

A FENOMENOLOGIA DO EGOÍSMO: STIRNER E A CRÍTICA MARXIANA^[1]

Sabina Maura Silva *

Resumo

Este trabalho visa a apresentar a concepção de homem presente na obra *O Único e Sua Propriedade*, de autoria do filósofo neo-hegeliano Max Stirner, e expor os limites e equívocos apontados por Karl Marx à mesma, desenvolvidos na obra *A Ideologia Alemã*.

Palavras-chave: alienação, egoísmo, individualidade, sociabilidade, objetividade, subjetividade.

Abstract

This work seeks to present the contained man's conception in the work *The Ego and Its Own*, of authorship of the young-hegelian philosopher Max Stirner, and to expose the limits and misunderstandings pointed for Karl Marx to this conception, developed in the work *The Germany Ideology*.

Key-words: alienation, egoism, individuality, sociability, objectivity, subjectivity.

Este trabalho tem como objeto a tematização de Max Stirner acerca da individualidade, acompanhada pelas principais críticas de Karl Marx a esta tematização. Ou seja, tendo como centro de nossa investigação o pensamento de Stirner, visamos explicitar a determinação stirneriana do homem, presente na obra

O Único e Sua Propriedade, bem como expor os limites e equívocos apontados por Marx a esta determinação, desenvolvidos na obra *A Ideologia Alemã*.

A importância de um estudo sobre o pensamento de Stirner se justifica, ao nosso ver, por dois aspectos. Em primeiro lugar, pelo fato de a obra stirneriana constituir um momento da gênese das vertentes contemporâneas que se dedicam à problemática da individualidade. De fato, nela encontramos, mesmo que sob a forma de antecipação, questões que, posteriormente, estarão configuradas de modo mais apurado nas obras de Nietzsche, Freud, Heidegger e Sartre, dentre outros. Além do que, Stirner é considerado, com frequência, um dos pais do anarquismo.

Em segundo lugar, a análise de sua obra é fundamental para a elucidação do pensamento de Marx, dado que a crítica de Marx a Stirner é produzida no período formativo de seu pensamento próprio. Assim, torna-se questão importante para a compreensão da gênese e do desenvolvimento do pensamento marxiano realizar um estudo sistematizado das obras daqueles com os quais polemiza.

No entanto, se o esclarecimento do pensamento de Stirner contribui para elucidar um momento específico e fundamental do pensamento de Marx, um trabalho centrado sobre ele não pode prescindir da presença da crítica marxiana, cujo propósito é desvelar o fundamento das determinações stirnerianas acerca da individualidade e de suas relações com o mundo. Neste sentido, temos também o intuito de mostrar que a crítica de Marx a Stirner ultrapassa os limites de uma querela intelectual, tratando-se, em verdade, de uma confrontação entre determinações distintas acerca do real e do ser dos homens.

Max Stirner, filósofo neo-hegeliano, publica em 1844 sua principal obra, *O Único e Sua Propriedade*, a qual se origina no contexto alemão de crítica a Hegel, iniciado nos anos subseqüentes a sua morte. Deste confronto travado no seio do hegelianismo surge a chamada “esquerda hegeliana”, da qual Stirner é um dos

representantes. Convencidos que sua época era de transição e que estava próxima uma nova etapa de desenvolvimento histórico, os neo-hegelianos demandavam por uma nova ontologia, capaz de reconciliar o homem consigo próprio, recuperando, assim, a essência humana que até então, julgavam, estivera alienada. De modo que, cada qual ao seu modo, todos buscavam os “princípios da filosofia do futuro”^[2].

Para Stirner, o Eu, tomado como individualidade singular, é o fundamento de sua esfera existencial. No entanto, considera que tudo tem determinado a existência dos indivíduos, não tendo sido permitido a eles determiná-la. A defesa intransigente da individualidade o leva a rejeitar a preponderância de todas e quaisquer condicionantes exteriores ao Eu, sejam elas materiais ou espirituais, por representarem, aos seus olhos, forças que oprimem, limitam e escravizam os indivíduos, expropriando-os de si.

Rebelando-se contra a determinação de que algo possa ter conteúdo fora do indivíduo Stirner, primeiramente, submete à crítica todas as formas de alienação que, segundo ele, têm vitimado os homens, para em seguida demonstrar a individualidade como princípio e fim de si mesma. Seguindo a ordem da obra, passemos, pois, à análise stirneriana da alienação.

I - A CRÍTICA DE STIRNER À ALIENAÇÃO:

No interior do pensamento stirneriano, a apreciação do fenômeno da alienação está diretamente ligado àquela do desenvolvimento da individualidade, que Stirner aborda analisando as fases da infância, adolescência e idade adulta.

Segundo ele, desde o nascimento o indivíduo luta com o mundo, no qual é lançado como um dado entre tantos, buscando encontrar e afirmar a si próprio, pois “tudo com o qual a criança entra em contato se opõe às suas intervenções, afirmando sua própria existência”^[3]. A criança observa e experimenta as coisas

visando desvelar o que nelas está encoberto, a fim de desvendar seu fundamento. Teme e respeita o que lhe é exterior até descobrir em si forças capazes de superá-lo. Assim, “/.../ por detrás de tudo encontramos nossa ataraxia, isto é, nossa intrepidez, nossa resistência, nossa supremacia, nossa invencibilidade. Nós não recuamos mais timidamente diante o que, outrora, Nos provocava temor e respeito, mas tomamos *coragem*. /.../. E quanto mais Nos sentimos Nós mesmos, tanto menor se mostra o que antes parecia invencível. E o que é Nossa astúcia, Nossa inteligência, Nossa coragem, Nossa obstinação? Que mais, senão *Espírito!*”^[4]. O mundo objetivo já não exerce nenhum domínio sobre o indivíduo, pois “Nada mais se impõe, agora, ao frescor do sentimento de Nossa juventude, este sentimento de si: declaramos o mundo desacreditado porque Nós estamos acima dele, somos *Espírito!*”^[5].

Descobrindo seu espírito, o jovem adota um comportamento teórico. Porém, não se confrontando mais com as coisas, passa a se defrontar com os imperativos de sua consciência. Ocupando-se tão somente de seus pensamentos, interessando-se pelo mundo somente quando vê nele a manifestação do espírito, sacrifica sua vida visando realizar seus ideais. Buscando desenvolver e enriquecer seu espírito, o jovem reconhece que “embora Eu seja espírito, não sou, contudo, espírito *completo* e devo primeiramente procurar o espírito perfeito”^[6]. Mas, com isso, “Eu, que tinha acabado de Me encontrar como espírito, perco-me novamente, humilhando-me diante o espírito perfeito como diante algo que não me é próprio, mas que está *além de mim*, sentindo, com isso, meu vazio”^[7].

Diferentemente do jovem, o adulto “afeiçoa-se a si como pessoa e encontra prazer em si mesmo como homem corpóreo e vivo”, adquirindo “um interesse pessoal ou egoísta, isto é, um interesse não somente por nosso espírito, mas pela satisfação total do indivíduo”^[8]. Repelindo o espírito da mesma forma que o jovem repelia o mundo, usando as coisas e os pensamentos segundo seu prazer, o homem egoísta põe adiante de tudo seu interesse pessoal. De modo que “o homem evidencia uma segunda descoberta de si. /.../ O homem se descobre como espírito *corpóreo!*”^[9]. Assim, “Da mesma forma que Eu Me descobro por

detrás das coisas como espírito, Eu devo Me descobrir, mais tarde também, *por detrás dos pensamentos*, como seu criador e *proprietário*. No tempo dos espíritos, os pensamentos cresciam sobre minha cabeça, da qual, no entanto, nasceram; eles pairavam como alucinações febris e Me envolviam com uma força terrível. Os pensamentos, por si mesmos, tornaram-se *corpóreos*, eram fantasmas como Deus, o Imperador, o Papa, a Pátria, etc. Mas se destruo sua corporeidade, Eu a reintegro à Minha e digo: somente Eu sou corpóreo. E então Eu tomo o mundo como ele é, como o que ele é para Mim, como o *Meu*, como Minha propriedade: Eu relaciono tudo a Mim”^[10].

Enfim, “A criança, perturbada pelas coisas deste mundo, era realista até que, pouco a pouco, atinge o que há por detrás das coisas; o jovem, entusiasmado pelos pensamentos, era idealista, até progredir em direção ao homem, ao egoísta que se comporta à vontade com as coisas e com os pensamentos e põe acima de tudo seu interesse pessoal”^[11]. As etapas da vida são, portanto, caminhos percorridos pelo indivíduo em direção a si próprio. As fases de seu desenvolvimento são delimitadas a partir do autoconhecimento oriundo das relações da consciência, seja com o que lhe é exterior, quando a consciência percebe-se como tal, seja consigo própria, possibilitando ao indivíduo apossar-se da consciência de si, atingindo a culminância de seu ser. Delineia-se, assim, a determinação fundamental da individualidade stirneriana, que vem a ser o autocentramento na consciência de si.

Transpondo este processo para o curso histórico, Stirner mantém o mesmo procedimento analítico, dando conteúdo ao que referiu nas fases do desenvolvimento individual ao analisar os Antigos e os Modernos.

A antigüidade, período demarcado até o advento do cristianismo, representa a infância, a fase realista da humanidade. Para os antigos, a verdade lhes era evidente através das manifestações do mundo objetivo. Conseqüentemente, eram dominados por ele, submetidos a uma ordem inalterada, vivendo na certeza de que o mundo e as relações por ele impostas - os laços

familiares e comunitários, por exemplo -, eram os princípios incontestáveis ante os quais deviam se curvar. Esta sujeição perdurou até que os sofistas proclamaram o entendimento como uma arma que o homem dispõe contra o mundo. Porém, como o entendimento sofista permanecia sujeito ao mundo, pois “o espírito era para eles apenas um *meio*”^[12], Sócrates, apontando para a negação de seu caráter prático, indica a necessidade de o entendimento não sucumbir aos apelos do mundo. A partir dessa indicação socrática, buscando encontrar o prazer de viver, estóicos e epicuristas consideravam que a sabedoria da vida consistia no desprezo do mundo, numa vida sem desenvolvimento, sem extensão, enfim, numa vida isolada. A ruptura definitiva se dá com os cétricos, para os quais “toda relação com o mundo é privada de valor e verdade”^[13], restando em relação a ele “somente a ataraxia (a impassibilidade) e a afasia (o mutismo - ou, com outras palavras, o isolamento da *interioridade*)”^[14]. Com a indiferença cética “a antigüidade acaba com o mundo das coisas, com a ordem e a totalidade do mundo”^[15].

É necessário precisar com clareza o que refere Stirner ao afirmar que a antigüidade acabou com o mundo das coisas. Segundo ele, “Quão pouco o homem consegue dominar! Ele deve permitir o sol traçar seu curso, o mar impelir suas ondas, as montanhas elevarem-se em direção ao céu. Assim, sem poderes contra o *invencível*, como poderia precaver-se da impressão de que era *impotente* em relação a essa colossal prisão que é o mundo? O homem deve se submeter ao mundo, a esta *lei* fixa que determina seu *destino*. Ora, para que trabalhou a humanidade pré-cristã? Para livrar-se da opressão do destino, para não se deixar *alterar* por ele”^[16]. Porém, esta superação significa tão-somente a desconsideração das determinações objetivas do mundo uma vez que, para Stirner, “a história antiga acabou desde que o *Eu* conquistou o mundo como sua propriedade. /.../ Ele deixou de ser superior a mim, deixou de ser inacessível, sagrado, divino, etc., ele foi ‘*desdivinizado*’ (*entgöttert*) e Eu posso, então, manipulá-lo segundo meu agrado, porque poderia exercer sobre ele, se quisesse, toda minha força prodigiosa, ou seja, a força do espírito, e com ela remover

montanhas, ordenar que as amoreiras por si mesmas se desenraizassem e se deslocassem para o mar (Lucas, 17,6) e tudo que é possível, ou seja, *concebível* fazer /.../. Eu sou o *senhor* do mundo, a Mim pertence a '*soberania*'. O mundo tornou-se prosaico porque o divino dissipou-se dele: ele é minha propriedade, que Eu disponho e domino como Me convém - quer dizer, como convém ao espírito"^[17]. Portanto, a impressão de estar submetido ao mundo se devia à impossibilidade de dominá-lo, de superar a ordem natural. Contudo, se não podiam objetivamente, os homens tornaram-se capazes de fazê-lo por meio da subjetividade. Ao determinismo inescapável da natureza contrapõe-se, agora, a liberdade absoluta do espírito; a descoberta do espírito corresponde, pois, à descoberta da liberdade.

A impugnação da objetividade como algo dotado de verdade dá início à modernidade, identificada por Stirner ao cristianismo. Embora os antigos tenham descoberto o espírito, não puderam ir além disto; a tarefa de realizá-lo coube aos modernos. A modernidade se caracteriza por um processo de independentização do espírito em relação ao concreto, ou seja, pelo esforço para transcender toda e qualquer determinação sensível, pois para que o espírito seja efetivamente espírito, ele nada pode ter a ver com a matéria. Todavia, como o espírito "para se tornar *independente* se afasta do mundo sem poder aniquilá-lo realmente, o mundo permanece irremovível"^[18] e ao espírito liberto do mundo impõe-se, portanto, a necessidade ineliminável de tornar-se espírito livre *no* mundo. Os modernos tornaram isto possível transfigurando o mundo, transformando-o em mundo do espírito. O espírito se converte assim no princípio que engendra e se manifesta nas coisas, que as faz ser o que são, que as vivifica, enfim, no que há de verdadeiro nelas.

