. Seria o mesmo que dizer, em outras palavras, a minha causa é nada além de mim mesmo, e como a minha vontade não necessariamente coincide com a vontade dos outros, compete a cada um empreender sua própria causa.

Eu digo: liberta-te o quanto puderes e terás feito o que tinhas a fazer. Pois nem a todos é dado quebrar todas as barreiras, ou, mais claramente: nem tudo o que para uns é uma barreira o é também para outros. Consequentemente, não te preocupes com as barreiras dos outros; já tens o que fazer deitando abaixo as tuas. Quem é que alguma vez conseguiu colocar abaixo, *para todos os homens*, uma barreira que fosse? Não anda por aí hoje, como em todos os tempos, um sem número de pessoas arrastando consigo as “barreiras da humanidade”? Aquele que põe abaixo uma das *suas* barreiras poderá estar mostrando aos outros um caminho e um meio: mas a superação das barreiras *deles* será coisa deles próprios. E, de fato, ninguém faz mais do que isso. Exigir às pessoas que se tornem totalmente “homens” significa pedir-lhes que deitem abaixo todas as barreiras humanas. E isso é impossível, porque o homem não conhece barreiras. Eu tenho certamente algumas, mas também só tenho de me preocupar com *as minhas*, e só elas podem ser superadas por mim. Não posso tornar-me um eu humano, porque sou Eu, e não apenas “homem”. (Ibidem, p. 184)

Aqui fica evidente a ética que sustenta a filosofia de Stirner. Após percorrer o caminho de produção da subjetividade contemporânea, da antiguidade até a modernidade, para mostrar como que a dominação sobre os indivíduos foi sendo produzida e tornando-se mais complexa com a ascensão do cristianismo e da burguesia, Stirner adota uma postura que procura romper radicalmente com essa tradição. A linha de fuga traçada pelo autor compreende uma ética que adota o egoísmo como estratégia para não se pôr a falar pelos outros, mas apenas por si próprio. Stirner não quer produzir um discurso ou tratado de filosofia que sirva como estrutura normativa do pensamento e da vida das pessoas, mas quer justamente o contrário, implodir as amarras que adestram o próprio corpo. Sua pedagogia também não pretende produzir alguma coisa determinada, mas fazer com que cada um possa, de acordo com sua própria percepção e vontade, gerar sem impedimentos sua singularidade. Do mesmo modo que cabe a cada um se defender daquilo que lhe é estranho.

Portanto, o único não precisa procurar outra causa para seguir que não seja a sua própria causa. Do contrário, o indivíduo aceitaria ser dominado, guiado segundo uma ética e uma moral que lhe são externas e que, como Stirner demonstra ao longo do livro, também são egoístas. Essas causas que não pertencem ao eu, mas ao universal, já não servem ao indivíduo como instrumento para seu gozo pessoal, pois se utilizam dele como instrumento para a efetivação de seus próprios interesses. O desafio para a filosofia de

Stirner está em não transformar seu próprio pensamento em espírito capaz de capturar os indivíduos. O mesmo desafio atinge sua pedagogia, que não deve ser pensada como uma técnica de produção de subjetividades. Por isso, Stirner deixa a cargo de cada um a responsabilidade por criar e inventar a si próprio ao mesmo tempo em que não impõe essa necessidade aos outros, mas apenas a si mesmo. Aqueles que quiserem se servir do seu exemplo são livres para fazê-lo, mas sem lhe pedir permissão ou lhe prestar reverência.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Que mal se pretende suprimir, afinal? O vício, esse gozo do pecado! As raízes do vício deverão ser extirpadas por meio de úteis reformas. Pretende-se arrancar-lhe as almas que seduziu, levando-as ao empenho total da sua consciência na moralidade. E quem se aprestará para realizar esta obra excelsa, arrebatando ao pecado as suas vítimas e servidores? Ninguém, a não ser os que amam a virtude e vêem na existência virtuosa a autêntica vocação do homem!”

