

Individualidade, liberdade e educação (*Bildung*) em Max Stirner¹

Individuality, freedom and education (Bildung) in Max Stirner

Alexandre Alves [Ⓔ]

[Ⓔ] Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS; São Leopoldo; RS; Brasil;
<http://orcid.org/0000-0002-0810-650X>, aleks.alves@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo pretende discutir como os temas da individualidade, da liberdade e da educação se articulam no pensamento de Stirner. Começa-se por uma breve história da recepção de Stirner. Em seguida, analisam-se a subversão da dialética hegeliana e a crítica do humanismo ateu de Feuerbach e de Marx, que permanecem ligados à teologia cristã por divinizar a essência humana abstrata. Enfocam-se, a seguir, o nominalismo stirneriano e sua crítica de Deus, Estado, humanidade e sociedade como construções ideológicas que dominam o indivíduo concreto. Por fim, analisa-se a proposta de uma nova ética e uma nova educação, fundadas na singularidade do eu mortal e corporal.

Palavras-chave: anarquismo, ética, educação, *Bildung*

Abstract: *This paper aims to discuss how the themes of individuality, freedom and education are articulated in Stirner's thought. It begins with a brief history of Stirner's reception. Next, the paper analyzes the subversion of Hegelian dialectics and the critique of Feuerbach's and Marx's atheistic humanism, which remain linked to Christian theology by deifying an abstract human essence. Then, the focus shifts to Stirnerian nominalism and its criticism of God, State, humanity and society as ideological constructs that dominate the concrete individual. Finally, the paper analyzes the proposal of a new ethics and a new education, based on the singularity of the mortal and corporeal self.*

Keywords: *anarchism, ethics, education, Bildung*

¹ Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES

Homem, tens fantasmas na cabeça; tens uma telha a mais! Imaginas coisas grandiosas e concebes todo um mundo de deuses à tua disposição; um reino espiritual ao qual serias destinado; um ideal que acena para ti. Tu tens uma ideia fixa!

(Stirner)

A recepção de Stirner: breve fortuna crítica de um livro infame

Max Stirner é o pseudônimo do filósofo berlinense Johann Caspar Schmidt (1806-1856). O pseudônimo foi adotado quando Stirner frequentava as reuniões de um grupo conhecido como “Os livres” (*Die Freien*), que incluía jornalistas radicais, poetas e jovens hegelianos como os irmãos Edgard e Bruno Bauer, Arnold Ruge e Friedrich Engels. Nos anos 1840, o grupo se reunia, em geral, no Hoppel’s Weinstube, uma taberna de vinhos frequentada pela juventude boêmia no centro de Berlim.

Ex-aluno de Hegel na Universidade de Berlim, onde em 1827 assistiu, junto com Ludwig Feuerbach, às aulas sobre a filosofia da religião, Stirner se tornou conhecido por sua obra principal, *O único e sua propriedade*, publicada em Leipzig em 1845. As autoridades da região da Saxônia chegaram a confiscar exemplares da obra, mas o ministro do Interior ordenou a liberação dos livros apreendidos, pois seu conteúdo seria absurdo demais para constituir risco para a ordem política e social.

O livro de Stirner encontrou eco nos círculos radicais de filósofos, revolucionários e livres pensadores, descontentes com a situação que vigorava na Confederação Germânica² na época. Era o período que ficou conhecido como *Vormärz* na historiografia alemã. Marcado pelo autoritarismo e pela perseguição ao pensamento livre e aos movimentos políticos, o *Vormärz* se encerrou com a revolução liberal de março de 1848 (Nipperdey, 1983).

Stirner foi muito além do ideário liberal que informava a revolução de 1848. No lugar dos ideais de “liberdade”, “humanidade”, “moralidade” e “razão”, que animavam os agitadores liberais, Stirner defendeu a as prerrogativas do eu concreto e prosaico de cada indivíduo e criticou o autossacrifício da individualidade a causas e ideais abstratos. A partir de uma leitura muito pessoal da dialética hegeliana, ele acreditava que seu livro seria um divisor de águas e

² A Confederação Germânica (Deutscher Bund) foi criada em 1815, após a derrota de Napoleão, e passou a reunir, a partir de 1831, 39 Estados independentes.

marcaria o início de uma nova época, na qual o eu único de cada um se tornaria livre proprietário de seu mundo pessoal.

Apesar de desqualificar o livro de Stirner como apenas mais um produto da mente especulativa dos jovens hegelianos, Karl Marx dedicou-lhe cerca de dois terços de *A ideologia alemã* (enquanto parte muito menor foi dedicada a Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer). A análise pormenorizada à qual Marx submeteu a obra de Stirner mostra o quanto a subversão do hegelianismo operada por este o incomodava e desafiava.

A defesa radical que o autor berlinense fez da singularidade individual levou Marx a considerar que Stirner seria o ideólogo mais radical da burguesia na época de seu declínio, quando a sociedade burguesa revelaria sua verdade como sociedade de “indivíduos isolados”.³ Marx acusou Stirner de tornar absolutas e, portanto, sagradas categorias do mundo burguês tais como “homem privado” e “propriedade privada”. A *práxis* coletiva dos homens seria o único meio de transformar as condições de existência e não somente as condições de consciência em que se move o pensamento especulativo. Na teoria de Stirner, a burguesia em decadência revelaria seu conteúdo de verdade: o niilismo do indivíduo egoísta e isolado⁴.

A crítica de Marx pode ser considerada a principal responsável pela falta de discussão e impacto da obra de Stirner ao longo do tempo. Durante décadas após sua publicação, *O único* permaneceu esquecido, até ser considerado um texto fundador do anarquismo individualista na passagem do século XIX para o século XX. O marco foi a nova edição de *O único* pela editora Reclam em 1893. Um ciclo de debates e discussões sobre Stirner se iniciava, particularmente nos círculos anarquistas e libertários (Lucchesi, 1897).⁵ O pensamento de Stirner foi

³ Para o confronto entre o pensamento de Marx e de Stirner, ver Arvon, 1979, pp. 47-54, Löwith, 1986, pp. 135-137, pp. 301-302, pp. 378-379 e Souza, 1993. Segundo Stepelevich (1978, p. 463), foi a obra de Stirner que conduziu Marx do culto feuerbachiano do homem abstrato à análise de suas condições concretas de existência.

⁴ A ironia cáustica de Marx não evitava nem mesmo o ataque *ad hominem* para desqualificar e satirizar Stirner, sugerindo que as pretensões desmedidas de *O único* eram apenas a imagem invertida da própria existência insignificante e miserável do indivíduo Stirner como professor e pobre intelectual: “Em um mestre-escola ou escritor berlinense ... cuja atividade se limite, de um lado, a um trabalho duro e, de outro, às alegrias do pensamento, cujo mundo vai de Moabit a Köpenick [ruas da Berlim que, na época, delimitavam a cidade de oeste a leste] e termina nas paliçadas do Portão de Brandemburgo, cujas relações com esse mundo são limitadas a um mínimo por sua situação miserável, num tal indivíduo, não se pode, é verdade, evitar, se ele tem necessidade de pensar, que seu pensamento seja tão abstrato quanto o próprio indivíduo e sua vida” (Marx, citado por Löwith, 1986, p. 134).