Esta transfiguração não se limita ao âmbito das coisas, pois o cristianismo, tendo "como fim específico Nos libertar da determinação natural (a determinação pela natureza), /.../ queria que o homem não se deixasse determinar por seus desejos"^[19]. De sorte que "o espírito torna-se a força exclusiva e não se ouve mais nenhum discurso 'da carne'"^[20]. Considerando seu espírito como o que há de verdadeiro em si, os homens, porque não se resumem absolutamente ao

espírito, julgam-se menos que espírito e este se revela, assim, algo distinto da individualidade. O espírito torna-se o ideal, o inatingível, o além; torna-se Deus, o espírito puro que existe fora do homem e do mundo humano.

Obcecados, os indivíduos passam a ver fantasmas por todos os cantos, pois o mundo se transforma em simples aparência, objeto de manifestação do espírito que habita as coisas. Possuídos pela convicção de que há um ser supremo do qual tudo emana, obstinam-se à tarefa de determinar seu fundamento, compreender e descobrir sua realidade, buscando “transformar o espectro em não-espectro, o irreal em real”^[21], de modo a conferir existência ao imaterial. Disso decorre que “O que outrora valia como existência, como mundo, etc., mostra-se agora como simples aparência e o *verdadeiramente existente* é o ser /.../. Agora, somente este mundo invertido, o mundo do ser”^[22], existe verdadeiramente.

Reconhecendo o espírito como superior e mais poderoso, os indivíduos são forçados a cultivar apenas interesses ideais, pois “quem quer que viva por uma grande idéia, uma boa causa, uma doutrina, um sistema, uma alta missão, não deve deixar nascer em si os apetites do mundo, os interesses egoístas”^[23], isto é, os interesses concretos, sensíveis, pois não devem se deixar levar por qualquer determinação de caráter material. Princípios, noções e valores, que reconhecendo expressamente a existência de um ser supremo fundamentam a crença e o respeito em relação a ele, passam a dominar os indivíduos como idéias fixas que orientam todas as suas ações e relações, engendrando e estimulando a negação e o desinteresse de si. Os dogmas religiosos, os princípios filosóficos, morais e políticos constituem para Stirner exemplos destas idéias fixas, que têm como meta zelar pelo espírito e moldar os indivíduos de acordo com seus imperativos.

I.1- As doutrinas do espírito:

I.1.1- A filosofia e a negação do sensível:

Segundo Stirner, a modernidade segue um processo análogo à antigüidade. Assim, sob a égide do catolicismo, o espírito ainda se encontrava ligado ao mundo. Foi apenas a partir da Reforma que começou-se a considerar o espírito como algo absolutamente independente da matéria. O protestantismo destrói o mundo santificando-o, isto é, introduzindo o espírito em todas as coisas. Reconhecendo o espírito santo como essência do mundo, este se torna sagrado por sua simples existência.

Ao mesmo tempo em que redime o concreto, preenchendo-o com o espírito, Lutero preconiza a necessidade de rompimento da consciência para com toda dimensão sensível, uma vez que “a verdade é espírito, absolutamente não sensível e, por isso, existe somente para a ‘consciência superior’ e não para a consciência com ‘inclinação mundana’ ”^[24]. Por conseguinte, “alcança-se com Lutero o reconhecimento de que a verdade, que é *pensamento*, existe apenas para o homem *pensante*. O que significa que doravante o homem deve simplesmente adotar um outro ponto de vista, o ponto de vista celeste, da crença, da ciência ou o ponto de vista do *pensamento* em relação a seu objeto - o *pensamento*, o ponto de vista do espírito face ao espírito. Enfim, apenas o igual reconhece o igual! ‘Tu te igualas ao espírito que Tu compreendes’ ”^[25].

A soberania do espírito que se estabelece plenamente a partir da Reforma é referendada pela filosofia, ocorrendo a legitimação teórica do caráter absolutamente espiritual do ser. Este processo se inicia com Descartes, que identifica o ser ao pensar, e se completa com a filosofia hegeliana, na qual “Os pensamentos devem corresponder totalmente à realidade, ao mundo das coisas e nenhum conceito pode ser desprovido de realidade”^[26], dando-se, enfim, a reconciliação entre as esferas espiritual e objetiva. Em suma, o resultado alcançado pelos modernos é que tanto no homem quanto na natureza somente o espírito vive, somente sua vida é a verdadeira vida. De modo que a modernidade culmina em uma abstração: “a vida da universalidade (*Allgemeinheit*) ou do que não tem vida”^[27].

Sobre a crítica de Stirner à filosofia idealista, cabe destacar dois aspectos. O primeiro diz respeito ao apontamento da inversão ontológica que o idealismo opera, transformando o imaterial, o não sensível em origem e realidade do concreto, do sensível, bem como à censura da dissolução do particular na universalidade abstrata. Nisto se põe em consonância com a crítica de Feuerbach e Marx à especulação, distinguindo-se os três, entretanto, quanto ao que é determinado como o efetivamente concreto e quanto ao que é apontado como o princípio geral de determinação - para Stirner, apenas o indivíduo singular e o egoísmo.

O segundo, que constitui um dos pontos determinantes da crítica de Marx, revela, ao nosso ver, o núcleo do pensamento stirneriano. Stirner ressalta a concretude que os ideais adquiriram ao longo da modernidade, o que poderia levar a supor que visa recuperar o mundo objetivo, livrando-o do peso da abstração. No entanto, para ele, o que constitui a falha capital deste período vem a ser precisamente a não superação da objetividade, condição fundamental para a afirmação da individualidade pois, argumenta, “Como pode-se alegar que a filosofia ou a época moderna trouxe a liberdade, já que ela não nos libertou do poder da objetividade? /.../ Ela somente transformou os objetos *existentes* /.../ em objetos *representados*, isto é, em *conceitos*, diante os quais não só não se perdeu o antigo respeito, mas, ao contrário, se o intensificou. /.../ Por fim, os objetos apenas sofreram uma transformação, mas conservaram sua supremacia e soberania; enfim, continuou-se submerso na obediência e na obsessão, vivendo na *reflexão*, com um objeto sobre o qual refletir, um objeto para respeitar e acolher com veneração e temor. Apenas se transformou as *coisas* em *representações* das coisas, em pensamentos e conceitos e a *dependência* em relação a elas tornou-se tanto mais íntima e indissolúvel”^[28]. De modo que o fundamental para Stirner também é atingir a liberdade em relação à objetividade. E visando realizar o que a modernidade não pôde efetuar, dado que não partia do verdadeiramente real, aponta a necessidade de supressão de qualquer mediação entre o indivíduo e si mesmo.

Deve-se pôr em relevo, outrossim, que embora critique o conteúdo, Stirner acolhe o movimento e segue o método da filosofia hegeliana. É nítida a similitude entre o caminho percorrido pelo eu em direção a si próprio e aquele que Hegel estabelece à consciência em direção à razão. A diferença básica reside precisamente no ponto final do percurso. Se na filosofia de Hegel a consciência trilha um caminho que culmina no saber de si enquanto figura do Absoluto, em Stirner a consciência individual também chega a um saber, que vem a ser o conhecimento de que somente ela é o fundamento de toda realidade, de toda existência ou, em outros termos, ao reconhecimento de si como o absoluto. Ou seja, em Hegel tem-se a fenomenologia do universal que se desdobra em particulares - os quais constituem momentos deste universal -, enquanto que em Stirner tem-se a fenomenologia de uma singularidade em confronto com qualquer dimensão de universalidade, tomada como pura negação da individualidade.

Voltando à questão do domínio do espiritual na modernidade, Stirner submete à crítica o humanismo ateu que se desenvolve em sua época, atentando para o fato de que, embora se ataque a essência sobre-humana da religião, não se abandonou a postura religiosa, uma vez que o posicionamento anti-religioso resultou tão somente na humanização da religião, simplesmente operando a substituição de Deus pelo homem. Permanecem prisioneiros do princípio religioso porque o homem que se torna o novo ser supremo não se refere ao indivíduo singular, mas à espécie, ao gênero humano. Se outrora o espírito de Deus ocupava o indivíduo, agora ele se encontra ocupado e se pauta pelo espírito do Homem. De modo que “o comportamento em direção ao ser humano ou ao ‘homem’ apenas removeu a pele de serpente da antiga religião para assumir uma nova, igualmente religiosa”^[29]. A conquista da humanidade torna-se, assim, o ideal diante o qual o indivíduo deve se curvar, o alvo sagrado que deve atingir.

Com a vitória do Homem sobre Deus dá-se a substituição dos preceitos religiosos pelos preceitos morais. Esta moral puramente humana - que segue sua própria rota orientando-se pela razão, dado que “na lei da razão o homem se determina por si mesmo, porque ‘o homem’ é racional e é ‘do ser do homem’ que

resultam necessariamente estas leis”^[30] -, obtém sua independência do terreno religioso propriamente dito com o liberalismo. Representando a última conseqüência do cristianismo, o liberalismo, dando continuidade ao “velho desprezo cristão pelo Eu”^[31], “apenas pôs em discussão outros conceitos - conceitos humanos no lugar de divinos, o Estado no lugar da Igreja, a ‘ciência’ no lugar da fé /.../”^[32], tendo como finalidade realizar o homem verdadeiro.

I.1.2- O liberalismo e a negação do indivíduo:

Sob o termo liberalismo, Stirner designa genericamente o liberalismo propriamente dito, o socialismo e o humanismo ‘crítico’ de Bruno Bauer, chamando-os, respectivamente, liberalismo político, liberalismo social e liberalismo humano. Na perspectiva stirneriana, estas três variações, que têm em comum a rejeição da individualidade, diferenciam-se apenas quanto ao elemento mediador capaz de levar ao florescimento do homem no indivíduo. O liberalismo político estabelece o estado, o liberalismo social, a sociedade, e o liberalismo humano a realização universal da humanidade.

I.1.2.1- O Liberalismo Político:

Segundo Stirner, para esta vertente o indivíduo *não* é o homem e só adquire a humanidade na comunidade política, no estado, onde são abstraídas todas as distinções individuais. Portanto, empunhando a bandeira do estado, a burguesia, visando suprimir os estados particulares que impediam o estabelecimento efetivo de uma comunidade verdadeiramente humana, arrebatou os privilégios das mãos dos nobres e os transformou em direitos expressos em leis e garantidos igualmente a todos. De modo que, doravante, nenhum indivíduo vale mais que outro; são todos iguais.

No entanto, observa Stirner, esta igualdade reflete negativamente sobre a individualidade, uma vez que os interesses e a personalidade individuais foram alienadas em favor da impessoalidade, dado que o estado, indistintamente, acolhe todos. Isto torna manifesto que o estado não tem nenhuma consideração com os indivíduos particulares, que passam a valer somente enquanto cidadãos. Conseqüentemente, tem-se a cisão entre as esferas do público e do privado e, na mesma medida em que o indivíduo é relegado em prol do cidadão, a vida privada é renegada, passando-se a considerar como a verdadeira vida a vida pública.

Esta despersonalização que ocorre na esfera estatal revela, segundo Stirner, o verdadeiro objetivo da burguesia ao buscar a igualdade: conquistar a impessoalidade, isto é, afastar todo e qualquer arbítrio ou entrave pessoal da esfera do estado, purificando-o de todo interesse particular. Portanto, transformou o que outrora era esfera de interesses particulares em esfera de interesses universais. Neste sentido, “a ‘liberdade individual’, sobre a qual o liberalismo burguês vela ciosamente, não significa de modo algum uma autodeterminação totalmente livre, pela qual minhas ações seriam inteiramente *Minhas*, mas apenas a independência em relação às pessoas. Individualmente livre é quem não é responsável por *ninguém*”^[33]. É, pois, “liberdade ou independência em relação à vontade de outra pessoa /.../, porque ser pessoalmente livre é sê-lo na medida em que ninguém possa dispor de Minha pessoa, ou seja, que o que Eu posso ou não posso não depende da determinação de uma outra pessoa”^[34].

A liberdade política, por seu turno, significa tão somente a liberdade do estado em relação a toda mediação de caráter pessoal. De modo que não foram os indivíduos que se emanciparam; ao contrário, foi o estado que se tornou livre para sujeitá-los. E o faz através da constituição, a qual, ao mesmo tempo em que lhes concede força, fixa os limites de suas ações. De modo que a revolução burguesa criou cidadãos obedientes e leais, que são o que são pela graça do Estado. Portanto, no regime burguês somente “o servidor obediente é o homem livre!”^[35], porque renega seu ser privado para obedecer leis gerais, única razão pela qual são considerados bons cidadãos.

I.1.2.2- O Liberalismo Social:

Segundo Stirner, os liberais sociais visam completar o liberalismo político, tido por eles como parcial porque promove e reconhece legalmente a igualdade política, deixando subsistir, contudo, a desigualdade social advinda da propriedade. Considerando que o indivíduo *nada tem* de humano, pretendendo fundar uma sociedade em que desapareça toda diferença entre ricos e pobres, os socialistas advogam a abolição da propriedade pessoal, preconizando que “ninguém possua mais nada, que cada um seja um pobre. Que a propriedade seja *impessoal* e pertença à *sociedade*”^[36].