(Max Stirner)

A discussão levada a cabo por Stirner em seus escritos nos mostra um sistema de ensino pensado como uma máquina que compõe uma rede de produção de subjetividades. Nessa rede – da qual participam, além das escolas, todas as outras instituições estatais, a polícia, a imprensa, a religião, o direito, o partido político etc. – cada aparato atua no sentido de formar e construir, isto é, de fabricar os indivíduos para que eles desempenhem no corpo social o papel que deles se espera, como trabalhadores, como chefes, como cidadãos, como homens livres, como cristãos, ou qualquer outra nova conformação social que se criar. Os indivíduos são *subjetivados*, ganham uma natureza e uma vocação, por meio do processo educativo, para desempenhar um conjunto de funções que deles se espera.

Stirner denuncia que a educação no liberalismo atinge uma escala industrial, uma produção em massa de sujeitos para atender às necessidades do corpo social. Neste contexto, observa o autor, não se permite espaço para criação e para a invenção de si mesmo de modo alheio aos interesses (ideais) da sociedade, mas também, é importante destacar que a sociedade concede liberdades, desde que coincidam com os limites da legalidade.

A forma como as coisas acontecem com a *máquina do Estado* é semelhante; é ela que faz mover as engrenagens de cada um dos espíritos em particular, mas nenhum deles pode seguir seu próprio impulso. O Estado procura travar toda a atividade livre através de sua

censura, sua vigilância, sua polícia, e toma isso como seu dever, que é na verdade um dever que lhe é ditado por seu instinto de conservação. O Estado quer fazer alguma coisa dos homens, e é por isso que nele só vivem homens *fabricados*; todo aquele que quiser ser ele próprio é seu inimigo, e não vale nada. Este “não vale nada” significa que o Estado não encontra utilidade para ele, não lhe confia nenhuma posição, nenhum posto, nenhum negócio, etc. (STIRNER, 2009, p.292)

Cumprindo ainda ressaltar que o autor não trata a questão da produção de subjetividades como uma dimensão ideológica da educação, uma vez que ele não compreende uma consciência humana que pudesse ser retomada. Se existe alienação na análise de Stirner, ela não se dá com relação à consciência obliterada do indivíduo, mas ao processo de subjetivação que atinge o próprio corpo, que é homogeneizado e conformado.

Decorre da análise do autor que o que garante a força e a continuidade do capitalismo em sua faceta liberal é o fato de ele aliar a produção material à produção espiritual, ou seja, a conformidade se dá pela produção da vida cotidiana em todos os seus níveis. Do mesmo modo que se fabricam as mercadorias se fabricam também as subjetividades. Fato que, a partir do século XIX, como testemunha Stirner, ocorre em escala industrial.

Tudo que é fabricado em escala industrial é feito segundo um projeto, um modelo, estabelecendo-se, inclusive, um padrão de qualidade que deve servir de referência para avaliação dessa produção. A mesma lógica se aplica à educação, cuja matéria-prima é composta por corpos de indivíduos (alunos). Os projetos pedagógicos são feitos tendo por base um determinado entendimento das qualidades da matéria prima que vai ser trabalhada. Caberá à ciências, como a medicina, a psicologia, a sociologia, a antropologia, entre outras, se unirem à pedagogia com o intuito de oferecer novos saberes e tecnologias para a produção dos sujeitos. Ao longo de seu processo de fabricação, o indivíduo é infestado por ideais abstratos, aparições que não são criações suas, mas que a ele são impostas, confrontando-o com padrões racionais e morais impossíveis de serem realizados plenamente.

A crítica aos processos de subjetivação definidores da modernidade passa pelo entendimento moderno do conceito de liberdade. Stirner rejeita a aceção kantiana de uma liberdade limitada por absolutos racionais e

categorias morais universais. Por ser exercida racionalmente, a liberdade do indivíduo está sempre vinculada às leis morais universais, ao imperativo categórico. Entendida nesses termos, a liberdade para Kant se resume a liberdade do indivíduo de obedecer à lei, que é racionalmente fundamentada. Se o indivíduo não cumpre a lei, ele não é livre, pois não está agindo racionalmente.