⁵ Na interpretação da época, a anarquia para Stirner não seria a ausência de toda organização, mas uma nova forma de organização, cuja célula passaria a ser o indivíduo, o “único”, liberto dos entraves impostos pela religião, pela moral, pelos códigos e pelas convenções. Liberto das amarras sociais, metafísicas e morais, o eu criador e

redescoberto simultaneamente ao de Nietzsche e muitos de seus intérpretes o consideravam um precursor deste (Basch, 1904; Huneken, 1910; Lévy, 1904; Münster, 1999a, 1999b). Entre 1900 e 1929, contam-se 49 edições de *O único*, sendo 14 em alemão, 10 em russo, 7 em japonês, 6 em inglês e as demais em línguas como francês, italiano, holandês e polonês (Stepelevich, 1974, p. 324).

Porém, mesmo no movimento anarquista, então em seu auge, a influência de Stirner limitou-se a pequenos grupos dispersos de libertários individualistas e artistas de vanguarda. Numa carta a Nettlau, de 1926, o pensador anarquista russo Kropotkin (1977) desqualifica as formas individualistas do anarquismo como apenas outra versão do velho egoísmo burguês:

A conclusão final deste tipo de anarquismo individualista... não é de nenhuma maneira a possibilidade de que todos os membros da comunidade se desenvolvam normalmente, mas a possibilidade de que certos indivíduos mais dotados “se desenvolvam completamente” [ênfase no original] ainda que ao custo da felicidade e da própria existência da massa da humanidade; se trata, portanto, de um retorno ao individualismo mais ordinário, defendido por todas as minorias que se pretendem superiores. (pp. 38-39)

Após a década de 1930, com o enfraquecimento do movimento anarquista, o pensamento de Stirner foi novamente esquecido, até ser redescoberto entre as décadas de 1950 e 1970, primeiro pelos existencialistas, em seguida pelos pós-estruturalistas. No diálogo do existencialismo com Stirner, foram importantes os livros de Albert Camus, *O homem revoltado*, publicado em 1951, embora traga apenas uma breve referência a Stirner (Camus, 1996, pp. 82-86; Pérez, 2013); e, principalmente, o de Henri Arvon, *Às fontes do existencialismo: Max Stirner*, publicado em 1954 (Arvon, 1954).

O que interessou aos existencialistas foi a concepção antiessencialista do eu como “nada criador”. Para Stirner, o indivíduo só é livre quando detém a posse completa de si mesmo, não se subordinando a absolutamente nada além de sua própria vontade soberana. Para garantir isso, a dialética de Stirner aniquila um a um todos os avatares da teologia e da antropologia, até não sobrar senão o abismo do nada, a negatividade a partir da qual se poderiam reinventar as relações humanas em bases radicalmente novas. Segundo Henri Arvon, ninguém levou o

proprietário de si mesmo poderia manifestar todas as suas energias, associando-se livremente a outros únicos libertos como ele (Basch, 1904, p. 50 seg).

antiessencialismo, combinado com o antiautoritarismo, mais longe do que Stirner (Arvon, 1979, p. 83).

O que atraiu pensadores pós-estruturalistas como Gilles Deleuze e Michel Foucault, foi a demolição do discurso humanista e a subversão da dialética hegeliana (Deleuze, 1968, pp. 183-185; Foucault, 2001, p. 241). Em seu célebre livro sobre Nietzsche, Deleuze (1968) concede um lugar importante a Stirner na decomposição do hegelianismo:

Na história da dialética, Stirner tem um lugar à parte, um último, o lugar extremo. Stirner foi esse dialético audacioso que tentou conciliar a dialética com a arte dos sofistas. ... O motor especulativo da dialética é a contradição e a solução. Mas seu motor prático é a alienação e a supressão da alienação, a alienação e a reapropriação. A dialética revela aqui sua verdadeira natureza: arte procedural entre todas, arte do ressentimento. ... Stirner não tem trabalho para mostrar que a ideia, a consciência ou a espécie são alienações tanto quanto a teologia tradicional. As reapropriações relativas são ainda alienações absolutas. Rivalizando com a teologia, a antropologia faz do eu a propriedade do Homem. (pp. 183- 185)

Em 1968, com o lançamento da nova edição alemã de *O único*, a primeira desde 1929, foram reabertos os debates sobre o pensamento de Stirner. É o início de um ciclo de interesse político e acadêmico sobre o autor que prossegue até a atualidade. Sua obra atraiu a atenção tanto da esquerda anarquista, quanto a da nova direita libertária, além de acadêmicos de diversas áreas.

Nas últimas décadas, novas edições, debates, teses, comentários e releituras continuaram a surgir. Stirner é um tópico de pesquisa acadêmica, embora seu lugar na história das ideias esteja longe de ser reconhecido. Pensador polêmico, considerado irrelevante por alguns, maldito por outros, Stirner sempre incomoda e desafia. A história da recepção de suas ideias, aqui apenas esboçada, ainda aguarda pesquisas mais aprofundadas. Na área da pesquisa em educação, pouco tem sido publicado sobre suas ideias (Debonne, 2009; Spring, 2012).

A subversão da dialética

Para começar, é importante esclarecer como Stirner se apropria do pensamento hegeliano, não para fazer uma leitura materialista dele, como os jovens hegelianos, mas para subvertê-lo em suas próprias bases. Stirner põe a serviço de seu antiautoritarismo radical um tema célebre da dialética hegeliana: a alienação do homem, dominado por suas próprias criações.

O ponto de partida de Stirner é a seção final da *Fenomenologia do espírito*, “O saber absoluto” (*Das Absolute Wissen*). Com ela, fecha-se a “odisseia do espírito”, que parte da consciência sensível e culmina no saber absoluto, quando o espírito adquire consciência de si, ou seja, sabe-se a si mesmo como espírito na totalidade de seus momentos. Chegado ao saber absoluto, com o qual as precedentes “figuras” do espírito totalizam-se no “conceito”, todas as formas da “falsa consciência” – as ilusões e as vicissitudes que constituem o “calvário do espírito” – são dialeticamente superadas.

A leitura individualista da dialética feita por Stirner fundamenta-se numa ambiguidade do próprio texto hegeliano. Em uma passagem no final da *Fenomenologia do espírito*, Hegel identifica o espírito com o “eu” individual e não mais com o “nós” fenomenológico. A identificação entre a consciência reflexiva e a individualidade finita pode parecer paradoxal, se interpretarmos o idealismo hegeliano apenas como uma filosofia do conceito. Porém, a necessidade de permanecer “no elemento da própria coisa”, ou seja, o primado da experiência concreta que é inseparável da perspectiva dialética, torna essa identificação uma consequência lógica do próprio desenvolvimento da fenomenologia do espírito:

Esta última figura do espírito, o espírito que ao mesmo tempo dá à forma do si (*des Selbsts*) seu completo e verdadeiro conteúdo e que assim realiza seu conceito, permanecendo no seu conceito nesta realização, é o saber absoluto; ... A natureza, os momentos e o movimento desse saber se revelaram, então, como sendo o puro ser-para-si da consciência reflexiva; ele é o Eu, que é este Eu e nenhum outro, e que ao mesmo tempo é o Eu imediatamente mediado ou suprassumido (*aufgehobenes*) e universal. – Ele tem um conteúdo que distingue de si, pois é a pura negatividade ou o cindir-se; ele é consciência. Este conteúdo é em sua diferença mesma o Eu, pois ele é o movimento do suprimir-se a si próprio ou esta mesma negatividade pura que é o Eu. (Hegel, 1986, pp. 302-303)

Neste texto, Hegel narra a pré-história da individualidade que se torna soberana ao adquirir consciência de si na totalidade de seus momentos. Interpretada como um *Bildungsroman* filosófico, portanto, a *Fenomenologia do espírito* mostra as etapas de desenvolvimento dessa individualidade que, através de suas experiências, é levada a renunciar a suas convicções iniciais para, ao final, chegar ao pleno conhecimento de si mesma (Hyppolite, 1999, p. 27 sq). *Bildung*, portanto, ou o processo de “formação” do espírito, é um tema central na fenomenologia hegeliana. Como Hegel (1986) afirma já no prefácio da obra: “A tarefa de conduzir o indivíduo de seu estado inculto (*ungebildeten*) até o saber devia ser entendida em seu sentido geral e consistia

em considerar o indivíduo universal, o espírito consciente de si, em seu processo de formação” (p. 31).