A supressão da propriedade privada em favor da propriedade social tem por corolário a supressão do estado, já que este, conforme Stirner, é o único proprietário de fato, que concede a título de feudo o direito de posse a seus cidadãos. Assim, em lugar de uma prosperidade isolada, procura-se uma prosperidade universal, a prosperidade de todos. Porém, ao tornar a sociedade a proprietária suprema, os indivíduos se igualam porque tornam-se todos miseráveis, o que acarreta “o segundo roubo cometido contra o que é ‘pessoal’ em interesse da ‘humanidade’. Roubou-se do indivíduo autoridade e propriedade, o Estado tomando uma e a sociedade outra”^[37].

Os socialistas pretendem superar o estado de coisas vigente sob o liberalismo político fazendo valer o que constitui para eles o verdadeiro critério de igualdade entre os homens, que vem a ser a necessidade recíproca entre os indivíduos, a qual torna manifesto que a essência humana é o trabalho. Assim, diz Stirner, a contraposição dos comunistas ao liberalismo político se funda no preceito de que “nosso ser e nossa dignidade não consistem no fato de que Nós somos todos *filhos iguais* do Estado /.../, mas no fato que Nós todos existimos *uns para os outros*. Esta é a nossa igualdade, ou seja, é por isso que Nós somos

iguais, porque Eu, tanto quanto Tu e todos Vós, agimos ou ‘trabalhamos’, portanto, porque cada um de nós é um *trabalhador*”^[38].

Conforme Stirner, do ponto de vista do socialismo, o ser trabalhador é a determinação de humanidade que deve nortear os indivíduos, pois só tem valor o que é conquistado pelo trabalho. Logo, se no liberalismo político o indivíduo se subordina ao cidadão, no liberalismo social se aliena ao trabalhador porque “respeitando o trabalhador em sua consciência, considerando que o essencial é ser trabalhador, se afasta de todo egoísmo, submetendo-se ao supremo poder de uma sociedade de trabalhadores”^[39], tanto como o burguês submete-se ao estado, porque se pensa que é da sociedade que provem o que os indivíduos necessitam, razão pela qual se sentem em dívida total para com ela. Assim, os socialistas “permanecem prisioneiros do princípio religioso e aspiram com todo fervor a uma sociedade sagrada”^[40], desconsiderando que a sociedade é somente um instrumento ou um meio do qual os indivíduos devem tirar proveito, que não há deveres sociais mas exclusivamente interesses particulares aos quais a sociedade deve servir.

I.1.2.3- O Liberalismo Humano:

Segundo Stirner, a doutrina liberal atinge seu ponto culminante com a crítica alemã ao liberalismo levada a efeito pelos círculo dos ‘livres’ (*Die Freien*), liderados por Bruno Bauer. Ao empreenderem a crítica do liberalismo, estes acabam por aperfeiçoá-lo pois “o crítico permanece um liberal e não vai além do princípio do liberalismo, o homem”^[41].

Preconizando, como as formas precedentes, o afastamento dos particularismos que impedem os indivíduos de serem verdadeiramente homens, o liberalismo humano considera, porém, que toda e qualquer determinação particular - o credo religioso, a nacionalidade, as especificidades e os móveis puramente individuais - constitui uma barreira que afasta o indivíduo da

humanidade que determina o ser de cada um. De modo que, para esta vertente, o indivíduo *não é e nada tem* de humano. A crítica encetada pelo liberalismo humano aponta, então, para o fato de que tanto o liberalismo político quanto o social deixam intacto o egoísmo, pois tanto o burguês quanto o trabalhador utilizam o Estado e a sociedade para satisfazerem seus interesses pessoais. E, para que o liberalismo atinja conteúdo plenamente humano, estabelecem que os indivíduos devem aspirar a um comportamento absolutamente desinteressado, consagrando-se e trabalhando em prol do desenvolvimento da humanidade. Desligando-se dos interesses egoístas, ou seja, particulares, atinge-se o interesse universal, único comportamento autenticamente humano.

Stirner considera que “a Crítica, exortando que o homem seja ‘humano’, exprime a condição necessária de toda sociabilidade, porque é somente como homem entre homens que se é *sociável*. Com isso, ela anuncia seu alvo *social*, o estabelecimento da ‘sociedade humana’ ”^[42], que “não reconhece absolutamente nada que seja ‘particular’ a Um ou a Outro, que recusa todo valor ao que porta um caráter ‘privado’. Desta maneira fecha-se o círculo do liberalismo, que tem no homem e na liberdade humana seu bom princípio e no egoísta e em tudo que é privado seu mau princípio; que tem naquele seu Deus e neste seu diabo. Se a pessoa particular ou privada perdeu completamente seu valor perante o ‘Estado’ (nenhum privilégio pessoal) , se na ‘sociedade dos trabalhadores ou dos pobres’ a propriedade particular (privada) perdeu seu reconhecimento, na ‘sociedade humana’ tudo o que é particular ou privado não será mais levado em consideração”^[43].

De sorte que “entre as teorias sociais, a Crítica é, incontestavelmente, a mais acabada, porque ela afasta e desvaloriza tudo o que separa o homem do homem, todos os privilégios, até mesmo o privilégio da fé. É nela que o princípio do amor do cristianismo, o verdadeiro princípio social, encontra sua mais pura plenitude e produz a última experiência possível para tirar do homem sua exclusividade e sua repulsa em relação ao outro. Luta-se contra a forma mais elementar e, portanto, mais rígida do egoísmo”^[44], ou seja, a unicidade, a

exclusividade, a personalidade. Esta luta evidencia que o “liberalismo tem um inimigo mortal, um contrário insuperável como Deus e o diabo”^[45]: o indivíduo.

Portanto, por representar a última forma conferida ao ideal, resta então romper com o espectro do Homem para com isso quebrar definitivamente a dominação espiritual. Mas “quem fará também o Espírito se dissolver em seu *nada*? Aquele que revela por meio do Espírito que a natureza é *vã* (*Nichtige*), finita e perecível; apenas ele pode também reduzir o espírito igualmente à vacuidade (*Nichtigkeit*). *Eu* posso e todos dentre vós nos quais o *Eu* reina e se institui como absoluto”^[46]. Enfim, somente o egoísta pode fazê-lo.

II - A CATEGORIA DA ALIENAÇÃO:

Para Stirner, o egoísmo é ineliminável e se manifesta mesmo naqueles que se devotam ao espiritual porque, ressalta, “o sagrado existe apenas para o egoísta que não se reconhece como tal, o *egoísta involuntário*, que está sempre à procura do que é seu e ainda não se respeita como o ser supremo, que serve apenas a si mesmo e pensa ao mesmo tempo servir sempre a um ser superior; que não conhece nada superior a si e se exalta, contudo, pelo ‘superior’, enfim, para o egoísta que não gostaria de sê-lo e se rebaixa, ou seja, combate o seu egoísmo, rebaixando-se, contudo, ‘para elevar-se’ e satisfazer, portanto, seu egoísmo. Querendo deixar de ser egoísta, ele procura em seu redor, no céu e na terra, por seres superiores para oferecer-lhes seus serviços e se sacrificar. Mas, embora se agite e se mortifique, ele age, no fim das contas, apenas por si mesmo e pelo difamado egoísmo que não o abandona. Por isso, eu o chamo egoísta involuntário”^[47]. Mas se assim o é, por que isso se dá? Ou seja, por que seres essencialmente egoístas se alienam?

Na descrição das fases da vida, encontra-se explícito que o indivíduo é, ele próprio, não só a fonte do que é mas também de sua negação, de sua perda, uma vez que mesmo quando é dominado pelos pensamentos, ele é dominado por

seus pensamentos que, por não serem reconhecidos como seus, adquirem existência autônoma em relação ao eu que os produziu. No entanto, é a partir de outro texto, intitulado *Arte e Religião*, escrito em 1842, que se pode compreender com mais clareza o que constitui este fenômeno. Analisando a relação entre arte e religião, Stirner aponta que a arte é manifestação da “ardente necessidade que o homem tem de não permanecer só, mas de se desdobrar, de não estar satisfeito consigo como homem natural, mas de buscar pelo segundo homem, espiritual”^[48]. A resolução desta necessidade se dá com a obra de arte, dado que ela configura, objetivamente, o ideal do homem de transcender a si próprio. Com a obra de arte, o homem fica em face de si mesmo; porém, “O que lhe está defronte é e não é ele: é o além inatingível em direção ao qual fluem todos os seus pensamentos e todos os seus sentimentos, é seu além envolvido e inseparavelmente entrelaçado no aquém de seu presente”^[49]. Enquanto a arte é posição de um objeto, a religião “é contemplação e precisa, portanto, de uma forma ou de um objeto”^[50] ao qual se defrontar.

Segundo Stirner, “o homem se relaciona com o ideal manifestado pela criação artística como um ser religioso: ele considera a exteriorização de seu segundo eu como um objeto. Tal é a fonte milenar de todas as torturas, de todas as lutas; porque é terrível ser fora de si mesmo, e todo aquele que é para si mesmo seu próprio objeto é impotente para se unir totalmente a si e aniquilar a resistência do objeto”^[51]. Logo, a arte dá forma ao ideal e a religião “encontra no ideal um mistério e torna a religiosidade tanto mais profunda quanto mais firmemente cada homem se liga a seu objeto e é dele dependente”^[52]. Portanto, a alienação ocorre no processo de objetivação da individualidade e se dá pelo fato de o indivíduo contemplar sua exteriorização como algo que não lhe pertence, como algo por si, que o transcende. Contempla a si através de uma mediação, relacionando-se consigo mesmo de modo estranhado, pois não reconhece o objeto como sua criatura, convertendo-o em sujeito.

O que Stirner recusa é a transcendência do objeto sobre o sujeito. Isto porque “o objeto, sob sua forma sagrada como sob sua forma profana, como

objeto supra-sensível tanto quanto objeto sensível, nos torna igualmente possuídos”^[53], uma vez que, tomado como algo por si, obriga o sujeito a se subordinar à sua lógica própria. Destrói-se, assim, “a singularidade do comportamento, estabelecendo um sentido, um modo de pensar como o ‘verdadeiro’, como o ‘único verdadeiro’ ”^[54]. Contra isso, Stirner argumenta que “o homem faz das coisas aquilo que ele é”^[55], ou seja, as determinações das coisas são diretamente oriundas e dependentes do sujeito. E ironizando o conselho dado por Feuerbach, o qual adverte que se deve ver as coisas de modo justo e natural, sem preconceitos, isto é, de acordo e a partir daquilo que elas são em sua especificidade, Stirner aponta que “vê-se as coisas com exatidão quando se faz delas *o que se quer* (por coisas entende-se aqui os objetos em geral como Deus, nossos semelhantes, a amada, um livro, um animal, etc.). Por isso, não são as coisas e a concepção delas o que vem em primeiro lugar mas Eu e minha vontade”^[56]. Então, “Porque se *quer* extrair pensamentos das coisas, porque se *quer* descobrir a razão do mundo, porque se *quer* descobrir sua sacralidade, se encontrará tudo isso”^[57], pois “Sou *Eu* quem determino *o que* Eu quero encontrar. /.../ Eu escolho o que meu espírito aspira e por esta escolha Eu me mostro - arbitrário”^[58]. Torna-se claro, pois, que Stirner não leva em consideração a existência dos objetos, ou seja, o que eles são em si, independente da subjetividade, e somente admite a efetividade dos objetos na medida em que esta é estabelecida, sancionada pelo sujeito.

A indiferença para com o objeto se dá em função de que “Toda sentença que Eu profiro sobre um objeto é *criação* de minha vontade /.../. Todos os predicados dos objetos são resultados de minhas declarações, de meus julgamentos, são minhas criaturas. Se eles querem se libertar de Mim e ser algo por si mesmos, se eles querem se impor absolutamente a Mim, Eu não tenho nada mais a fazer senão apressar-Me em restabelecê-los a seu nada, isto é, a Mim, o criador”^[59]. De modo que a relação autêntica entre sujeito e objeto só se dá quando as propriedades dos objetos forem acolhidas como frutos das deliberações dos indivíduos. Conseqüentemente, pelo fato de ser o sujeito aquele

que põe a objetividade do objeto, segue-se que não se pode ter determinações universais sobre as coisas, mas tão somente determinações singulares, postas por sujeitos singulares, rompendo-se, assim, a dimensão da objetividade como imanência.

Acatar a objetividade como algo por si é, para Stirner, abdicar da existência pois o único ser por si é o indivíduo, produtor de seu universo existencial. Por isso, não condena as convicções, crenças e valores que os indivíduos possam abraçar. Apenas não admite que sejam tomados como algo mais que criaturas: “Deus, o Cristo, a trindade, a moral, o Bem, etc. são tais criaturas, das quais eu devo não apenas Me permitir dizer que são verdades, mas também que são ilusões. Da mesma maneira que um dia Eu quis e decretei sua existência, Eu quero também poder desejar sua não existência. Eu não devo deixá-los crescer além de Mim, ter a fraqueza de deixá-los tornar algo ‘absoluto’, eternizando-os e retirando-os de meu poder e de minha determinação”^[60]. Portanto, os indivíduos podem crer, pensar, aspirar, contanto que não percam de vista que são eles o fundamento das crenças, pensamentos e aspirações, bem como daquilo que crêem, pensam e aspiram. Neste sentido, a superação da alienação significa, pois, a absorção da objetividade pela subjetividade, requerendo somente que o indivíduo tome consciência de que por trás das coisas e dos ideais não existe nada a não ser si mesmo; em suma, exige que o indivíduo negue autonomia a tudo que lhe é exterior e tome apenas a si como ser autônomo, que atribua somente a si a efetividade da existência.