É verdade que uma sociedade a que eu adiro me limita em algumas liberdades, mas também me concede outras; e também não é muito significativo o fato de eu próprio me deixar limitar nesta ou naquela liberdade (por exemplo, mediante todos os contratos). Contra isso, insisto ciosamente em minha singularidade própria. Toda comunidade, dependendo do peso de seu poder, tem a tendência, mais ou menos forte, de se tornar uma *autoridade* para os seus membros e de lhes impor *limitações*: exige, e tem de exigir, “um espírito submisso e estreito”, exige que seus membros lhe estejam submetidos, que sejam “súditos”, e só se mantém se existir essa *sujeição*. E não precisamos excluir dela uma certa tolerância; pelo contrário, a sociedade receberá bem melhorias, correções e críticas, desde que elas signifiquem uma mais-valia para ela. Todavia a crítica tem de ser “bem intencionada”, não pode ser “agressiva e desrespeitosa”; em outras palavras, a substância da sociedade tem de ficar incólume e continuar a ser sagrada. A sociedade exige que seus membros não a *ultrapassem* e se rebelem, que permaneçam “dentro dos limites da legalidade”, ou seja, que só se permitam aquilo que lhes é permitido pela sociedade e por suas leis. (Ibidem, p. 396)

Para o autor, para se falar em liberdade é preciso assumi-la para além do projeto kantiano, voltando-se para estratégias concretas e contingentes de si. É o que aparece quando Stirner contrapõe a sociabilidade que ocorre no Estado burguês a uma que pressupõe uma associação de únicos.

No que se refere à *liberdade*, não há diferença essencial entre Estado e associação. Esta não pode nascer nem subsistir sem que a liberdade seja limitada das mais diversas formas, e o Estado também não é compatível com a liberdade irrestrita. A limitação da liberdade é inevitável porque não nos podemos *libertar-nos* de tudo; não podemos voar como um pássaro só porque queremos voar assim, uma vez que não podemos libertar-nos de nosso peso; não podemos viver debaixo de água o tempo que quisermos, como um peixe, porque precisamos respirar e não podemos libertar-nos dessa necessidade essencial, etc. A religião e, de forma mais decidida, o cristianismo torturaram os homens com a exigência de realizar o antinatural e absurdo; agora podemos ver, como verdadeira consequência dessa tensão extrema e desmedida, a vontade de transformar em ideal a *própria liberdade*, a *liberdade absoluta*, e assim trazer à luz o contra-senso aberrante de uma impossibilidade. A associação, porém, não só oferecerá liberdade em maior grau como também será vista como “uma nova liberdade”, porque por

meio dela é possível escapar à opressão própria da vida do Estado e em sociedade; apesar disso, ela ainda terá muita falta de liberdade e de livre-arbítrio, porque sua finalidade não é a liberdade, que ela sacrifica à *singularidade própria*, e só a ela. Com referência a esta, a diferença entre Estado e associação é bastante significativa. Aquele é um inimigo e destruidor da *singularidade própria*, esta é filha e mártir dela, aquele é um espírito que quer ser adorado em espírito e em verdade, esta é obra minha, *produto meu*; o Estado é o senhor do meu espírito, que exige fé e me prescreve os artigos dessa fé, os artigos da legalidade; exerce influência moral, domina meu espírito, escorraça meu eu para assumir o seu lugar como “o meu verdadeiro eu”, em suma, o Estado é *sagrado*, e em sua relação comigo, o indivíduo, ele é o verdadeiro homem, o espírito, o fantasma; a associação, porém, é criação minha, criatura minha, não sagrada nem força espiritual acima do meu espírito, muito menos como qualquer associação de qualquer tipo. Do mesmo modo que não quero ser escravo das minhas máximas, mas as exponho *sem nenhuma garantia* às minhas críticas permanentes e não admito nenhum penhor sobre a sua manutenção, assim também (ainda menos) não me comprometo, e ao meu futuro, com a associação, não lhe prometo a minha alma, como se diz do diabo e acontece de fato com o Estado e com toda autoridade espiritual, mas sou e continuarei sendo, para mim, *mais* do que Estado, Igreja, Deus etc., e portanto infinitamente mais do que uma associação. (Ibidem, p. 397)