Para Hegel, esse processo significa que o eu singular do indivíduo, ao tomar conhecimento de sua própria história, eleva-se ao eu universal da humanidade, ou seja, chega à ciência ou ao saber absoluto. Já para Stirner, no lugar do espírito universal que adquire consciência de si, coloca-se o “único” (*Der Einzige*), o indivíduo concreto igual apenas a si mesmo, ou seja, irreduzível a qualquer objetivação externa. Segundo essa leitura, é o eu mortal e corporal que seria, de fato, a “última forma do espírito”, sob a qual a autoconsciência reflexiva revela-se como “ser para si” ou pura negatividade.

O “nós” fenomenológico hegeliano, que segundo Alexandre Kojève deve ser identificado à figura estoica do “sábio”, que paira acima dos conflitos humanos, cristalizou-se no “único” stirneriano, como enfatiza Lawrence Stepelevich (1985): “O conhecimento absoluto pode existir somente no interior da consciência individual; ele não é uma entidade autossubsistente, mas sim a relação autocompreensiva e infinita de si para si: na Fenomenologia ‘a unidade imediata do autoconhecimento’” [ênfase no original] (p. 609).

Assim, Stirner tenta revelar-se um hegeliano consequente, mostrando que o indivíduo soberano surge como a consequência lógica da dialética da história. Isso significa que, com o advento do eu plenamente consciente de sua potência, termina a história de sua autonegação voluntária e inicia-se uma era em que o eu estaria por fim livre de limitações autoimpostas ao seu pleno desenvolvimento, à sua *Bildung*. Hegel já antecipava essa consequência, utilizando os dois termos-chave que marcarão o vocabulário de Stirner, “eu” e “propriedade”:

O elemento da imediatidade e da separação entre o saber e a verdade está transposto. O ser é absolutamente mediado; é o conteúdo substancial que ao mesmo tempo é imediatamente propriedade do Eu; tem o caráter do si, quer dizer, é o conceito. (Hegel, 1986, p. 39)

Portanto, a dialética é implodida, dinamitada, pelo lado de dentro, no próprio terreno em que Hegel a assentou. A tese de Stirner como o mais consequente dos hegelianos não é nova. O primeiro a formulá-la foi Engels, para quem o livro de Stirner marcava a ponta extrema no processo de decomposição do hegelianismo. A obra incendiária de Stirner é igualmente considerada por Karl Löwith (1986) como a “última consequência da construção histórico-

universal de Hegel” (p. 139), por Henri Arvon (1954) como o “último elo da cadeia hegeliana” (p. 2). Gilles Deleuze considerava Stirner o “mais audacioso dialético”.

A crítica à antropologia de Feuerbach

Mas em que consiste o empreendimento stirneriano e em que ele se diferencia de outros empreendimentos semelhantes, como o de Feuerbach, por exemplo, que também tentou subverter o sistema hegeliano? Para responder a essa questão, é preciso ter em conta a relação da filosofia de Hegel com a teologia. Somente assim será possível apreender toda a radicalidade da leitura stirneriana. Alexandre Kojève (1992) já reconhecia que, para Hegel, a antropologia era apenas uma derivação da teologia cristã:

De uma maneira geral, a antropologia hegeliana é uma teologia cristã laicizada. E Hegel tinha plena consciência disso. Ele repete em diversas ocasiões que tudo o que diz a teologia cristã é absolutamente verdadeiro, sob a condição de ser aplicado não a um Deus transcendente imaginário, mas ao Homem real, vivendo no Mundo. O teólogo faz antropologia sem se dar conta disso. Hegel apenas toma verdadeira consciência do saber dito teo-lógico, explicando que seu objeto real não é Deus, mas o Homem histórico. (pp. 572-573)

Como mostrou Karl Löwith (1986), os jovens hegelianos tentaram, cada um à sua maneira, desfazer a unidade que o mestre instituíra entre cristianismo e filosofia, entre teologia e antropologia. Na *Essência do Cristianismo*, de 1841 (Feuerbach, 1968), Ludwig Feuerbach indicava que o Deus cristão não é senão a própria essência humana, porém hipostasiada e alienada. Na argumentação de Feuerbach (1968), trata-se de um duplo movimento de *depreciação* e *projeção*. A religião *deprecia* o espírito humano, retirando do homem suas determinações essenciais, suas qualidades e propriedades fundamentais e, em seguida, *projeta* essas mesmas determinações, qualidades e potencialidades, divinizadas, na forma de um ser transcendente:

Crês no amor, como em uma propriedade divina, porque tu mesmo amas; crês que Deus seja um ser sábio e bom porque não conheces nada melhor em ti do que a bondade e a inteligência; e crês que Deus existe, que é, portanto, sujeito ou ser ... porque tu mesmo existes, tu mesmo és esse ser. (p. 135)

Para Feuerbach, ao depreciar-se e projetar para fora de si suas qualidades mais fundamentais, o homem aliena sua própria essência. A religião seria, portanto, a responsável

pelo não desenvolvimento da totalidade das potencialidades humanas, pela paralisação do processo de *Bildung*, que deveria elevar o indivíduo singular à universalidade da espécie (Harvey, 1997). Assim, na visão de Feuerbach (1968), se os predicados divinos são apenas alienações de propriedades humanas, a oposição entre divino e humano só teria que ser desfeita para reconduzir o homem ao seu ser próprio:

O ser divino não é nada senão o ser humano, ou antes, o ser do homem, desembaraçado dos limites do homem individual, ou seja, real e corporal, depois objetivado, ou seja, contemplado e adorado como um ser próprio, mas outro que ele e dele distinto: é por isso que todas as determinações [ênfases no original] do ser divino são determinações do ser humano. (p. 131)

Os atributos de Deus, que o teólogo projeta no além, não seriam propriedades do indivíduo isolado, mas da espécie como um todo, do homem como “ser genérico”. Projetando-os em um ser superior, o homem deprecia a si mesmo, rebaixa-se. E aqui está o segundo movimento da alienação. Quanto mais se ressaltam os atributos de Deus (que, como mostra Feuerbach, são apenas antropomorfismos disfarçados), mais se nega a própria humanidade do homem. Para que Deus seja tudo, é preciso que o homem não seja nada. Assim, do ponto de vista de Feuerbach, a tarefa da filosofia materialista é devolver ao homem sua própria humanidade, da qual ele foi despossuído pela religião e, assim, reconciliar o indivíduo particular com o “ser genérico” da espécie. Porém, será que isso seria suficiente para abolir a alienação? Da perspectiva de Stirner (1991), a resposta é não. A transferência dos predicados humanos do além, onde jaziam hipostasiados, para o mundo terreno, apenas reconduz a mesma alienação sob outra forma:

O que é que ganhamos ao transferir o divino, para variar, de fora para dentro de nós? Somos aquilo que é em nós? Tão pouco como somos aquilo que está fora de nós. ... Justamente por não sermos o espírito que nos habita é que devíamos fazê-lo sair de nós: ele não era nós, não coincidia conosco, e por isso não podíamos concebê-lo como existente senão fora de nós, para além de nós, no além. Com a força do desespero, Feuerbach agarra conteúdo todo do cristianismo, não para jogá-lo fora, não, mas para trazê-lo a si, com o objetivo de, em um último esforço, retirar do céu aquilo que por tanto tempo ansiara e que sempre esteve tão longe, guardando-o para sempre dentro de si. Isto não é um gesto de extremo desespero, de vida ou morte? E não é ao mesmo tempo o anseio e o desejo cristãos pelo além? ... E desde então não grita todo o mundo, com maior ou menor consciência, que o que importa é o “aquém” [ênfase no original] que o céu tem de descer à terra e ser vivido já aqui? (p. 34)

Um dos objetivos básicos do livro de Stirner parece ser o de denunciar a antropologia de Feuerbach como uma laicização da dogmática teológica, derradeira metamorfose da religião

cristã. Feuerbach não passaria, portanto, de um criptocristão que reintroduziu sub-repticiamente a teologia sob a fachada de uma antropologia supostamente materialista (Romano, 1980). Por trás de seu humanismo ateu, que diviniza a essência do homem, ocultar-se-iam ainda os mesmos pressupostos da teologia cristã: o primado da essência divina sobre o indivíduo concreto e o sacrifício ascético deste em nome de um ser superior, chame-se ele Deus, pátria ou humanidade: “Se eu olhar para a ‘humanidade’, a espécie, a fim de me esforçar para alcançar esse ideal, ou para Deus e Cristo com o mesmo esforço: como haveria aí uma diferença essencial? ... Nossos ateus são gente piedosa” (Stirner, 1991, pp. 200-203).

De um ponto de vista stirneriano, mesmo a filosofia marxista da *práxis* não escapa da suspeita de ocultar a teologia por trás da antropologia. Marx não censurava a Feuerbach o fato de este ter subsumido a individualidade concreta do homem a um ser genérico, colocando no lugar da divindade teológica um ideal abstrato. Para Marx, a insuficiência de Feuerbach era ter concebido a realização da essência humana apenas no plano das ideias e não no da prática concreta, ou seja, por intermédio de uma revolução social. Para Stirner (1991), entretanto, uma revolução social ou política apenas protelaria para o futuro a realização de um ideal abstrato, que tem a mesma proveniência do ideal cristão e que permanece inquestionado na teoria marxista:

O verdadeiro homem não está no futuro, um objeto de anseio nostálgico, mas existe e realmente é no presente. Seja eu como for e quem for, alegre e triste, criança ou velho, cheio de confiança ou de dúvidas, adormecido ou desperto, sou isso, sou o verdadeiro homem. (p. 367)

Stirner não acreditava na transformação das condições de existência por meio de uma revolução redentora, que para ele seria apenas outro avatar da teologia. Mas há um outro motivo. Apesar do uso de seu pensamento por movimentos anarquistas ou libertários, é equívoca a leitura que o interpreta como um pensador político. Sua importância está em ter questionado, antes mesmo de Nietzsche, os pressupostos antropológicos em que se fundamentam as análises da finitude do século XIX. Como esclarece Gérard Lebrun (2006):

Marx zombava de Stirner pelo fato de ter ficado na desmistificação – bem cômoda – do “sagrado” e na crítica dos “ideais”. Certo, Stirner não tinha nada de um pensador político. Mas, quando ele denuncia as entidades pós-hegelianas “homem” e “humanidade”, tem pelo menos o mérito de lançar a suspeita sobre as avaliações que o marxismo, ele próprio herdou candidamente (“O homem é o capital mais precioso”); ele tem ao menos o mérito de formular

– desajeitada, colericamente – a necessidade de acabar com a *Menschheit*, de fazer morrer o “homem” [ênfases no original]. (p. 191)

Como lembra Lebrun, Stirner não pensava sua subversão da dialética como uma tarefa política, o que o singulariza entre os jovens hegelianos. Mas, se não há em Stirner a perspectiva da transformação da realidade social por meio de reformas políticas ou de uma revolução violenta, então qual é a função da negatividade crítica de *O único*? A dinamitação dos ideais de “humanidade”, “razão” e “Estado” seria um ataque gratuito e, portanto, estéril, já que não resulta em nenhum novo “ideal” ou “causa” em nome do qual os indivíduos pudessem mobilizar suas forças? A implosão da dialética teria sido um empreendimento vão, marcado desde o nascimento pela esterilidade e a gratuidade?

A afirmação do eu concreto como conclusão da *Aufklärung*

Essa é a questão que Stirner tenta responder na segunda parte de *O único*, que começa com o anúncio do advento de uma nova época, em que indivíduos, enfim livres e soberanos, concluiriam o processo histórico da *Aufklärung*, ou seja, na célebre formulação kantiana, a “saída do homem do seu estado de minoridade, do qual o próprio homem é o responsável” (Kant, 1977, p. 481). O empreendimento stirneriano é apresentado como a consequência lógica e o acabamento do processo de esclarecimento, que solapou as bases teológicas dos valores, dos ideais e das instituições de uma sociedade hierárquica e um Estado despótico:

Na entrada do novo tempo está o “homem-Deus”. Em sua saída, se volatilizará apenas o Deus em homem-Deus, e poderá o homem-Deus realmente morrer se apenas o Deus nele morrer? Não se pensou nessa questão, e achou-se que estivesse resolvida quando a obra do esclarecimento (*Aufklärung*), a superação de Deus, conduzira a um fim vitorioso em nossos dias. Não se percebeu que o homem matou Deus para então se tornar – “o Deus único nas alturas”. *O além fora de nós* foi, de toda maneira, eliminado e o grande empreendimento dos iluministas (*Aufklärer*) se realizou; somente *o além em nós* tornou-se um novo céu e nos convoca para um novo assalto aos céus: o Deus teve de ceder lugar, mas não a nós, e sim – ao homem. Como podeis crer que o homem-Deus esteja morto antes que nele, além do Deus, também o homem tenha morrido? [ênfases no original] (Stirner, 1991, p. 170)

Subvertendo a antropologia que subjaz às filosofias hegeliana e pós-hegeliana da história, Stirner pensa a entrada na modernidade não só como a morte de Deus, mas também como a morte do homem. A antropologia dos jovens hegelianos não rompeu as amarras que a

prendiam à velha teologia, pois eles nada mais fizeram que subsumir a individualidade concreta a uma essência humana abstrata, pensada como substituta da divindade transcendente (De Ridder, 2008; Leopold, 2003). O projeto de Stirner é o de reabilitar esse “eu” finito, concreto e prosaico contra as abstrações da ideologia alemã. Essa afirmação radical da individualidade implica um esforço para se libertar das tiranias da família, da sociedade, do Estado, das religiões, dos partidos, das ideias filosóficas, etc. sobre o eu mortal e corporal. É nesse sentido que o individualismo stirneriano pode ser lido como a proposta de uma nova ética de caráter hedonista, que exploraremos mais adiante neste estudo.

O nominalismo de Stirner

O livro de Stirner foi concebido como um protesto contra toda forma de idealismo moral, contra o sacrifício do indivíduo às forças espirituais tais como Deus, o dever, o Estado, a humanidade ou a sociedade, encarados como fantasmas (*Spuken*), ou seja, ideias fixas ou obsessões patológicas que “possuem” os indivíduos e das quais eles precisam libertar-se.