O caráter puramente subjetivo que Stirner confere à apropriação da objetividade salienta-se plenamente quando se analisa a revolta individual, condição de possibilidade para o reconhecimento de si como base da existência. Segundo ele, reflete um descontentamento do indivíduo consigo mesmo, razão pela qual “Não se deve considerar revolução e revolta como sinônimos. A revolução consiste em uma transformação das condições, da situação existente, do Estado ou da Sociedade; é, por conseqüência, uma ação *política* ou *social*; a revolta tem como resultado inevitável uma transformação das condições, mas não

parte delas; ao contrário, porque parte do descontentamento do homem consigo mesmo, não é um levante planejado, mas uma sublevação do indivíduo, uma elevação, sem levar em consideração as instituições que dela nascem. A revolução tem em vistas novas *instituições*, a revolta nos leva a não Nos *deixar* mais instituir, mas a Nos instituir Nós mesmos e a não depositarmos brilhantes esperanças nas ‘instituições’. Ela é uma luta contra o existente porque, quando é bem sucedida, o existente sucumbe por si mesmo, ela é apenas a Minha libertação em relação ao existente. Assim que Eu abandono o existente, ele morre e apodrece. Ora, como meu propósito não é a derrubada do existente, mas elevar-Me acima dele, então minha intenção e ação não é política ou social, mas *egoísta*, como tudo que é concentrado em Mim e em minha singularidade”^[61]. Em outros termos, a revolta parte e se dirige à subjetividade e a revolução à objetividade, razão pela qual a primeira é uma ação autêntica e a segundo uma ação estranhada do indivíduo. E dado a supremacia do sujeito, prescinde de qualquer modificação sobre o objeto. Seguindo as palavras de Giorgio Penzo, em sua introdução à edição italiana de *O Único e Sua Propriedade*, “é obviamente apenas com o ato existencial da revolta que se pode tornar menor a afecção do objeto, pelo que o eu se reconhece totalmente livre no confronto com o objeto”^[62].

Há que observar, contudo, que tal reconhecimento significa tão somente aceitar o objeto como tal, tomando-se, no entanto, como o árbitro de tal aceitação. Neste sentido, Stirner pretende a afirmação da individualidade apesar e a despeito das coisas. Não se deixando reger pelos objetos, ainda que acatando as determinações da objetividade como posição de sua vontade, o indivíduo abre as vias para o início de sua verdadeira e plena história, a história do único e sua propriedade.

III- A RESOLUÇÃO STIRNERIANA: O ÚNICO

Visando remeter à individualidade - fundamento último e intransponível - tudo o que dela foi expropriado e determinado de modo abstrato e transcendente, Stirner assume a tarefa de desmistificar todos os ideais, mostrando que nada são senão atributos do Eu. Ou seja, aqueles só podem ganhar existência se assentados sobre o indivíduo. Mas para tal o indivíduo tem de conquistar sua individualidade, recuperando sua corporeidade e sua força, para fazer valer sua unicidade.

III.1- A Conquista da Individualidade:

Segundo Stirner, desde o fim da antigüidade, a liberdade tornou-se o ideal orientador da vida, convertendo-se na doutrina do cristianismo. Significando desligar-se, desfazer-se de algo, o desejo pela liberdade, como algo digno de qualquer esforço, obrigou os indivíduos a se despojarem de si mesmos, de sua particularidade, de sua propriedade (*eigenheit*) individual.

Stirner não recusa a liberdade, pois é evidente que o indivíduo deva se desembaraçar do que se põe em seu caminho. Contudo, a liberdade é insuficiente, uma vez que o indivíduo não só anseia se desfazer do que não lhe apraz, mas também se apossar do que lhe dá prazer. Deseja não apenas ser livre mas sobretudo ser proprietário. Portanto, exatamente por constituir o núcleo do desejo seja pela liberdade, seja pela entrega, o indivíduo deve tomar-se por princípio e fim, libertar-se de tudo que não é si mesmo e apossar-se de sua individualidade.

Profundas são as diferenças entre liberdade e individualidade. Enquanto a liberdade exige o despojamento para que se possa alcançar algo futuro e além, a individualidade é o ser, a existência presente do indivíduo. Embora não possa ser livre de tudo, o indivíduo é ele próprio em todas as circunstâncias pois, ainda

que entregue “como servo a um senhor”, pensa somente em si e em seu benefício. Com efeito, “seus golpes Me ferem: por isso, Eu não sou *livre*; contudo, Eu os suporto somente em *meu proveito*, talvez para enganá-lo através de uma paciência aparente e tranquilizá-lo, ou ainda para não contrariá-lo com Minha resistência. /.../. De modo que tornar-Me *livre* dele e de seu chicote é somente conseqüência de Meu egoísmo precedente”^[63]. Logo, a liberdade - “permissão inútil para quem não sabe empregá-la”^[64] - apenas adquire valor e conteúdo em função da individualidade, a qual afasta todos os obstáculos e põe as condições de possibilidade para a liberdade.

Stirner frisa que a individualidade (*Eigenheit*) não é uma idéia nem tem nenhum critério de medida estranho mas encerra tudo que é próprio ao indivíduo, é “somente uma descrição do *proprietário*”^[65]. Esta individualidade, que diz respeito a cada indivíduo singular, afirma-se e se fortalece quanto mais pode manifestar o que lhe é próprio. E exprimir-se como proprietário exige que o indivíduo não só tenha a plena consciência dessa sua especificidade mas que, principalmente, exteriorize suas capacidades para se apropriar de tudo que sua vontade determinar. O indivíduo tanto mais se realiza e se mostra como tal quanto mais propriedades for capaz de acumular, pois a propriedade que se manifesta exteriormente reflete o que se é interiormente. Para que isto se dê, o indivíduo tem de se reapropriar dos atributos que lhe foram usurpados e consagrados como atributos de Deus e, depois, do Homem.

Stirner aponta que as tentativas da modernidade para tornar o espírito presente no mundo significam que estas perseguiram incessantemente a existência, a corporeidade, a personalidade, enfim, a efetividade. Mas observa que centrada sobre Deus ou sobre o Humano, nunca se chegará à existência, dado que tanto Deus quanto o Homem não possuem dimensão concreta, mas ideal e “nenhuma idéia tem existência porque não é capaz de ter corporeidade”^[66], atributo específico dos indivíduos. Logo, a primeira tarefa a que o indivíduo deve se lançar é recobrar sua concreticidade, perceber-se totalmente como carne e espírito, aceitando, sem remorsos, que não só seu espírito mas também seu

corpo é ávido por tudo que satisfaça suas necessidades. Conquista-se, assim, a integralidade como subjetividade corpórea. Contudo, recuperar a corporeidade não significa que o indivíduo deva se entregar a ela, deixando-se dominar pelos apetites e inclinações sensíveis, uma vez que a sensibilidade não é a totalidade de sua individualidade. Ao contrário, a conquista da individualidade requer o domínio sobre o corpo e sobre o espírito.

Apropriando-se de sua concretude, de sua existencialidade, o indivíduo deve, por conseguinte, apropriar-se de sua humanidade. Conforme Stirner, o Homem como realização universal da idéia, isto é, como *corporificação* da idéia, representa a culminância do processo de abstração que permeou a modernidade. Admitindo a possibilidade de a essência poder estar separada da existência, o ser separado da aparência, o indivíduo foi considerado inumano, o não-homem cuja missão é, precisamente, vir a ser homem. Assim, a humanidade assentou-se não sobre o Eu corpóreo, material, “com seus pensamentos, resoluções, paixões”^[67], mas sobre o ser genérico Homem. De modo que o ser abstrato e indiferenciado tomou o lugar do ser real, particular, específico.

No entanto, ser humano não é a determinação essencial do indivíduo. É mesmo “insignificante que nós sejamos homens, pois isto só tem significado na medida em que é uma de nossas *qualidades*, isto é, nossa propriedade. Eu sou certamente, entre outras coisas, também um homem, como Eu sou, por exemplo, um ser vivo, conseqüentemente um animal, ou um europeu, um berlinense, etc.”^[68]. O humano se realiza no *ser* homem, que “não significa preencher o ideal *o homem*, mas manifestar-se como indivíduo”^[69], ou seja, manifestar-se *como é* e não *aquilo* que é. Com isso, a questão conceitual “o que é o homem?” se transforma na questão pessoal “quem é o homem?” Enquanto com o ‘que’ procura-se o conceito a fim de realizá-lo, com o ‘quem’ tem-se uma resposta que é dada de modo pessoal por aquele que interroga: a pergunta responde-se a si mesma^[70]. Portanto, quem é o homem? É “o indivíduo, o finito, o Único”^[71]. O homem vale como universal; porém, “Eu e o egoísmo somos o verdadeiro universal, porque cada um é egoísta e se põe acima de tudo”^[72].

A força do Eu stirneriano é a atualização de suas capacidades; através dela, o indivíduo objetiva a vontade que o move e expande sua propriedade. É o que especifica e distingue os indivíduos, que são o que são em função da quantidade de força que possuem. Todavia, no decorrer de séculos de cristianismo se perseguiu um modo de torná-los iguais enquanto ser e poder ser. Primeiramente, encontrou-se a igualdade no ser cristão que, todavia, ao excluir os não cristãos, deixava subsistir a diferença, pois só os seguidores dos preceitos divinos eram merecedores das dádivas de Deus. O poder ser se revelava, assim, um privilégio. Contra esse particularismo, lutou-se pela igualdade universal advinda da humanidade presente em cada indivíduo e, como homem, reclamou-se pelo que legitimamente, ou seja, por direito, cabe ao Homem. O direito, portanto, é uma concessão dada aos indivíduos em função de estarem subordinados a uma potência, ela sim detentora da vontade soberana. Advindo de uma fonte externa, “todo direito existente é *direito estranho*”^[73].

No entanto, segundo Stirner, fora do indivíduo não existe nenhum direito, pois “Tu tens *direito* ao que Tu tens *força* para ser”^[74]. Assim, quando o indivíduo é forte o suficiente para agir segundo sua vontade, está em seu direito e o realiza. Se o ato não se coaduna à vontade de um outro, este também está no direito de não aceitar e fazer prevalecer sua vontade, caso tenha a força para tal. De modo que a ação não necessita de nenhuma autorização, pois é a efetivação da vontade do indivíduo que se cifra em si mesmo. E uma vez que a força é a medida do direito, os indivíduos tornam-se proprietários do que são capazes, capacidade que depende exclusivamente de sua força para se apoderar e de sua força para conservar a posse. Portanto, enquanto o direito “é uma obsessão concedida por um fantasma, a força sou Eu mesmo. Eu sou o poderoso e o proprietário da força. O direito está acima de Mim /.../, é uma graça concedida por um juiz; a força e o poder existem somente em Mim, o forte e o poderoso”^[75].

Ademais, a conquista da individualidade demanda a necessidade de reorganização das relações entre os indivíduos, dado que até então os indivíduos não puderam alçar a seu pleno desenvolvimento e valor, pois “não puderam ainda

fundar suas sociedades sobre *si próprios*” cabendo-lhes tão somente “fundar ‘sociedades’ e viver em sociedade”^[76], não como querem, mas de acordo com interesses gerais, que visam apenas ao bem comum. Em conseqüência, o modo de existência dos indivíduos é determinado exteriormente pela forma da sociedade, através das leis e regras de convivência, de modo que estes não se relacionam diretamente, mas pela mediação da sociedade.

Os indivíduos devem tomar consciência do impulso que os leva a estabelecer um intercâmbio com os outros. Segundo Stirner, as relações interindividuais se resumem ao fato de que “Tu és para mim apenas meu alimento, mesmo se Eu também sou utilizado e consumido por Ti. Nós temos entre Nós apenas uma relação, a relação de *utilidade*, do pôr-se em valor e em vantagem”^[77]. De modo, que para assenhorear-se de suas relações e estabelecê-las de acordo com seus interesses, é imprescindível romper com as formas instituídas de sociedade, que têm em vista, todas, restringir a singularidade dos indivíduos. Assim, “desde que um interesse egoísta se insinue no seio da sociedade, ela estará corrompida e caminhará para a sua dissolução /.../”^[78].

A dissolução da sociedade se dará, conforme Stirner, com a associação dos egoístas, uma “reunião continuamente fluida de todos os elementos existentes”^[79], na medida em que se forma a partir da volição dos indivíduos que, liberta dos constrangimentos sociais, ganha livre curso. O que a caracteriza é o fato de os indivíduos se relacionarem sem contudo um limitar o outro, porque não se encontram ligados por nenhum vínculo extrínseco, ou, nos termos de Stirner, porque “nenhum laço natural ou espiritual faz a associação; ela não é nem uma união natural, nem espiritual”^[80].

Na associação, as relações entre os indivíduos se dão sem intermediação alguma, o que os permite unirem-se aos outros exclusivamente por seus interesses pessoais. Visto que “Ninguém é, para Mim, uma pessoa respeitável, tampouco meu semelhante, mas meramente, como qualquer outro ser, um *objeto* pelo qual Eu tenho ou não simpatia, um objeto interessante ou não, um

sujeito útil ou inútil”^[81], “se Eu posso utilizá-lo, Eu me entendo e Me ponho de acordo com ele e, por este acordo, intensifico *minha força* e através dessa força comum faço mais do que isolado poderia fazer. Neste interesse comum, Eu não vejo absolutamente nada de outro senão uma multiplicação de minha força e Eu o mantenho apenas enquanto ele é a multiplicação de *minha força*”^[82]. E por existir apenas em função de interesses, os indivíduos são livres para participarem de quantas associações desejarem, bem como para delas se desligarem de acordo com sua conveniência. Transformando as relações sociais em relações pessoais, os egoístas podem fruir o mundo, conquistando-o como sua propriedade.