Nesse sentido, sua obra pode ser entendida como inventora de liberdades, de modo que o tratamento que Stirner dá ao conceito torna-se crucial para o entendimento da liberdade na contemporaneidade. Para Saul Newman (2005, p. 102), a “teoria da propriedade de si como uma forma não essencialista de liberdade tem muitas similaridades com o próprio projeto de liberdade de Foucault, que envolve um *ethos* crítico e uma esteticização de si”. De acordo com Newman, Stirner (assim como Foucault) enxerga a

clássica idéia kantiana de liberdade como extremamente problemática, por envolver pressupostos essencialistas e universais que são frequentemente opressivos. O conceito de liberdade deve ser repensado. Este não pode ser visto exclusivamente em termos negativos, como a liberdade de coação, mas deve envolver mais noções positivas de autonomia individual, particularmente a liberdade do indivíduo para construir novas formas de subjetividade. Stirner, (...), dispensa a noção clássica de liberdade como uma totalidade e desenvolve a teoria da (*Eigenheit*)²⁴ para descrever esta autonomia radical do indivíduo. (NEWMAN, 2005, p. 101)

²⁴ O termo alemão *Eigenheit* foi traduzido para a língua inglesa como *Ownness*, porém tal termo é inexistente no vocabulário inglês. Nesta tradução *Eigenheit* será referido como “Propriedade de Si”, forma que consideramos mais adequada, lembrando que o conhecido livro de Max Stirner chama-se *Einzige und Sein Eigentum (O único e a sua propriedade)*. (Nota do tradutor).

As categorias morais universais são centrais para o pensamento iluminista liberal por serem imprescindíveis ao exercício contemporâneo do governo. Segundo Stirner, essas categorias sancionam diversas formas de dominação e exclusão, precisamente por negarem a singularidade do indivíduo. Nesse mesmo sentido, Nildo Avelino (2008, p. 355) faz o seguinte questionamento:

Qual forma inconfessa de poder nos capturou em determinado momento da nossa própria história? Como se articulou, surda e silenciosamente, a atual configuração do poder?
 Por essa razão, é preciso evitar ver a força como fenômeno físico, ela é também moral. As práticas de governo não estão ligadas apenas ao governo dos outros, mas ao governo de si mesmo e procura formar, mobilizar, modelar desejos, aspirações, necessidades, interesses. O governo é uma atividade que conecta política, administração, corpo, vida, subjetividade, individualidade. Por isso a governamentalidade é compreendida como o ponto em que se cruzam tecnologias de dominação exercidas sobre os outros e técnicas de si exercidas sobre si mesmo.

Não é por outro motivo que Stirner observa no socialismo apenas um desdobramento do liberalismo. Ao “modelar desejos, aspirações, necessidades, interesses”, em suma, ao impor sua moralidade, o socialismo assombra o indivíduo como um novo espectro, fato que foi precisamente assinalado por Marx²⁵. Para Stirner, é preciso um rompimento epistemológico com as bases cristãs/iluministas, ultrapassar o humanismo e o idealismo. Torna-se urgente abandonar a obsessão pela “consciência humana”, por desvendar as profundezas do homem. Esse rompimento enunciado pelo autor aparece de forma explícita no título de seu livro e faz-se crucial.

Para Stirner é esta noção de uma essência humana universal que estipula as bases para a absolutização da moral e das idéias racionais. Estas máximas tornaram-se sagradas e imutáveis porque estão agora fundadas na noção de humanidade, na essência humana, e transgredi-las seria uma transgressão na essência. (NEWMAN, 2005, p. 108)

A recusa em fazer cumprir sua identidade essencial depende fundamentalmente do indivíduo. Para Stirner, esse processo se dá a partir do

²⁵ Alusão à passagem do manifesto comunista em que Marx e Engels afirmam que “um espectro ronda a Europa – o espectro do comunismo” (MARX; ENGELS 2003, p. 65).

descontentamento do indivíduo com ele mesmo. O indivíduo se insurge contra sua própria identidade, não para tornar-se humano, mas para ir além do homem, para vir a ser aquilo que não é, ou seja, algo único. Essa força capaz de quebrar com os padrões correntes de sujeição e objetivação reside, aos olhos do autor, num impulso egoísta. É preciso uma boa dose de egoísmo para anular o imperativo categórico e constituir-se de modo radicalmente anárquico, sem culpa, de forma a dispersar a reflexão direcionada para dentro. Ao operar essa reversão, os reflexos normativos são voltados para fora e provocam verdadeiros curtos-circuitos nos sistemas de poder, que são desqualificados e destruídos.