De acordo com a leitura stirneriana do hegelianismo, como vimos, o eu individual seria a última forma do espírito, em que a autoconsciência reflexiva se revela como ser para si ou pura negatividade. O eu único é indefinível, estando além de toda delimitação exterior e, por isso, é uma “realidade” puramente negativa que transcende o conceito. Com ironia, Stirner (1991) equipara a definição de Deus na teologia negativa à definição do eu único:

Dizem de Deus: “os nomes não Te nomeiam”. O mesmo vale para mim: nenhum conceito me expressa, nada do que me apresentam como minha essência me esgota; são apenas nomes. Do mesmo modo, dizem de Deus que ele é perfeito e não tem de aspirar à perfeição. E isso vale igualmente para mim. (p. 412)

Então vejamos qual o estatuto dessa “negatividade”, assinalada pelo nominalismo stirneriano ao “eu”, que deve ser visto como um “nada criador” e não como um vazio:

Se Deus e a humanidade, como assegurais, têm conteúdo suficiente em si mesmos para serem tudo em tudo, então sinto que a mim muito menos ainda faltará e que não terei de me lamentar por meu “vazio” [ênfase no original]. Não sou nada no sentido do vazio, mas o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, enquanto criador, tudo crio. (Stirner, 1991, p. 5)

“Liberdade” é outro conceito universal e abstrato que o nominalismo de Stirner desconstrói. Como ideal, sendo apenas outro fantasma que termina por se voltar contra seu criador, a liberdade não passa de uma miragem que se desvanece quando acreditamos agarrá-la:

O impulso por uma liberdade *determinada* inclui sempre o propósito de estabelecer uma nova *dominação*; assim, a Revolução “pode dar aos seus defensores o sentimento sublime de que lutam pela liberdade”, mas na verdade, somente porque se tinha em vista uma liberdade determinada, e com isso uma nova *dominação*, a da lei [ênfase no original]. (Stirner, 1991, p. 207)

O Estado, que supostamente existe para assegurar o direito de todos, só se mantém, para Stirner, porque as pessoas têm o hábito atávico de obedecer e não saíram ainda do estado de minoridade. Nessa perspectiva, nenhum direito concedido por um poder superior pode ter qualquer valor. Só a lei dada de si mesmo para si mesmo merece ser obedecida. Com base nessa ideia, Stirner não somente critica o Estado, mas também desconfia da possibilidade de erigir uma sociedade sem Estado. Daí a crítica aos anarquistas como seu contemporâneo Pierre-Joseph Proudhon (Leopold, 2003). Mesmo numa sociedade anarquista, o risco da sujeição permanece, pois, na ausência do Estado, a maioria organizada em forma de sociedade pode passar a tyrannizar o indivíduo do mesmo modo como antes fazia o Estado em relação a seus súditos. Daí a crítica aos reformadores sociais que querem erigir uma comunidade igualitária no lugar do Estado:

Mas os reformadores sociais nos pregam um direito social. Assim o indivíduo torna-se o escravo da sociedade e não tem razão a não ser que a sociedade lhe dê razão, ou seja, na medida em que ele viver conforme as leis da sociedade. (Stirner, 1991, p. 219)

Em uma sociedade onde os trabalhadores governam, a minoria que não quiser trabalhar será oprimida pela dominação da maioria. A obrigação de trabalhar para o bem da sociedade reafirmaria a submissão e exigiria o sacrifício do indivíduo em seu nome, despossuindo-o novamente de si próprio. Na segunda parte de *O único*, Stirner inverte as teorias clássicas do contrato social, que legitimam a alienação da liberdade do indivíduo em nome do Estado e da sociedade. Stirner afirma que o estado natural do ser humano não é o isolamento, mas a sociedade. O único meio de preservar a individualidade seria por intermédio de livres associações de interesse mútuo, “associações de egoístas”, que se fazem e desfazem continuamente em um perpétuo fluxo.

Uma nova ética para o único

A obra de Stirner não é um chamado à ação, em benefício de uma nova sociedade, um “novo homem”, ou em benefício de uma rebelião contra o Estado, mas a proposição de uma nova ética, fundada na singularidade do indivíduo. Apesar de seu autoproclamado materialismo, Marx condenou a tentativa de Stirner de fundar uma filosofia hedonista, sob o pressuposto de que a elaboração de uma nova moral é impossível sob condições de dominação do homem pelo homem. Na leitura de Marx (1972), a filosofia do prazer seria cínica ao referir-se a todos os indivíduos em geral, fazendo abstração de relações de classe e de condições reais de existência: “A filosofia do prazer nunca foi mais do que a linguagem engenhosa empregada por certos círculos sociais que gozam do privilégio do prazer” (p. 499). É o caso dos cirenaicos gregos ou dos sensualistas franceses do século XVIII, com os quais Marx compara Stirner. Por ser necessariamente condicionado pela totalidade social, o que deve ser entendido como prazer varia de acordo com a sociedade e a época e, por isso, a sabedoria hedonista torna-se apenas uma fraseologia vazia ou “o sofisticado embelezamento da sociedade existente” (p. 500). Os argumentos de Marx contra o hedonismo mostram certa estreiteza de visão e um afetado moralismo de líder proletário.

A nova ética que Stirner anuncia opõe-se diametralmente à filosofia hegeliana do direito. Na *Filosofia do direito*, Hegel (1998) afirma que o Estado é “a realidade efetiva da Ideia moral” e considera que o indivíduo só pode realizar sua liberdade por intermédio do Estado, pois este é a “essência, o fim e o produto” da atividade dos indivíduos, que não possuem nenhum direito fora do Estado, do costume e da sociedade civil (p. 25-26). Aqui Stirner inverte mais uma vez a dialética hegeliana, que subsume todo particular sob a generalidade e a universalidade do conceito. Ao homem genérico de Hegel e de Feuerbach, ele opõe a potência do eu soberano que desconhece qualquer limite exterior.

O ponto principal é que o único não pode ser identificado com nenhuma ideia geral, seja o “ser genérico” de Hegel, Feuerbach e Marx, seja a “natureza humana” dos pensadores liberais (Newman, 2001). Como na teologia negativa medieval, é possível dizer tudo o que o único *não é*, mas não positivamente o que ele *é*. Stirner recusa-se a defini-lo, atribuindo-lhe qualidades, predicados ou interesses determinados. Definido circularmente, o único é aquele

cuja existência só se apoia sobre si mesma e que só pode ser definido pela sua unicidade, como afirma Stirner (1991) no parágrafo que arremata a obra:

Sou *proprietário* [ênfase no original] do meu poder (*Gewalt*), e sou-o na medida em que me conheço como *único*. No único, o proprietário mesmo regressa ao nada criador de onde surgiu. Todo ser superior a mim, seja Deus ou seja o Homem, enfraquece o sentimento de minha unicidade (*Einszigkeit*) e se desvanece diante do sol desta consciência. Se eu apoiar minha causa sobre mim, o único, ela repousa sobre seu criador efêmero e mortal que se consome a si mesmo, e posso dizer: não apoiei minha causa sobre nada. (p. 472).

Mas como abordar esse misterioso “único” que constitui o centro da construção teórica de Stirner? O “eu” único stirneriano não é nem aristocrata, nem burguês, nem proletário, está acima e além de toda determinação social. Toda tentativa de determinação positiva se converteria em limitação e, portanto, em negação de sua irreduzível singularidade. Mas por que manter o mistério em torno do “único”? Por que Stirner se recusa a defini-lo conceitualmente?