III.2- O gozo de si:

Stirner supunha estar “no limiar de uma época”^[83], em cuja entrada estaria inscrita não mais a “fórmula apolínea ‘Conheça-Te a Ti mesmo’, /.../ mas ‘Valoriza-Te a Ti mesmo!’ ”^[84].

Segundo ele, os indivíduos vivem preocupados e oprimidos pela tensão em conquistar a vida, seja a vida celeste, seja a vida terrena, o que os impede de “*desfrutar a vida*”^[85]. Por isso, conclama os indivíduos para o gozo da vida, que consiste em usá-la “como se usa a lâmpada, fazendo-a arder. Utiliza-se a vida e, por conseqüência, a si mesmo, vivendo-a; *consumindo-a e se consumindo*. *Gozar a vida é utilizá-la*”^[86].

O mundo religioso “procurava a vida”, mas este esforço para alcançá-la se limitava em saber “ ‘em que consiste a verdadeira vida, a vida bem aventurada, etc.? Como atingi-la? O que fazer para tornar-se homem, para estar verdadeiramente vivo? Como preencher esta vocação?’ ”^[87]. A procura pela vida indica a procura por si mesmo e “quem se procura ainda não se possui, mas aspira ao que *deve ser*”^[88]; por isso, durante séculos, diz Stirner, os homens apenas têm vivido na esperança, entretidos com “uma *missão*, uma tarefa *na vida*”, com “algo para realizar e estabelecer através de sua vida, um algo para o qual sua

vida é somente meio e instrumento, algo que vale mais que esta vida”^[89]. De sorte que os que se preocupam com a vida não têm poder sobre sua vida presente, pois “devem vivê-la com a finalidade de merecer a verdadeira vida, devem sacrificar inteiramente sua vida por esta ambição e por esta missão”^[90], o que resulta na perda de si, na cisão entre sua vida futura, a qual deve atingir e sua vida presente e efetiva, que deve ser sacrificada em prol da primeira.

Além do mais “ao se perseguir impetuosamente a si mesmo /.../, despreza-se a regra de sabedoria que consiste em tomar os homens como eles são, ao invés de tomá-los como se gostaria que eles fossem, instigando-os, por isso, a irem atrás do Eu que deveriam ser, ‘ambicionando fazer com que todos os homens tenham direitos iguais, sejam igualmente respeitados, igualmente morais ou racionais’”^[91]. Admitindo que, sem dúvida alguma, a vida seria um paraíso se os homens fossem como deveriam ser, Stirner observa, porém, que “o que alguém pode se tornar, ele se torna”^[92], pois “possibilidade e realidade coincidem sempre. Não se pode fazer o que não se faz, tal como não se faz o que não se pode fazer”^[93]. Portanto, o que os indivíduos são, bem como as capacidades que possuem, manifestam-se sempre, qualquer que seja a circunstância ou estado em que eles se encontrem. Assim, “Um poeta nato pode ser impedido pelas circunstâncias desfavoráveis de atingir o cume de seu tempo e de criar, após sérios e indispensáveis estudos, obras de arte, mas ele fará versos, quer seja criado de fazenda ou tenha a oportunidade de viver na corte de Weimar. Um músico nato fará música, quer seja com todos os instrumentos ou somente com um canudinho. Uma cabeça filosófica nata se confirmará filósofo universitário ou filósofo de aldeia e, enfim, um imbecil nato /.../ permanecerá sempre um cérebro limitado, mesmo que ele tenha sido adestrado e treinado para ser chefe de escritório ou engraxe as botas deste chefe”^[94].

Segundo Stirner, “Nós somos Todos perfeitos! Nós somos, a cada momento, tudo o que podemos ser e não precisamos jamais ser mais do que somos”^[95]. Por isso, “um homem não é ‘chamado’ a nada, não tem ‘tarefa’ nem ‘destinação’, tanto quanto uma flor ou um animal não têm nenhuma ‘missão’. A flor

não obedece à missão de se perfazer, mas ela emprega todas as suas forças para usufruir o melhor que pode do mundo e consumi-lo; ela absorve tanta seiva da terra, ar da atmosfera e luz do sol quanto pode receber e armazenar. O pássaro não vive segundo uma missão, mas emprega suas forças o quanto pode /.../. Em comparação com as de um homem, as forças de uma flor ou de um pássaro são mínimas, e o homem que empregar as suas forças capturará o mundo de modo muito mais potente que aqueles. Ele não tem missão, mas forças que se manifestam lá onde elas estão, porque seu ser não tem existência senão em sua manifestação /.../”^[96], o que ele faz, em realidade, a cada instante de sua vida.

Stirner assevera que o indivíduo se afasta de seu gozo pessoal quando crê dever servir a algo alheio. Servindo apenas a si torna-se “não apenas de fato /.../, mas também por (sua) consciência, o único”^[97]. No “único, o proprietário retorna ao Nada criador do qual nasceu”^[98] porque a designação único é tão-somente um nome, uma designação ‘genérica’ que indica o irreduzível de toda individualidade, cujo conteúdo e determinação são específicos e postos por cada indivíduo, especificamente, já que não há algo que os pré-determine.

O egoísmo, no sentido stirneriano do termo, refere-se, por um lado, ao fato de que cada indivíduo vive em um mundo que é seu, que está em relação a ele, que é o que é para ele, motivo pelo qual sente, vê, pensa tudo a partir de si. Por outro lado, diz respeito tanto às pulsões e determinações que compõem a esfera exclusiva do indivíduo, quanto ao amor, à dedicação, à preocupação que cada individualidade nutre por si. O homem, na ótica de Stirner é ego. Porém, o fato de constituírem eus não torna os indivíduos iguais, uma vez que a condição de possibilidade de ser não se deve ao fato de serem todos egoístas, mas em terem força para expandir seu egoísmo. Daí, cada *eu* ser único e sua individualidade constituir a única realidade a partir da qual se põem suas possibilidades efetivas. Não se pautando por nenhum critério exterior, o único não se deixa determinar por nada, a não ser pela consciência de sua autonomia como indivíduo dotado de vontade e força, razão pela qual é livre para desejar e se apossar de tudo o que lhe apraz através de sua potência única. É um ser ávido, movido pela única força capaz de

torná-lo si mesmo: o egoísmo. É, enfim, o indivíduo que se põe como centro do mundo e prefere a si, acima de todas as coisas; que orienta suas ações, estabelece suas relações com o outro-de-si e dissipa sua existência visando somente a um fim: satisfazer a si mesmo.

IV- A crítica de Marx:

Ao se comparar o pensamento de Marx com o de Stirner, torna-se claro que a incompatibilidade entre eles não se dá quanto aos problemas a serem enfrentados. Ambos visam à resolução do mundo humano, de modo a emancipar as individualidades de todos os entraves que impedem seu pleno desenvolvimento e manifestação. Porém, se o fim os aproxima, três questões fundamentais - referentes à determinação da individualidade e do mundo humano e aos meios e ao alcance da emancipação das individualidades - os opõem de modo cabal.

A Ideologia Alemã, redigida entre setembro de 1845 e maio de 1846, em colaboração com Engels, ocupa um lugar preciso no itinerário do pensamento marxiano. Esta obra fecha o ciclo crítico à filosofia especulativa alemã, iniciado em 1843, com a crítica à filosofia do direito e do estado de Hegel, tendo como objeto a filosofia neo-hegeliana.

A análise dos pressupostos teóricos do sistema hegeliano propiciou a Marx desvendar mistério da filosofia de Hegel, o qual consiste em considerar a maneira de ser, a natureza, as qualidades específicas das coisas como determinações, desdobramentos de um princípio extrínseco. O real não é o que é a partir de suas múltiplas determinações intrínsecas, mas modos a partir dos quais o princípio autogerador se revela, sendo reduzido a fenômeno, a aparência. De modo que a especulação hegeliana, por inversão determinativa, reduz a diversidade dos objetos a um conceito genérico, que retém a identidade sob forma de universal abstrato. Convertido em ser, este conceito é tomado como produtor dos objetos particulares a partir de sua autodiferenciação, o que faz com que as

complexas interconexões da realidade percam suas determinações essenciais e se justifiquem somente enquanto realizações, graus de desenvolvimento do conceito.

Portanto, a constituição do pensamento marxiano propriamente dito se dá a partir da recusa à abstratividade do pensamento hegeliano. Neste sentido, podemos perceber um ponto de convergência com Stirner. Todavia, esta convergência se dá apenas no que se refere à percepção de um problema central da filosofia hegeliana. Com efeito, ambos censuram o caráter universalista e abstrato da filosofia hegeliana e reclamam pelo particular, pelo concreto. No entanto, contrariamente a Stirner, Marx reconhece a efetividade e concreticidade não só da individualidade, mas também do mundo e reivindica a determinação da realidade a partir da apreensão dos nexos imanentes a ela, visando o desvendamento do real a partir do real, isto é, o desvendamento do modo de ser específico dos entes em sua particularidade, a partir dos próprios entes. Logo, enquanto Stirner nega toda objetividade fora do indivíduo, Marx a reconhece e a toma como ponto de partida. A objetividade é, para ele, a categoria fundante do ser, que é por si, constituído e suportado pela malha tecida por suas determinações intrínsecas, possuindo atributos e modo de ser próprios, e existindo independentemente de qualquer relação com um sujeito.

Para Marx, o homem é uma forma específica de ser, portanto, objetivo. Dotado de forças essenciais que tendem à objetividade, estas se atualizam apenas através da relação com outros seres. Logo, Marx não parte do homem como centro, tampouco reduz tudo ao homem, mas parte do homem como ser que estabelece relações com a multiplicidade de seres que compõem seu entorno, incluindo-se aí os outros homens, que constituem, frente a cada indivíduo, objetividades determinadas, bem como objetos nos quais comprova suas forças essenciais.

Dado sua especificidade ontológica, o ser humano é necessariamente levado a forjar suas condições de existência, a instituir a mundaneidade própria a

si, razão pela qual atividade objetiva dos homens é o princípio que engendra a efetividade da vida humana. Ou seja, o mundo humano e a forma de existência do indivíduos são criação objetiva dos próprios indivíduos e constituem o processo histórico do vir-a-ser homem do homem, isto é, o processo objetivo e subjetivo de autoconstituição do humano. Chasin esclarece que Marx, ao identificar “atividade humana como atividade *objetiva*”, articula “ ‘atividade humana sensível’, *prática*, com ‘forma subjetiva’, *dação de forma pelo efetivador*”, o que “reflete sua simultaneidade em determinação geral – *prática é dação de forma*: a primeira contém a segunda, da mesma forma que esta implica a anterior, uma vez que efetivação humana de alguma coisa é dação de forma humana à coisa, bem como só pode haver forma subjetiva, sensivelmente efetivada, em alguma coisa. O que instiga a novo passo analítico, fazendo emergir, em determinação mais detalhada ou concreta, uma distinção decisiva: para que possa haver dação sensível de forma, o efetivador tem primeiro que dispor dela em si mesmo, o que só pode ocorrer sob configuração *ideal*, o que evidencia momentos distintos de um ato unitário, no qual, pela mediação da prática, objetividade e subjetividade são resgatadas de suas mútuas exterioridades, ou seja, uma transpassa ou transmigra para a esfera da outra, de tal modo que interioridade subjetiva e exterioridade objetiva são enlaçadas e fundidas, plasmando o universo da realidade humano-societária - a decantação de *subjetividade objetivada* ou, o que é o mesmo, de *objetividade subjetivada*. É, por conseguinte, a plena afirmação conjunta, enriquecida pela especificação do atributo dinâmico de cada uma delas, da subjetividade como *atividade ideal* e da objetividade como *atividade real*, enquanto momentos típicos e necessários do *ser social*, cuja potência se expressa pela síntese delas, enquanto construtor de si e de seu mundo”^[99]. Esta determinação da atividade, inédita, tanto quanto sabemos, até a elucidação de Chasin, elimina qualquer possibilidade de se imputar ao pensamento marxiano caráter objetivista, pois conquanto haja prioridade do objetivo em relação ao subjetivo, isto não elimina o fato de que a própria objetividade possa se dar sob “forma subjetiva”, como é enunciado na Iª *Tese Ad Feuerbach*.

É, portanto, a determinação da atividade humana, considerada tanto em sua dimensão correlativa e articuladora entre atividade ideal e atividade concreta, quanto em sua dimensão efetivadora da objetividade humana, que constitui a pedra de toque da nova configuração do pensamento marxiano e que orienta as afirmações contidas em *A Ideologia Alemã*. Nesta obra, de posse das novas conquistas, Marx inicia uma nova abordagem da filosofia especulativa, dada a feição que esta toma no interior do pensamento neo-hegeliano, denunciando a inversão ontológica entre consciência e ser.