Ao assumir essa postura, o autor consegue romper com a tradição de sua época de exercer a vontade de governo, que no liberalismo ocorre por meio da avidez do indivíduo em efetuar sua própria submissão e a dos outros.

Amigos, a nossa época não está doente, acontece que já viveu tudo; não a torturem também tentando curá-la, apressem a sua última hora abreviando-a, e como não é possível curá-la, deixem-na morrer.
(...) Todos eles procuram abalar os homens através de recompensas e de punições até que faça da virtude a sua soberana! Elaboram-se propostas sem conta para melhorar o Estado, tal como antes da Reforma se fazia para melhorar a Igreja: procura-se melhorar onde já não há nada para melhorar. (STIRNER, 2003, p. 29)

Stirner não cessa de nos alertar no sentido de evitar a obsessão moderna de exercer a vontade de governo. Obsessão que sempre esteve em cena nas experiências revolucionárias que deram origem ao Estado moderno e que reaparece a todo o momento com o intuito de aperfeiçoar as práticas de governamento. A oposição que Stirner faz à vontade de governo afirma-se no entendimento de que qualquer libertação possível será sempre contingente, jamais universal. Trata-se, por um lado, de limitar o poder exercido sobre o indivíduo pelos outros, ao mesmo tempo em que o indivíduo aumenta o poder que exerce sobre si mesmo. Ao tomar propriedade de si, o indivíduo impõe sua autonomia para inventar-se de formas novas e indefinidas, escapando dos limites impostos pela moralidade cristã contemporânea.

Se transpusermos esse princípio para pensar a educação, significa dizer que uma educação para a singularidade é aquela que ocorre a margem das

práticas de governo, ou seja, para o único se torna inviável pensar nos termos correntes que pressupõem uma rede universal de ensino igual para todos, operada de cima para baixo, tendo como justificativas os limites e as demandas do corpo social. Dessa maneira, uma educação para a diferença é um processo em aberto, para o qual não existem regras ou programas, configurando-se enquanto uma prática imprevisível e não colonizadora. Ela pode ocorrer numa associação de únicos, num encontro espontâneo e contingente de indivíduos com interesses em comum ou num universo institucionalizado e totalizante como a escola, é aquela que encontra as brechas ou as inventa, fazendo da resistência e da indisciplina sua criação.

5. REFERÊNCIAS

ARMAND, Émile. Prefácio de O Único. In: ARMAND, Émile; BARRUÉ, Jean; GÜNTHER, Freitag. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. Seleção e tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2003. p. 75-91. (Coleção Escritos Anarquistas, 24)

AVELINO, Gilvanildo O. **Anarquismos e Governamentalidade**. Tese de Doutorado; PUC, São Paulo, 2008.

_____. Foucault e a anarqueologia dos saberes. In: FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)**. 2ª edição. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. Achiamé, 2011.

BARRUÉ, Jean. Lendo O Único. In: ARMAND, Émile; BARRUÉ, Jean; GÜNTHER, Freitag. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. Seleção e tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2003. p. 37-74. (Coleção Escritos Anarquistas, 24)

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CODELLO, Francesco. **“A BOA EDUCAÇÃO”: Experiências libertárias e teorias anarquistas na Europa, de Godwin a Neill**. São Paulo: Imaginário, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Porto (Portugal): Rés-Editora, 2001.

DÍAZ, Carlos. **Max Stirner: uma filosofia radical do eu**. São Paulo: Imaginário, 2002.

ELIAS, Nbert. **Os Alemães**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)**. 2ª edição. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. Achiamé, 2011.