Se lhe atribuísse um conteúdo positivo, Stirner entraria em contradição com seu próprio projeto intelectual e transformaria o “único” em uma nova ideia fixa. Nesse caso, o “único” se estabeleceria como uma destinação a ser perseguida, um chamado a ser atendido ou uma meta a ser atingida. Isso significa que haveria algo a ser posto acima e além do “eu” mortal e concreto que passaria a ser apenas um meio para um fim mais elevado. É por isso que o “único” é definido apenas como um nome vazio, cujo referente permanece em aberto. O “nada” de onde saiu e para o qual retornará significa não só que sua unicidade só se mantém na medida em que nenhuma força exterior tem poder sobre ele, mas também que qualquer tentativa de lhe atribuir um conteúdo positivo resultaria em reificar o conceito. Isso significa que a unicidade só subsiste na medida em que o “único” permanece como um campo aberto e potencialmente infinito de possibilidades (Leopold, 1995; Newman, 2011).

Portanto, é um erro identificar a unicidade ou a singularidade do eu stirneriano, “proprietário de si mesmo”, com o indivíduo autointeressado das teorias liberais, que tem como principal atributo a liberdade originária da natureza humana. Essa diferença é ressaltada no comentário de John F. Welsh (2010):

A unicidade difere da liberdade pelo fato de referir-se mais à relação entre a atividade interna da pessoa e o mundo externo. Unicidade não é e não pode ser reduzida a uma ferramenta retórica ou a uma condição externa. É uma apreensão ativa ou apropriação de pensamentos, valores e objetos como propriedade do indivíduo. ... Diferente da liberdade, a unicidade é uma realidade,

não um sonho, que desafia e destrói a falta de liberdade ao eliminar as maneiras pelas quais os indivíduos criam e contribuem para sua própria subordinação. (pp. 84-85)

Não devemos imaginar o “único” como um egoísta ávido de prazeres e sensações, pronto para dar livre curso aos mais baixos instintos. Ele só pertence a si mesmo na medida em que domina seus próprios impulsos em vez de ser por eles dominado: “Eu me pertencço somente quando sou capaz de comandar a mim mesmo em vez de ser comandado ... por qualquer outro”. (Stirner, 1991, p. 270). Sua busca por autonomia implica, portanto, a libertação não somente das forças exteriores, mas também das pressões interiores que ameaçam escravizá-lo. Assim, a afirmação de si do “único” inclui não ser governado pelos próprios apetites, não se tornar escravo dos próprios desejos.

Em oposição ao que pensava Marx, o “único” de Stirner não pode ser confundido com o indivíduo autointeressado do liberalismo burguês. Na economia política clássica, os homens seriam, por natureza, seres egoístas, frios e calculistas. Os indivíduos eram vistos como átomos independentes, cada um concorrendo com os demais pela realização de seus interesses próprios. Segundo o célebre lema liberal “vícios privados, benefícios públicos”, ao perseguir seus próprios interesses privados, os indivíduos estariam simultaneamente sendo úteis à sociedade. Dessa forma, o liberalismo clássico separou economia e moral para tornar viável o capitalismo.

O “egoísmo” stirneriano não se confunde com o interesse próprio tal como é convencionalmente entendido nas teorias liberais do *homo oeconomicus* (Newman, 2002). Incapazes de governar a si mesmos, o ganancioso e o avaro são ambos escravos de seus próprios apetites. “Egoísmo” é, portanto, um conceito desajeitado para designar uma ética do domínio de si. Isso permite aproximar a ética stirneriana das sabedorias da Antiguidade, que exigem do indivíduo um “trabalho sobre si”, uma ascese para se tornar sujeito de sua própria conduta e assegurar-se de sua liberdade interior e exterior⁶.

⁶ Sobre as escolas filosóficas antigas concebidas como distintas formas de elaboração ética e estética centrada no indivíduo e o cuidado que este deve ter consigo, veja Foucault, 2001. Neste mesmo curso, Foucault (2001) se refere a Stirner como um dos pensadores que tentaram elaborar uma nova ética e uma nova estética da individualidade no século XIX: “Pode-se reler todo um lado do pensamento do século XIX como a tentativa difícil, uma série de tentativas difíceis para reconstituir uma ética e uma estética de si. Que vocês tomem, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, o anarquismo etc.; vocês têm aí toda uma série de tentativas com certeza completamente diferentes umas das outras, mas que, creio eu, são todas mais ou menos polarizadas pela questão: será que é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética de si? A que preço, sob quais condições?” (p. 241).

Bildung

Desde a publicação de “O falso princípio de nossa educação ou Humanismo e Realismo” na *Gazeta Renana* em 1842, três anos antes de *O único e sua propriedade*, a educação é uma das questões centrais no pensamento de Stirner. A crítica nominalista de Stirner ao idealismo sob todas as suas formas – metafísica, política, moral - e seu projeto de pensar uma liberdade radical fundada na singularidade do indivíduo concreto exigem como complemento uma reflexão sobre a educação vista como *Bildung*, ou seja, o processo de formação ou edificação do indivíduo.

Como vimos, Stirner descarta ideias como a “essência humana” de Feuerbach e a “natureza humana” dos liberais como normas ideais às quais seria possível “retornar”. O único é o que faz de si mesmo. Ele se constitui, devém no decorrer de um processo. Assim, a questão da educação como *Bildung* se apresenta com toda a necessidade. Como o único se torna aquilo que é? Que trabalho sobre si mesmo ele deve realizar para se assegurar de sua unicidade? É aqui que Stirner será conduzido a uma crítica aos sistemas educativos da modernidade.

Na segunda parte de *O único e sua propriedade*, Stirner faz questão de ressaltar que o único proprietário de si mesmo é o resultado da história do espírito, o produto da força modeladora da cultura e da educação, que atua dando ao indivíduo o controle sobre seus próprios impulsos:

Sem dúvida, a educação (*Bildung*) me tornou poderoso. Ela me deu poder sobre todos os impulsos (*Antriebe*), tanto sobre as pulsões (*Triebe*) de minha natureza quanto sobre as impertinências e violências do mundo. Eu sei, e por meio da educação ganhei força para isso, que não preciso me deixar coagir por nenhum de meus apetites, desejos, entusiasmos etc.: deles sou senhor. De igual modo, por meio das ciências e das artes, torno-me o senhor do mundo que me resiste, e ao qual obedecem o mar e a terra, e até as estrelas prestam contas. (Stirner, 1991, p. 373)

Em “O falso princípio...”, Stirner traça uma genealogia histórica da modernidade educativa e faz uma crítica à educação humanista. Essa genealogia vai da Reforma à sua própria época e se divide em dois momentos. O período entre a reforma luterana e a revolução francesa é chamado por ele de “período da sujeição” (*Untertänigkeitsperiode*). Nesse período, ser educado significava possuir autoridade sobre os outros: “A educação garante supremacia e nos torna senhores. Assim, nessa era dos senhores (*Herrn-Zeitalter*), ela era ‘meio` de dominação (*Herrschaft*)” (Stirner, 1842, p. 4). Nesse período, a educação superior (*höhere Bildung*) estava nas

mãos dos humanistas e era baseada no entendimento dos clássicos antigos e da Bíblia. Educação (*Bildung*) era uma posse e um sinal de distinção, que conferia poder simbólico ao seu possuidor. Ela separava os leigos não educados (*Ungebildeten*) dos “senhores eruditos” (*gelehrten Herrn*). O povo devia permanecer na laicidade e apenas espantar-se e reverenciar o esplendor dos eruditos que, não por acaso, escolhiam expressar-se em latim, língua inacessível ao homem comum. A educação humanista desprezava o presente ou as matérias úteis e, por meio dos *exempla* do passado, visava formar o gosto e o sentido da forma. Desse modo, era possível manter, pela dominação simbólica, a separação entre senhores e servos.