Segundo Marx, os neo-hegelianos exacerbam o caráter especulativo da filosofia hegeliana e partem de dupla mistificação: em primeiro lugar, admitem a dominação das idéias sobre mundo real e identificam os estranhamentos que vitimam os homens a falsas representações produzidas pela consciência. Em segundo lugar, efetuam a crítica do real a partir da crítica da religião. Assim, os “jovens hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo sorrateiramente representações religiosas por baixo de tudo ou proclamando tudo como algo teológico”^[100]; “O domínio da religião foi pressuposto. E, aos poucos, declarou-se que toda relação dominante era uma relação religiosa e se a converteu em culto, culto do direito, culto do estado, etc. Por toda parte, tratava-se apenas de dogmas e da crença em dogmas. O mundo viu-se canonizado numa escala cada vez mais ampla até que o venerável São Max pôde canonizá-lo *en bloc* e liquidá-lo de uma vez por todas”^[101].

Autonomizando a consciência e considerando os produtos da consciência como os verdadeiros grilhões dos homens, os neo-hegelianos buscam libertá-los, esclarecendo-os e ensinando-os a “substituir estas fantasias por pensamentos que correspondam à essência do homem, diz um, a comportar-se criticamente para com elas, diz um outro; a expurgá-las do cérebro, diz um terceiro”, julgando que, com isso, “a realidade existente cairá por terra” (idem), dado que reduzem-na a produto das representações da consciência. Lutando apenas contra as ilusões da consciência, os neo-hegelianos, segundo Marx tão-somente interpretam diferentemente o existente, reconhecendo-o mediante outra interpretação^[102].

O importante a frisar é que Marx não nega o caráter ativo, nem tampouco o estranhamento da consciência. O que recusa é a substantivação da consciência e a cisão entre consciência e mundo. Os neo-hegelianos, ao tomarem a consciência como sujeito, desvinculam-na de sua base concreta e lutam tão-somente com “as sombras da realidade”^[103], isto é, com representações, luta que circunscrita ao âmbito da consciência não altera em nada as fontes reais do estranhamento, as quais devem ser buscadas em seu substrato material e superadas através da derrocada prática das contradições efetivamente existentes. Por isso, “A despeito de suas frases que supostamente ‘abalam o mundo’, os ideólogos da escola neo-hegeliana são os maiores conservadores”, pois “/.../ não combatem de forma alguma o mundo real existente”^[104].

A refutação marxiana ao caráter autônomo e determinativo conferido à consciência fundamenta-se no princípio que “A consciência jamais pode ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”^[105]. Ou seja, o solo originário da consciência é o processo de produção e reprodução dos meios de existência humana, o qual subentende uma relação objetiva com a natureza e com outros homens. Como, para Marx, os conteúdos da consciência são produtos do processo de vida real, segue-se que “estas representações são a expressão consciente - real ou ilusória - de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização política e social”^[106]. De modo que a consciência é uma das forças essenciais humanas. Especificamente, é a faculdade que o homem tem de portar em si, sob a forma de idealidades, a totalidade objetiva na qual está inserido. Portanto, o modo de proceder, ou seja, a atividade própria da consciência, é a produção de idealidades, porém estas não advêm da atividade pura da consciência, mas da produção concreta da vida. Face a este vínculo entre consciência e produção da vida, vale destacar a observação marxiana: “Se a expressão consciente das relações reais destes indivíduos é ilusória, se em suas representações põem a realidade de cabeça para baixo, isto é consequência de seu modo de atividade material limitado e das suas relações sociais limitadas que daí resultam”^[107]. E “se, em toda ideologia”^[108], os homens e

suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo porque a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida puramente físico”^[109]. Assim, tanto quanto a consciência, também seu estranhamento é derivado do modo de produção da vida; em outros termos, a alienação não é resultado de contradições que se dão puramente no nível da consciência, como consideram os neo-hegelianos, mas resultado de contradições efetivamente existentes no mundo objetivo. Logo, “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”^[110]. Neste sentido, os neo-hegelianos sucumbem a duplo equívoco: invertem a determinação entre consciência e processo de vida real e autonomizam a consciência de suas relações com o que lhe é exterior.

Marx distingue-se dos neo-hegelianos, pois, pelo fato de considerar a consciência como atributo específico de um ser e também por não partir “daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados”^[111]. Seu ponto de partida são os homens realmente ativos e seu processo de vida real. De modo que, para ele, produções espirituais como “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas da consciência que a elas correspondem” não têm história, nem desenvolvimento autônomo, “mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar”^[112].

De sorte que, para Marx, a crítica do real não se reduz à crítica da consciência, isto é, à crítica das representações, mas “consiste /.../ em expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata /.../ e em conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ele engendrada (ou seja, a sociedade civil em suas diferentes fases) como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação enquanto Estado e explicando a partir dela [a sociedade civil] o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas da consciência - religião, filosofia, moral, etc.”^[113]. Não se trata, “como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada

período, mas sim de permanecer sempre sobre o *solo* da história real; não de explicar a praxis a partir da idéia, mas de explicar as formações ideológicas a partir da praxis material”^[114].

Disso decorre que “todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por força da crítica espiritual, pela dissolução na ‘autoconsciência’ ou pela transformação em ‘fantasmas’, ‘espectros’, ‘visões’, etc. - mas só podem ser dissolvidos pela derrocada prática das relações reais de onde emanam estas tapeações idealistas”^[115], as quais são o “fundamento real que, em seus efeitos e influências sobre o desenvolvimento dos homens, não é em nada perturbado pelo fato destes filósofos se rebelarem contra ele como ‘autoconsciência’ e como o ‘Único’ ”^[116].

Evidenciada a distinção entre o pensamento marxiano e a filosofia especulativa, em suas vertentes hegeliana e neo-hegeliana, podemos passar à crítica específica a Stirner, salientando que esta tem como fim explicitar o caráter especulativo da análise stirneriana em relação ao homem e ao mundo, bem como pôr a descoberto o aspecto pseudo-revolucionário e o perfil conservador de suas proposituras.

IV.1- O mistério da construção stirneriana:

A partir da posição marxiana, Stirner opera uma destituição ontológica tanto do mundo quanto do homem, na medida em que os destitui de sua objetividade.

Reproduzindo a natureza geral do procedimento especulativo, Stirner, através de esquemas e truques lógicos, traça “um plano judicioso, estabelecido por toda eternidade, /.../ afim de que o Único possa vir ao mundo no tempo previsto”^[117]. O momento inicial deste plano consiste, primeiramente, em isolar e autonomizar o Eu, determinando tudo o que não se reduz a ele como o não-Eu,

como o que lhe é estranho. Em seguida, a relação do Eu com o não-Eu é transformada em uma relação de estranhamento, o qual ganha sua expressão final na transformação de tudo que existe independentemente do Eu em algo sagrado, isto é, “na alienação (*Entfremdung*) do Eu em relação a alguma coisa qualquer tomada como sagrado”^[118]. Após reduzir a realidade e os indivíduos a uma abstração, inicia-se o segundo momento do plano traçado por Stirner, ou seja, chega-se à fase da apropriação, pelo indivíduo, de tudo que anteriormente foi posto como estranho a ele. Chamando a atenção para o caráter ilusório desta apropriação “que, sem dúvida, não se encontra nos economistas”^[119], Marx aponta que ela consiste, pura e simplesmente, na renúncia à representação do sagrado, a partir da qual o indivíduo assenhora-se do mundo, tornando-o sua qualidade ou propriedade.

Em verdade, aceitando “com candura as ilusões da filosofia especulativa, que toma a expressão ideológica especulativa da realidade como a própria realidade, separada de sua base empírica”, Stirner “critica as condições reais fazendo delas ‘o sagrado’ e as combate batendo-se contra a representação sagrada que há nelas”^[120]. Isto porque supõe “que não há relações a não ser com os pensamentos e com as representações”^[121]. Logo, “ao invés de tomar por tarefa descrever os indivíduos reais com seu estranhamento (*Entfremdung*) real e as condições empíricas deste estranhamento (*Entfremdung*)”^[122], transforma “os conflitos práticos, ou seja, conflitos dos indivíduos com suas condições práticas de vida, em conflitos ideais, isto é, em conflitos destes indivíduos com as idéias que eles fazem ou põem na cabeça”^[123]. De modo que, para Stirner “não se trata mais de suprimir (*aufheben*) praticamente o conflito prático, mas simplesmente renunciar à idéia de conflito, renúncia à qual, como bom moralista que é, ele convida os indivíduos de maneira premente”^[124].

No entanto, diz Marx, apesar dos “diversos truques lógicos que São Sancho utiliza para canonizar e, precisamente por esse meio, criticar e devorar o mundo existente”, ele “apenas devora o sagrado, sem tocar em nada propriamente do mundo. Portanto, naturalmente, sua conduta prática só pode ser conservadora.

Se ele quisesse realmente criticar, a crítica profana começaria justamente lá onde cai a pretendida auréola sagrada”^[125].

Marx rechaça, pois, a redução stirneriana da realidade à subjetividade e o conseqüente descarte da objetividade, bem como a redução de todo processo objetivo e toda relação objetiva, que determinam objetivamente a subjetividade, a uma representação. Ademais, critica o fato de Stirner, da mesma forma que prescinde de determinar o fundamento concreto da existência dos homens, de seu mundo e de suas representações, prescindir igualmente de determinar o fundamento concreto da alienação, abstraindo a alienação efetiva ao converter os estranhamentos reais em falsas representações. De modo que o núcleo da refutação marxiana se deve ao reconhecimento, por Stirner, da realidade pura e simples das idéias, motivo pelo qual aborda o real a partir de representações, supostas, por sua vez, como produtos de uma consciência incondicionada. Tal reconhecimento ressalta, para Marx, o caráter acrítico do pensamento stirneriano, dado que lhe permite abster-se de indagar sobre a origem das representações, limitando sua superação à transformação da consciência, no sentido de que mudando-se as idéias, muda-se a realidade. Aplica-se, portanto, a Stirner a observação que Marx faz a respeito de Hegel: “a superação da *alienação* é identificada com a superação da *objetividade*” e a “*superação* do objeto representado, do objeto como objeto da consciência, é identificada com a superação *objetiva real*, com a *ação* sensível distinta do pensamento, com a *praxis* e com a *atividade real*”^[126].

Quanto ao indivíduo stirneriano, Marx aponta que ele não corresponde a nenhum indivíduo real, pois não é “ ‘corporal’, nascido da carne de um homem e de uma mulher, [mas] é um ‘Eu’ engendrado por duas categorias, ‘idealismo’ e ‘realismo’, cuja existência é puramente especulativa”^[127]. Abordando a vida somente numa perspectiva ideológica, Stirner reduz o indivíduo à consciência, limita sua atividade à produção de representações e identifica o desenvolvimento individual ao que atribui ser o desenvolvimento da consciência, tomada como algo absolutamente incondicionado, que entretém relação apenas consigo mesma.

Para Marx, já mostramos, o indivíduo é objetivamente ativo e a consciência se desenvolve na relação objetiva que os indivíduos entretêm com o que lhes é exterior - o mundo e os outros homens -, de modo que seu desenvolvimento está diretamente ligado àquele das condições de existência. Outrossim, isolando e singularizando o desenvolvimento dos indivíduos e “Não levando em consideração a vida física e social, não falando jamais da ‘vida’ em geral, São Max, conseqüente consigo mesmo, abstrai as épocas históricas, a nacionalidade, a classe, etc. /.../”^[128], vale dizer, abstrai as particularidades que medeiam o processo de desenvolvimento das individualidades.

Em relação à história, também abordada sob uma perspectiva ideológico-especulativa, Marx observa que Stirner, apresentando uma mera variante da lógica que orienta o desenvolvimento individual, ao abstrair as transformações objetivas que determinam o desenvolvimento histórico, oferece um claro exemplo da concepção alemã da filosofia da história, na qual “a idéia especulativa, a representação abstrata, torna-se o motor da história, de modo que a história é reduzida à história da filosofia. Novamente seu desenvolvimento não é concebido conforme as fontes existentes e tampouco como o resultado da ação das relações históricas reais, mas apenas segundo a concepção exposta pelos filósofos alemães modernos, particularmente Hegel e Feuerbach. E mesmo destas exposições não se retém senão os elementos úteis para o fim proposto e que a tradição fornece a nosso santo. Assim, a história se reduz a uma história das idéias, tais quais são imaginadas, a uma história de espíritos e de fantasmas e só se explora a história real e empírica, fundamento desta história de fantasmas, para que ela lhes forneça um corpo”^[129]. Omitindo completamente a base real da história, excluindo da história a relação dos homens com a natureza, Stirner compartilha da ilusão de cada época histórica, transformando a representação que “homens determinados fizeram de sua praxis real /.../ na única força determinante e ativa que domina e determina a praxis desses homens. /.../ De modo mais consistente, ao sagrado Max Stirner, que nada sabe da história real, o curso da história aparece como um simples conto de ‘cavaleiros’, bandidos e fantasmas, de cujas visões só

consegue naturalmente se salvar pela ‘dessacralização’^[130], o que não significa desfazer-se das representações sobre o real a partir da delucidação do real como algo em si, mas em negar, pura e simplesmente, o caráter sagrado atribuído às representações. De modo que, devido à absoluta desconsideração pela realidade, Stirner é para Marx o mais especulativo dos filósofos especulativos.

IV.2- A crítica de Marx à individualidade stirneriana e suas relações com o mundo:

A crítica marxiana a Stirner não é um ataque à individualidade. Marx não se dedica a demolir seu pensamento porque nele se encontra a defesa intransigente da soberania do indivíduo, mas sim porque nele a forma de ser do ser social - o indivíduo - acha-se transformada em uma fantasmagoria, em uma abstração.