_____. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2011.

_____. **Vigiar e Punir**. 32ª, ed, Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1997.

FREITAG, Günther. Algumas observações acerca da vida e da obra de Max Stirner. In: ARMAND, Émile; BARRUÉ, Jean; GÜNTHER, Freitag. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. Seleção e tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2003. p. 11-36. (Coleção Escritos Anarquistas, 24)

GALLO, Sílvio. **Anarquismo e educação: os desafios para uma pedagogia libertária hoje**. Revista de Ciências Sociais, n. 36 - abril de 2012 - pp.169-186

_____. **Educação: entre a subjetivação e a singularidade**. Educação, Santa Maria, v. 35, n. 2, p. 229-244, maio/ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ufsm.br/revistaeducacao>>. Acessado em: 19/09/2012.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HISTÓRIA do anarquismo. Tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Faísca: Imaginário, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KASSICK, Clovis N. **Stirner: A filosofia do eu**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

KOCH, Andrew M. **Max Stirner: the last hegelian or the first poststructuralist?**. Disponível em: <http://libres.uncg.edu/ir/asu/f/Koch_Andrew_1997_Max_Stirner_crop.pdf>. Acessado em: 12/06/2013.

MACKAY, John Henry. “**O Único e a sua Propriedade**” in Verve, número 10, 2006.

MARX, Karl. **Crítica ao programa de Gotha**. Londres, 1875. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000035.pdf>>. Acessado em: 12/06/2013.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boi Tempo, 2010. Disponível em: <<http://petdireito.ufsc.br/wp-content/uploads/2013/03/Karl-Marx-Sobre-a-questao-Judaica.pdf>>. Acessado em: 14/06/2013.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã (I – Feuerbach)**. São Paulo: Editora Hucitec, 1984

_____. **Manifesto do partido comunista**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

MAY, Todd. **Pós-Estruturalismo e Anarquismo**. Rio de Janeiro: Achiamé, s/d.

MIRANDA, J. A. B. Stirner, o passageiro clandestino da história. In: STIRNER, Max. **O Único e a Sua Propriedade**. Lisboa/Portugal: Antígona, 2004.

MORE, Thomas. **Utopia**. Publicações Europa-América, s/d.

NETTLAU, Max. **História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo**. São Paulo: Hedra, 2008.

NEWMAN, Saul. **Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana**. São Paulo: Verve 7, 2005.

NORTE e SILVA, Sergio Augusto Queiroz. Prefácio: Não, não e não... Max Stirner, o Eterno Dissidente. In: KASSICK, Clovis N. **Stirner: A filosofia do eu**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005. p. 11-14.

OLIVEIRA, Vantiê C. Carvalho de. **Max Stirner, o único e o que lhe é próprio: uma interpretação e(m) algum(s) ensaio(s)**. Tese de Doutorado; UFRGN. Natal, 2011.

OTÊNIO, Erinson. **Subjetividade & Dominação (a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna)**. Dissertação de Mestrado; USP. São Paulo, 2008.

PASSETTI, Edson. **Anarquismos e sociedade de controle**. São Paulo: Cortez, 2003 a.

_____. Únicos. In: ARMAND, Émile; BARRUÉ, Jean; GÜNTHER, Freitag. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. Seleção e tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2003 b. p. 7-10. (Coleção Escritos Anarquistas, 24)

PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio. **Anarquismos & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PECORARO, Rossano. **Nilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **A propriedade é um roubo**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

RAGO, Margareth. **Foucault, história e anarquismo**. Rio de Janeiro: Ed. Achiamé, 2004.

ROSSI, Jaqueline C. **A terceira forma de si espiritual hegeliana ilustrada com personagens de Goethe**. Revista Filosofia, v. 19, n. 24, p. 177-201, jan./jul. 2007.

ROUDINE, Victor; GUÉRIN, Daniel; ROCHER, Rudy. **Max Stirner – Graine d’Ananar**. Vauchréten – Maine-et-Loire: Les Éditions Libertaires, 2004.

SILVA, Custódio Gonçalves da. **A concepção de educação em Max Stirner**. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2012.

SOUZA, José Crisóstomo de. **A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.

STIRNER, Max. **Mistérios de Paris**. São Paulo: Verve 3, 2003.

_____. **O falso princípio de nossa educação**. São Paulo: Imaginário, 2001.

_____. **O único e a sua propriedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **O Único e a Sua Propriedade**. Lisboa/Portugal: Antígona, 2004.

WOODCOCK, Geoge. **História das ideias e movimentos anarquistas, vol.1 A Ideia**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. **Os grandes escritos anarquistas**. Porto Alegre: L&PM, 1981.