O segundo momento inicia-se com a Revolução francesa, que rompeu com a economia feudal do senhor e do servo e introduziu o princípio da autonomia: cada um é seu próprio senhor. Com o pensamento iluminista, surge o “espírito de oposição” (*Geist des Widersprechens*), que se rebela contra o formalismo dos humanistas. Exigia-se uma “formação prática” (*praktischen Ausbildung*) potencialmente universal e acessível a todos. A escola devia oferecer a todos algo de útil, “preparar para a vida”. Desse modo, seria suprimida a divisão entre leigos e eruditos, mantida até então pelo sacerdócio dos humanistas e a aura sagrada que eles atribuíam ao saber de autoridade. Esse esforço dos iluministas por uma “educação universal” é chamado por Stirner de *realismo*. Na leitura stirneriana, a educação universal iluminista, ou seja, a capacidade de falar sobre tudo, de dominar qualquer matéria, deixaria de ser uma vantagem dos eruditos, um meio de domínio e passaria a beneficiar a todos:

A escola, assim se pensava, de fato tem que reconciliar-nos com tudo o que a vida oferece e cuidar para que nenhum dos objetos com os quais tenhamos algum dia que nos ocupar nos seja totalmente estranho e fora de nosso domínio. (Stirner, 1842, p. 2)

A interpretação de Stirner implica uma crítica à função do saber e uma radicalização do princípio iluminista da autonomia. Quando o saber (*das Wissen*) é visto como um bem, como algo que se possui ou que se adquire, ele é apenas um pertence incômodo e fornece uma pobre preparação para a vida. Somente o saber que se tornou “pessoal”, que se fundiu completamente com o indivíduo concreto é capaz de preparar para a vida e para o exercício da liberdade. Mover-se livremente, sem ser tolhido por nenhuma posse ou pertence, mesmo que seja a posse da “alta cultura”, permite que o indivíduo passe pelo mundo livre e com os sentidos renovados. Somente um saber e uma cultura “pessoais” tornam possível a realização da autonomia individual.

A dimensão da questão da educação, na visão de Stirner, vai muito além da discussão de técnicas pedagógicas. É uma questão que põe em jogo a subjetividade e o tempo presente: “Por isso nos preocupamos acima de tudo com o que fazem de nós na época de nossa educabilidade (*Bildsamkeit*); a questão da escola (*Schulfrage*) é uma questão vital” (Stirner, 1842, p. 1). Porém, segundo Stirner, as instituições educativas não contribuem para formar seres livres, mas apenas seres obedientes. O processo de *Bildung* não pode se realizar porque a pedagogia tradicional visa suprimir a força de oposição para produzir um sujeito dócil e obediente: “No domínio da pedagogia, assim como em certas outras esferas, não é permitido que a liberdade irrompa, que o poder da *oposição* se expresse. O que se quer é apenas *subserviência* (*Untervürfigkeit*)” (Stirner, 1842, p. 1).

Stirner desdobra essa questão na seguinte alternativa: “Cultiva-se (*Bildet man*) conscientemente nossa predisposição para nos tornar ‘criadores’ (*Schöpfer*) ou nos tratam apenas como ‘criaturas’ (*Geschöpfe*), cuja natureza permite apenas condicionamento?” (Stirner, 1842, p. 1). A alternativa é, portanto, entre uma educação que apenas condiciona os indivíduos para que obedeam e se adaptem ao existente e uma educação como cultivo superior (*Bildung*) de seres humanos criadores.

Para isso, o próprio papel do conhecimento tem que mudar. O conhecimento não deve ser uma posse, mas incorporar-se ao próprio eu.

Em suma, não é o conhecimento que deve ser ensinado, mas sim a pessoa que deve chegar ao auto-desenvolvimento; a pedagogia não deve prosseguir na direção do civilizar, mas na da formação (*Ausbildung*) de pessoas livres e caracteres soberanos; e por isso a vontade, que até agora se suprimiu tão violentamente, não deve mais ser enfraquecida. Se também não se enfraqueceu o impulso para o saber (*Wissenstrieb*), então porque debilitar o impulso para a vontade (*Willenstrieb*)? (Stirner, 1842, p. 2)

Conclusão: uma arte da insubmissão voluntária

O eu não é prisioneiro somente de leis, instituições e governos, mas também de ideias (“fantasmas”) e até de palavras (como “egoísmo”, um termo desajeitado para designar a sua singularidade), cujos sentidos se cristalizaram com o tempo. Assim, o indivíduo deve não somente combater as “ideias fixas”, como as de pátria, nação, partido e Estado, que o

enclausuram em prisões ideológicas, mas também lutar para não ser dominado por seus próprios pensamentos. O pensamento só é livre quando é próprio, ou seja, “quando posso subjugar-lo e não ele a mim, quando ele não pode me fanatizar e me converter em instrumento de sua realização” (Stirner, 1991, p. 184).

Seu próprio pensamento, as máximas e os princípios que traça para si mesmo, podem aprisioná-lo. Por isso ele deve continuamente esforçar-se por se desfazer deles. Aquele que não consegue libertar-se de seu próprio pensamento é “servo da linguagem”:

A linguagem ou “a palavra” nos tiraniza da forma mais cruel porque convoca todo um exército de ideias fixas contra nós. Agora, se te observares a ti próprio no ato de refletir, descobrirás que só progrides se a cada momento te livrares dos pensamentos e das palavras. ... E só serás teu próprio por meio desta irreflexão (*Gedankenlosigkeit*), desta mal interpretada “liberdade de pensamento” [ênfases no original] ou libertação dos pensamentos. Só a partir dela chegarás a usar a língua como tua propriedade. (Stirner, 1991, p. 389)

O próprio “eu”, que a tudo aniquila, deve fluidificar-se a si mesmo para continuar livre e assegurar a sua soberania: “Somente o eu que dissolve-se a si mesmo, o eu que jamais existe, é realmente eu.” (Stirner, 1986, p. 94). Enfim, Stirner defende de maneira intransigente, até ao paradoxo e ao absurdo, a intransitividade da liberdade e a singularidade absoluta do eu. Sua ironia, seu nominalismo radical e sua rejeição de tudo o que é “estático” assemelha seu pensamento à filosofia romântica da vida. Como essa, ele enfatiza a ação, a atividade, o movimento que não podem ser reduzidos a segmentos estáticos. O fluxo da vida não pode ser interrompido. Nele ecoa ainda o protesto romântico contra a redução da subjetividade a algo mecânico, maquinal e uniforme. Essa filosofia da vida foi bem sintetizada por Henri Arvon:

Se Stirner põe em questão todas as formas de organização que servem para reunir os homens, o Estado, a sociedade, a família, as religiões, os partidos políticos, as capelas filosóficas, não é para negar que uma necessidade humana lhes preside a criação, mas para impedi-las de assumir o caráter estático que as torna rapidamente inaptas ao papel que eram chamadas a desempenhar; Stirner luta contra as instituições não porque conteste o espírito que as anima ou os fins que perseguem, mas porque são organizações que terminam por escapar à vontade dos que as criaram, porque, por uma aberração constante do espírito humano, perpetuamente pronto a abdicar e a renunciar a suas prerrogativas, elas adquirem uma existência autônoma e, como Golens multiplicados ao infinito, aterrorizam aqueles mesmos aos quais devem sua existência. (Arvon, 1979, p. 84)