Stirner parte da suposição de que o indivíduo possa existir livre de qualquer condição prévia que não seja si mesmo e se desenvolver em um mundo do qual seja o centro. Marx, ao contrário, afirma “que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros com os quais se encontra em relações diretas ou indiretas”; de modo que “a história de um indivíduo singular não pode em caso algum ser isolada da história dos indivíduos que o precederam ou são seus contemporâneos; ao contrário, sua história é determinada pela deles”^[131]. Em outros termos, o indivíduo real existe “no quadro de condições existentes no mundo real”^[132], as quais constituem suas premissas. Assim, o desenvolvimento individual é determinado previamente pelo desenvolvimento social.

Para Marx, a sociabilidade é a substância constitutiva do homem, cuja essência “não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (VI tese *Ad Feuerbach*). Indicando que “deve-se evitar antes de tudo fixar a ‘sociedade’ como outra abstração frente ao

indivíduo”^[133], Marx afirma categoricamente: “O indivíduo é o *ser social*” e o homem “ - por mais que seja um indivíduo *particular*, e justamente é sua particularidade que faz dele um indivíduo e um ser social *individual* efetivo - é, na mesma medida, a *totalidade*, a totalidade ideal, o modo de existência subjetivo da sociedade pensada e sentida para si, do mesmo modo que também na efetividade ele existe tanto como intuição e gozo efetivo do modo de existência social, quanto como uma totalidade de exteriorização de vida humana”^[134]. Ou seja, para Marx, a sociedade, forma específica que assume a sociabilidade humana, é o meio no qual e a partir do qual as individualidades se realizam; é a esfera decisiva para a efetivação da individualidade, isto é, para a confirmação e potencialização de suas forças essenciais. Produto da atividade apropriadora de mundo dos indivíduos, o conjunto da objetividade social, ao mesmo tempo em que é posto por via da interatividade social dos homens, define o quadro no qual se inscrevem as possibilidades, os meios e modos de objetivação daqueles. Assim, o que caracteriza o ser específico do homem é o fato de que este, no confronto com a mundaneidade objetiva, através de sua atividade social e das formas concretas de sociabilidade, produz, atualiza e reproduz suas determinações ontológicas fundamentais, suas forças essenciais, incluindo-se aí a consciência. Em Marx, portanto, as determinações da individualidade são dadas a partir do desenvolvimento histórico-social da interatividade dos indivíduos. Logo, contrariamente a Stirner, em que o desenvolvimento do indivíduo é um evoluir subjetivo e singular, em Marx, refere-se ao evoluir objetivo das individualidades, que é simultaneamente subjetivo e social. Face a isso, o indivíduo singular não é uma pura singularidade, mas uma forma singular sob a qual se manifesta a totalidade humano-social.

Dado que o indivíduo é a síntese de suas relações sociais, as quais, por sua vez, são produtos do processo de objetivação genérica do mundo humano, segue-se que a determinação do caráter da individualidade não pode se dar em separado da determinação do caráter da sociedade, tampouco a análise da

constituição da individualidade pode ser destacada da análise da constituição da sociedade. Por isso, em contraposição a Stirner, Marx afirma que “os homens, longe de quererem formar uma sociedade, sempre a deixaram se desenvolver; isto por sempre terem querido se desenvolver enquanto seres individuais. É esta a razão porque só conseguiram se desenvolver na e pela sociedade. Só um santo da qualidade de nosso Sancho [Stirner] pode ter a idéia de separar o desenvolvimento ‘dos homens’ do desenvolvimento da ‘sociedade’ na qual estes homens vivem”^[135]. A cisão operada por Stirner decorre do fato de abordar a individualidade sob o ponto de vista do indivíduo isolado, o que necessariamente engendra a oposição entre ambos; ao contrário de Marx, considera que a sociedade tem existência autônoma em relação à existência dos indivíduos, razão pela qual a efetivação das individualidades só pode se dar a partir da negação da sociedade.

Neste sentido, enquanto para Marx a essência da individualidade é produto histórico-social, dada pela relação entre os indivíduos, para Stirner, ao invés, é natural, uma vez que o egoísmo manifesta-se desde o primeiro instante da existência do indivíduo, cujo desenvolvimento se consuma na tomada de consciência, na aceitação de si como eguidade. Assim, para Stirner, o indivíduo é criador de seu próprio mundo, ao passo que, para Marx, são *os indivíduos*, em sua interatividade objetiva, que se fazem uns aos outros.

Cabe ressaltar, no que diz respeito ao processo de objetivação dos indivíduos que, diferentemente de Stirner, os produtos da atividade humana, para Marx, constituem objetos para o próprio homem. Ou seja, os homens, na produção de seus meios de existência, põem coisas que têm efetividade e autonomia em relação a eles. De *per se*, isto não constitui uma negatividade. Simplesmente aponta para o fato de que cada coisa produzida possui sua lógica própria, que a torna o que é. De sorte que os produtos da objetivação dos indivíduos estão em relação com a subjetividade daqueles do único modo que lhes é possível: como objetos da necessidade, do carecimento e das relações de produção. Ou seja, sempre a partir das suas propriedades imanentes, que,

depois de postas, vigem por si mesmas, não podendo ser, pois, reabsorvida pela subjetividade. Portanto, para Marx, objetivação não implica, necessariamente, em estranhamento, como para Stirner. O estranhamento se dá, para Marx, em função do modo de organização da produção.

No curso do desenvolvimento histórico, o processo de emancipação dos homens - emancipação que significa a libertação tanto das formas da naturalidade quanto dos modos restritos de interatividade e sociabilidade - segundo Marx, se dá em um quadro de antagonismos entre dominantes e dominados, em função da vigência da propriedade privada e da divisão do trabalho, “expressões idênticas [em que] a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segunda em relação ao produto da atividade”^[136]. Isto engendrou e engendra, de modo cada vez mais crescente, a subordinação dos produtores à lógica da produção. Por sua vez, com a divisão social do trabalho emerge “ao mesmo tempo a contradição entre o interesse do indivíduo e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si /.../”^[137]. E face a esta cisão entre o interesse particular e o interesse geral, os produtos da objetivação humana aparecem aos homens como potências estranhas, que os dominam. Daí a sociedade aparecer frente ao indivíduo singular como um poder que o restringe e o tolhe, impedindo-o de ser ele próprio.

Marx aponta que Stirner apreende tal contradição, mas, procedendo especulativamente, autonomiza os indivíduos em relação à sociedade e, tomando-os como indivíduos isolados, universaliza o antagonismo existente entre as classes sociais oriundas da evolução histórica da produção, apreendendo-o como um antagonismo ineliminável entre indivíduo e sociedade. Outrossim, transforma os interesses de uma determinada classe em interesses da sociedade, identificando o direito como a vontade da sociedade em contraposição à vontade do indivíduo e abstraindo a relação existente entre propriedade e direito. Chamando a atenção para o fato de que o direito não é, como pensa Stirner, resultado da vontade autônoma da sociedade, exercida através do Estado, Marx argumenta que “ /.../ o

direito, a lei, etc., são apenas o sintoma, a expressão de outras relações sobre as quais repousa a potência do Estado. A vida material dos indivíduos, que não depende absolutamente da 'vontade', seu modo de produção e suas formas de troca, que se condicionam reciprocamente, são a base real do Estado e permanecem em todos os estágios onde ainda são necessários a divisão do trabalho e a propriedade privada, totalmente independente da vontade dos indivíduos. /.../. Os indivíduos que exercem o poder nestas condições não podem, portanto, abstração feita de que seu poder deve se constituir em Estado, senão dar à sua vontade, determinada por estas condições precisas, a expressão geral de uma vontade de Estado, de uma lei /.../. Não depende de sua vontade idealista, de seu prazer, que seu corpo tenha peso ou não; não depende mais deles impor sua própria vontade sob forma de lei ou de não o fazer, e de afirmá-la, ao mesmo tempo, independente do prazer pessoal de cada um deles, tomado individualmente. Sua dominação pessoal pode apenas se constituir, ao mesmo tempo, como dominação média. Sua dominação pessoal repousa sobre condições de existência que são comuns a um grande número entre eles e dos quais têm, eles, as pessoas do poder, que assegurar a persistência contra outros modos de vida e afirmar como válidas para a generalidade"^[138].

A despeito do que julga Stirner, em razão do caráter que tomou a sociabilidade, o interesse particular tornou-se interesse social. Neste sentido, é "justamente o triunfo dos indivíduos, independentes uns dos outros, e de sua vontade pessoal, triunfo que, sobre esta base, só pode ser egoísta quanto a seu comportamento social, que torna necessária a negação de si na lei e no direito. A abnegação é, em realidade, a exceção, enquanto que a afirmação do interesse pessoal é a regra geral (porque *eles* não vêm nisto uma negação de si, o que só o 'egoísta de acordo consigo mesmo' pode ver). O mesmo vale para as classes dominadas: não depende mais de sua vontade que existam lei ou Estado. Enquanto, por exemplo, as forças produtivas não atingirem o ponto de desenvolvimento que torne supérflua a concorrência, /.../ será impossível para as classes dominadas querer ter a 'vontade' de abolir a concorrência e com ela o

Estado e a lei. De resto, esta ‘vontade’, antes que as condições sociais a possam produzir realmente, só existe na imaginação dos ideólogos”^[139]. Portanto, o direito é uma “vontade” objetivamente determinada pela dinâmica da produção - que pode até mesmo ser contrária às volições puramente individuais -, a partir da qual um conjunto de indivíduos, em virtude de deterem os meios de produção da vida, são necessariamente levados a impor sua dominação e seus interesses comuns à totalidade da sociedade. Esta inevitável objetivação do comportamento individual em comportamento social, produto de “um processo histórico que toma diferentes formas nos diferentes estágios da evolução, formas sempre mais acentuadas e mais universais”^[140], decorre do fato de que os indivíduos, para se desenvolverem, são necessariamente levados a estabelecer relações entre si, “não como Eus puros, mas como indivíduos que chegaram a um estágio determinado do desenvolvimento de suas forças produtivas e de suas necessidades”^[141].

Em verdade, Stirner “quer ou, antes, *acredita* querer que as relações entre os indivíduos se situem sobre um plano puramente pessoal, que seu comércio não tenha um terceiro como intermediário, um elemento material. Aqui, este terceiro é o ‘elemento particular’ /.../, dito de outro modo, a situação recíproca dos indivíduos, determinada pelas condições sociais atuais. Sancho, por exemplo, não quer que dois indivíduos estejam ‘em oposição’ enquanto *bourgeois* e proletário; ele protesta contra este ‘elemento particular’ que ‘dá uma vantagem’ ao *bourgeois* sobre o proletário. Ele queria fazê-los entrar em relação puramente pessoal, fazê-los simples indivíduos que mantêm relações entre si”^[142]. Entretanto, salienta Marx, “Ele não reflete que, no quadro da divisão do trabalho, as relações pessoais evoluem de maneira necessária e inevitável em direção às relações de classe e se cristaliza como relações de classe; toda sua verborragia se reduz, por conseqüência, a um voto piedoso que ele imagina realizar exortando os indivíduos que fazem parte destas classes a tirar da cabeça a noção de sua ‘oposição’ ou de seu ‘privilégio’ ‘particular’”^[143].

Marx ressalta, ainda, que embora Stirner queira abolir o caráter autônomo das condições existentes em relação aos indivíduos, sua crítica às relações

sociais se reduz tão-somente a uma interpretação que as conserva e justifica. A feição conservadora e em certos aspectos retrógrada das proposituras stirnerianas se evidencia, para Marx, a partir do exame da associação dos egoístas, uma vez que nesta mantém-se a propriedade privada, a divisão do trabalho, o dinheiro, tudo isso justificado com o devido tratamento especulativo. Não levando em consideração o caráter restritivo que as condições e estruturas sociais vigentes impõem aos indivíduos, Stirner não apreende as potencialidades humanas como resultantes do patamar de humanidade atingido em momentos determinados do desenvolvimento social, em função da apropriação objetiva e subjetiva propiciada pelo avanço das forças produtivas. Considera-as como algo imutável, naturalmente dado. Neste sentido, ao afirmar que os indivíduos são tão-somente aquilo que podem ser, independentemente das circunstâncias, Stirner, diz Marx, considera como determinação natural do gênero o que é consequência da divisão do trabalho,

Marx acentua, outrossim, que a expressão do modo de vida burguês se evidencia nas relações de utilidade que garantem a harmonia da associação. Segundo ele, “esta aparente tolice que consiste em reduzir as múltiplas relações que os homens têm entre si a essa relação *única* de utilização possível, esta abstração de aparência metafísica, tem como ponto de partida o fato de na sociedade burguesa moderna todas as relações serem praticamente subordinadas e reduzidas à simples relação monetária abstrata, à relação de troca. /.../ No caso presente, a relação de utilidade tem um sentido totalmente preciso: significa que eu tiro proveito do prejuízo que cause a outro (*exploitation de l’homme par l’homme*)”^[144].