É significativo que Stirner em nenhum momento sugira que devemos derrubar ou assumir o controle do Estado, mas sim “nos libertar” do Estado. A tarefa que ele assinala ao

indivíduo que quer se afirmar e se tornar soberano é, acima de tudo, uma *práxis* ética, uma relação de si para consigo, e não um projeto político. A libertação de toda autoridade exterior, seja de instituições, seja de “ideologias”, seja até mesmo da linguagem, é a condição necessária para o livre desenvolvimento da individualidade. Na perspectiva stirneriana, o indivíduo só se constitui como sujeito soberano de sua própria ação e de seu próprio pensamento na medida em que tem a coragem de se rebelar contra as relações de poder vigentes e, por um ato consciente e voluntarista, autoproclamar-se livre e soberano. Toda outra forma de obter a liberdade, através de uma “concessão” de um poder exterior ou de uma “revolução” que a projetaria para o futuro, é um logro que apenas reconduz a subordinação sob outra forma. Esse ato não pode ser tampouco confundido com alguma “liberação”, “desrepressão” ou “retorno à natureza”, como se a liberdade fosse o estado “natural” do indivíduo ao qual ele poderia “retornar”, ao livrar-se das pressões da sociedade e do “mal-estar” da cultura. O processo por meio do qual o eu corporal e finito se reapropria de si mesmo exige uma disciplina, um rigoroso trabalho sobre si que consiste, antes de qualquer coisa, em exercer soberania sobre suas próprias representações para não se deixar escravizar por elas. Esse movimento de autoconstituição do sujeito é *Bildung*. Ele reproduz o mesmo processo histórico que a cultura e a educação exerceram durante séculos sobre a espécie, precisamente para chegar a esse indivíduo soberano, capaz de controlar seus próprios impulsos e desejos.

Em nossa época de fundamentalismo religioso, de intolerância neomoralista, de retorno do nacionalismo xenófobo e de políticas educacionais neoliberais que exigem o sacrifício da individualidade em nome do “desenvolvimento econômico”, o pensamento de Stirner preserva toda sua atualidade. A análise de *O único e sua propriedade* revela um pensador rigoroso, irônico e sofisticado que possui a “coragem da verdade” em sua defesa irredutível da pessoa humana, em seu substrato mortal e corporal, contra todos os sistemas abstratos que propõem o autossacrifício da subjetividade em nome de causas, ideais, objetivos ou finalidades supostamente superiores. Os equívocos a que sua leitura deu origem e as utilizações interessadas ou de má fé de suas ideias começam a ser desfeitos por uma *scholarship* stirneriana que se desenvolve desde os anos 1990. Sua recepção no campo dos estudos em educação ainda é incipiente e merece estudos e discussões mais aprofundados. Espero que este estudo possa contribuir para o debate e o diálogo em torno do pensamento de Stirner.

Referências

- Arvon, H. (1954). *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Paris: PUF.
- Arvon, H. (1979). *L'anarchisme au XXe. Siècle*. Paris: PUF.
- Basch, V. (1904). *L'individualisme anarchiste: Max Stirner*. Paris: Alcan.
- Camus, A. (1996). *O homem revoltado* (V. Rumjanek, Trad.). Rio de Janeiro: Record.
- Debonne, P. G. (2009). *Max Stirner, pedagogue. Le grand front*. Paris: P'Harmattan.
- Deleuze, G. (1968). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Seuil.
- De Ridder, W. (2008). Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians. *History of European Ideas*, 34(3), 285-297.
- Feuerbach, L. (1968). *L'essence du christianisme* (J.-P. Osier, Trad.). Paris: Maspero. (Trabalho original publicado em 1841).
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Harvey, V. A. (1997). *Feuerbach and the interpretation of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W. F. (1986). *Werke in 20 Bänden*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1998) Linhas fundamentais da Filosofia do Direito, Terceira Seção, "O Estado" (M. L. Müller, Trad.). *Textos Didáticos*, 32, IFCH/UNICAMP. (Trabalho original publicado em 1820).
- Huneken, J. (1910). *Egoists. A book of supermen*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hyppolite, J. (1999). *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel* (L. S. Repa et al., Trad.). São Paulo: Discurso Editorial.
- Kant, I. (1977). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In I. Kant, *Werke in zwölf Bänden* (Band 11, pp. 481-494). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Trabalho original publicado em 1784).
- Kojève, A. (1992). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

- Kropotkin, P. (1977). Contra el individualismo. In A. Kropotkin, *Obras* (pp.38-39). Barcelona: Anagrama. (Trabalho original publicado em 1910).
- Lebrun, G. (2006). Além do homem e homem total. In G. Lebrun, *A filosofia e sua história* (pp. 169-198). São Paulo: Cosac Naify.
- Leopold, D. (1995). Introduction. In M. Stirner, *The ego and its own* (pp. 11-40). Cambridge: Cambridge University Press.
- Leopold, D. (2003). A left-Hegelian anarchism. *The European Legacy*, 8(6), 777-786.
- Lévy, A. (1904). *Stirner et Nietzsche*. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition.
- Löwith, K. (1986). *De Hegel a Nietzsche* (R. Laureillard, Trad.). Paris: Gallimard.
- Lucchesi, M. J. P. (1897). *Die Individualitätsphilosophie Max Stirners*. Leipzig: Reudniz.
- Marx, K. (1972) *La ideologia alemana* (W. Roces, Trad.). Montevideo/Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos/Ediciones Grijalbo. (Trabalho original publicado em 1932).
- Münster, A. (1999a). Le moi, l'unique et le néant: Nietzsche et Stirner. Enquête sur les motifs libertaires dans la pensée nietzschéenne. *Revue Germanique Internationale*, 11(1) 137-155.
- Münster, A. (1999b). *Nietzsche et Stirner*. Paris: Kimé.
- Newman, S. (2001). Spectres of Stirner: a contemporary critique of ideology. *Journal of Political Ideologies*, 6(3), 309-330.
- Newman, S. (2002). Politics of the ego: Stirner's Critique of liberalism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 5(3), 1-26.
- Newman, S. (2011). Stirner's ethics of voluntary inservitude. In S. Newman (Ed.), *Max Stirner* (pp. 189-209). London: Palgrave Macmillan.
- Nipperdey, T. (1983). *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München: C. H. Beck.
- Pérez, J. L. (2013). Unicidade e comunidade: a recepção de M. Stirner em L'homme Révolté de Albert Camus. *Trans/Form/Ação*, 36(3), 53-68.
- Romano, R. (1980). Feuerbach e Stirner: algumas considerações sobre linguagem e política. *Trans/Form/Ação*, 3(3), 105-114.

- Souza, J. C. de. (1993). *A questão da individualidade. A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Spring, J. (2012). *Wheels in the head: Educational philosophies of authority, freedom, and culture from confucianism to human rights*. London: Routledge.
- Stepelevich, L. S. (1974). The revival of Max Stirner. *Journal of the History of Ideas*, 35(2), 323-329.
- Stepelevich, L. S. (1978). Max Stirner and Ludwig Feuerbach. *Journal of the History of Ideas*, 39(2), 451-463.
- Stepelevich, L. S. (1985). Max Stirner as Hegelian. *Journal of the History of Ideas*, 46(4), 597-614.
- Stirner, M. (1842, April, 10). Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus. *Rheinischen Zeitung*, 100, 1-8. Recuperado em 15 de outubro de 2018, de <http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/1842-Das-unwahre-Prinzip.pdf>.
- Stirner, M. (1991). *Der Einzige und sein Eigentum*. Berlin: Reclam. (Trabalho original publicado em 1845).
- Welsh, J. F. (2010). *Max Stirner's dialectical egoism: A new interpretation*. Lanham, MD: Lexington Books.

Submetido à avaliação em 30 de maio de 2017; aceito para publicação em 1 de agosto de 2017.