Por outro lado, Marx põe em relevo a inocuidade do pensamento de Stirner analisando a revolta e sua contraposição à revolução. Em suas palavras, “a diferença que separa a revolução da revolta segundo Stirner não é /.../ que uma seja um ato político e social e que a outra seja um ato egoísta, mas, ao contrário, que uma é um ato e a outra não. /.../. Se ele estivesse preocupado com os indivíduos reais, existentes em toda revolução, bem como suas condições de

existência, em lugar de se contentar com o Eu em estado puro e com a 'ordem estabelecida', /.../ teria talvez acabado por compreender que toda revolução, tanto quanto os resultados aos quais chega, são determinados por estas condições de existência dos indivíduos, por suas necessidades, e que não há nenhuma oposição entre o 'ato político ou social' e 'o ato egoísta'"^[145]. Além do mais, aponta Marx, "nem sequer é bafejado pela idéia de que a 'situação' foi sempre, precisamente, a situação destes homens, e que nunca foi possível transformá-la sem que os próprios homens se transformassem e que, para chegarem a isso, tivessem ficado 'descontentes consigo mesmos' na sua situação anterior"^[146] (idem). Reflete, enfim, "a velha ilusão segundo a qual depende apenas da boa vontade das pessoas para que as condições existentes, consideradas como idéias, sejam transformadas. Querer transformar a consciência, uma consciência separada das condições reais, isto do que os filósofos fazem uma profissão, isto é, um negócio, eis ainda um produto, um elemento constitutivo destas condições existentes. Elevar-se como idéia, acima do mundo, é a expressão ideológica da impotência dos filósofos frente ao mundo. Sua jactância ideológica é desmentida todos os dias pela prática"^[147]. A revolta stirneriana é, pois, para Marx, um ato reacionário e tão-somente exprime a impotência do indivíduo que, oprimido e alienado por força de relações sociais existentes, consola-se em as abolir no âmbito de sua consciência e se ilude com um pseudo domínio de si, ao invés de buscar a transformação destas relações.

Também para Marx, a libertação dos indivíduos de todas as formas de limitações significa a reapropriação de suas forças individuais. No entanto, a superação da alienação, isto é, a superação do estranhamento dos indivíduos frente a uma objetividade estranhada, requer a superação prática das circunstâncias que demandam a vigência da propriedade privada e da divisão do trabalho. A partir disso, os produtores poderão controlar, conscientemente, os poderes que "engendrados pela ação recíproca dos homens impuseram-se a eles como poderes totalmente estranhos"^[148]. Há que pôr em relevo que não se trata de uma dissolução da objetividade pelo sujeito, tampouco uma reabsorção de

conteúdos da consciência, como em Stirner, mas a reapropriação, pelos indivíduos, de suas forças essenciais.

De modo que, conclui Marx, “A ‘unicidade’, tomada no sentido de desenvolvimento original e de comportamento individual /.../ pressupõe, portanto, bem mais que a boa vontade e uma justa consciência das coisas; ela pressupõe precisamente o contrário das bobagens de Sancho. Nele, não passa de um embelezamento das condições existentes, uma pequena gota de bálsamo para consolar esta pobre alma impotente que um mundo miserável tornou miserável”^[149].

Em outros termos, Stirner acolhe, acriticamente e especulativamente, em suas feições mais aparentes, as manifestações estranhadas de um momento histórico particular da individuação humana e, transmutando-as em essência da individualidade, trata-as como atributos eternos. Assim procedendo, erige como individualidade um ente que, empobrecido e estrangido pelas condições objetivas engendradas no curso contraditório da interatividade social, pode somente se comprazer com a ilusão de uma potência imaginária sobre si e sobre o mundo.

V- Sobre as interpretações do confronto Marx e Stirner:

Ao longo deste trabalho, buscamos enfatizar que distinção entre Stirner e Marx se coloca no plano ontológico. Trata-se, propriamente, da distinção entre “uma concepção de mundo calibrada por uma filosofia da autoconsciência, enervada pela contradição entre essência e existência” e “uma ontologia na qual o *ser* só é reconhecido pela identificação à objetividade, em especial à objetividade social /.../”^[150]. Ao nosso ver, a estes que iremos mencionar, escapa tal percepção, o que dá lugar a interpretações parciais e equivocadas no que se refere a Stirner e, principalmente, no tocante a Marx. Em verdade, todos o analisam a partir de um prisma político, não levando em conta o objeto ao qual se dedica no período em

que redige *A Ideologia Alemã*: a crítica da filosofia especulativa, especificamente nesta obra, a filosofia especulativa de talhe neo-hegeliano.

Auguste Cornu e Mario Rossi, comentadores situados no campo do marxismo, em suas abordagens acerca de *A Ideologia Alemã*, muito embora produzam apresentações que pretendem aclarar as determinações mais fundamentais da crítica a Stirner, oferecem leituras que, julgamos, comprometem tanto a compreensão do pensamento de Marx quanto de Stirner.

No que diz respeito a Marx, tais intérpretes identificam seu pensamento sob o rótulo de “materialismo histórico” - termo que, aliás, não comparece no texto marxiano-, o qual é entendido como um instrumento teórico que ele utiliza para chegar ao comunismo. Concebendo este último como fim necessário do movimento histórico, momento de resolução redentor da luta de classe, acabam por efetuar uma ligação confusa entre o pensamento marxiano e a prática revolucionária do proletariado.

Para Auguste Cornu, “eles [Marx e Engels] estabelecem de uma maneira mais sistemática e mais geral /.../ os princípios do materialismo histórico e do socialismo científico como fundamentos teóricos da luta classe do proletariado e fazem uma aplicação magistral na crítica da filosofia especulativa e do socialismo utópico”.^[151] Quanto a Mario Rossi, discutindo a evolução do pensamento marxiano em direção à concepção materialista, afirma que “a nova concepção que se delineia agora na mente de Marx e Engels e que encontra em *'A Ideologia Alemã* sua primeira formulação rigorosa, não quer substituir ideologia por ideologia. Ela deve pôr-se a si mesma em uma relação orgânica com as condições, de sorte que, por um lado, se reconheça como resultado de um movimento da história, e da história da produção humana, e, por outro, se concentre como força de contra-condicionamento das coisas como motor da *ação revolucionária*”.^[152]

Enfatizando o caráter determinante da atividade material em relação à consciência e à estrutura social, Cornu e Rossi demonstram não compreender a

determinação marxiana da atividade sensível como “forma subjetiva”, separando o desenvolvimento das forças produtivas do desenvolvimento das relações sociais e das formas de consciência, não percebendo que se trata de momentos de um mesmo processo. Assim sendo, não percebem que Marx identifica na própria atividade dos indivíduos o princípio efetivador da mundaneidade humana, o caráter essencial objetivador do homem, nem tampouco a particular contraditoriedade que caracterizou a marcha do desenvolvimento das formas de interatividade sob a égide da propriedade privada: o fato daquele desenvolvimento ter-se dado num quadro de cisão e de antagonismos, os quais restringem a manifestação do ser genérico dos indivíduos. Por isso, o comunismo aparece quase sempre como um telos ao qual a realidade deve tender, e não enquanto um modo histórico-social no qual - ultrapassados os entraves da propriedade privada a partir das possibilidades dadas na própria realidade - a cooperação dos indivíduos dar-se-ia livremente, não mais de modo coercitivo, mas de uma maneira voluntária.^[153]

No que tange propriamente à crítica de Marx a Stirner, ambos a relacionam com a “concepção materialista da história”. Mario Rossi considera que se trata de um “cânon interpretativo da história”^[154] e afirma que a empresa crítica de Marx “contrapõe ao individualismo de Stirner, pura e simplesmente, mas também rigorosamente, a concepção materialista da história”.^[155] Ambos, demonstram não perceber a questão de fundo das proposituras de Stirner, ou seja, a afirmação da individualidade contra a objetividade e, por via de consequência, não percebem o núcleo da refutação marxiana. Enfim, não apreendem que a oposição de Marx a Stirner se encontra matizada pelo problema fundamental da compreensão das determinações essenciais do desenvolvimento da individualidade humana, do ser social dos homens.

No que se refere à questão ontológica do pensamento stirneriano, Giorgio Penzo é o único que a refere. Segundo ele, “o núcleo do filosofar stirneriano consiste em evidenciar a relação entre sujeito e objeto”^[156], apontando que esta relação se dá “no nível existencial e, de certo modo, também, no nível ontológico,

uma vez que denota a essência própria do homem como único que procura superar continuamente o momento de dependência do sujeito em relação ao objeto”.^[157] No entanto, apontando que Marx não compreendeu “a dimensão ontológica da revolta, que se exprime apenas em uma dimensão existencial na temática da relação entre sujeito e objeto”^[158], Penzo põe como centro da crítica marxiana a refutação à revolta, afirmando que Marx se limita a “contrapor o momento histórico da revolução àquele da revolta, que em sua opinião seria fantástica e ainda idealista”^[159]. Penzo também não percebe que o ponto determinante da crítica de Marx é exatamente a premissa básica sobre a qual se ergue a revolta stirneriana, que vem a ser a dissolução da objetividade. Neste sentido, julgamos que é propriamente ele quem não compreende a dimensão ontológica do pensamento e da crítica de Marx.

Por fim, cabe uma análise mais detalhada sobre o único estudo brasileiro que localizamos sobre o assunto, efetuado por José Crisóstomo de Souza: *A Questão da Individualidade - A crítica do humano e do social na polêmica Stirner - Marx*. Sua abordagem a Stirner segue o padrão clássico das interpretações, não referindo a questão ontológica que aludimos. Todavia, o tratamento conferido a Marx, julgamos, é seriamente equivocado, o que faz com que o autor incorra em certas impropriedades.

Dá a entender que a extensa crítica marxiana é suscitada pelo risco que Stirner oferecia a Marx. Visando a defender sua superioridade (sobre o quê?), Marx procura “exasperadamente refutar Stirner”. Segundo ele, evitando “cuidadosamente medir-se /.../ como filósofo” com aqueles que critica em *A Ideologia Alemã*, “é possível que ele próprio ainda esteja, aí, mais comprometido com a filosofia alemã e com a ‘ideológica’ esquerda hegeliana do que geralmente se imagina”. Não fundamentando estas afirmações, conclui que essa obra talvez “represente antes um esforço de defesa do que propriamente uma demonstração de inquestionável superioridade”^[160].

Outrossim, considera que “têm razão os autores que vêem no ‘São Max’ uma catilinária forçada e mesmo grosseira, não somente cheia de adjetivações mas também - o que é mais importante - envolvendo ocultamentos e distorções”^[161]. Não exemplificando estes ocultamentos e distorções, diz que apesar de não se tratar apenas disso, o texto de Marx demonstra “que os debates dos filósofos - que nisso mostram sua natureza comum à dos outros mortais - muitas vezes não são modelos de correção ou mesmo de honestidade intelectual”^[162].

Crisóstomo apresenta o objetivo de sua análise dizendo que “no caso do embate Stirner versus Marx, /.../ o pai do chamado socialismo científico se vê obrigado a envolver-se com questões a que geralmente pouco refere. Como a individualidade, o (não) fundamento dos ideais políticos e da obrigação moral, e mesmo os temas do corpo e do desejo”, considerando que neste embate “Marx exhibe uma dimensão menos visível do seu pensamento: seu alcance prático (re?)instaurador dos valores da comunidade, e sua preocupação com as pretensões do indivíduo moderno ‘isolado’ ”. Pretende que seu “livro, entre outras coisas, contribui para revelar, de modo particularmente vivo, certos aspectos latentes da concepção original de Marx, que podem bem ajudar a dar conta de sua crise nesse final de século. Como algumas contradições com a subjetividade moderna (ou, como já querem alguns, pós-moderna), ou mesmo a dimensão ‘anticriacionista’ de sua noção de praxis”^[163]. Tais afirmações são, para nós, de início, equivocadas e demonstram que o autor não compreende que o problema da individualidade, isto é, a determinação de seu ser e o vislumbre de sua plena efetivação, constitui propriamente o centro do pensamento de Marx, bem como não apreende o que Marx determina como praxis.

Pondo como centro da polêmica a oposição entre consciência e mundo, Crisóstomo indica que Stirner, “na luta contra o caráter impositivo do mundo dado, tanto natural quanto social”, visa a “uma transformação da relação do homem com o mundo pela mediação da consciência, fenômeno que para Marx parece não existir ou ter qualquer relevância”^[164]. Isto posto, podemos perceber sua

desconsideração pelas afirmações de Marx sobre o fundamento da consciência, bem como a não percepção de que um dos pontos centrais da crítica marxiana a Stirner é a cisão que este opera entre consciência e mundo. Com efeito, a mediação homem-mundo se faz, para Marx, através da atividade sensível. Tal atividade, embora não se restrinja a ela, engloba a atividade da consciência, na medida em que é “dação de forma subjetiva”.

Segundo Crisóstomo, a Marx “só falta /.../ afirmar /.../ que também o indivíduo é do mundo, que é sua propriedade ou atributo; uma vez que aparentemente o ‘mundo’ (depois de Kant, ‘apenas’ uma idéia) é, para Marx, de si mesmo. O materialismo marxiano começaria então a se apresentar mais visivelmente como um gênero do ‘substancialismo’ ”^[165]. Convicto de que Marx concede “ao mundo a autonomia que nega ao indivíduo”^[166], aponta que “na concepção marxiana, o real é uma coisa e as idéias são outra; melhor ainda, as idéias não são nada: de um lado está o real e do outro estão elas, o irreal”^[167]. Sobre isso, adensa que “Para Marx, não parece haver qualquer desenvolvimento relevante da consciência ou do indivíduo por sobre o ‘real’ ”, pois que “Na sua concepção, o que encontra espaço privilegiado é a evolução de um ‘grande real’ material; evolução acompanhada pela consciência, de um modo geral com atraso”. Conclui que “Em Marx, temos o que se pode chamar de um ‘achatamento’ da consciência em cima do real, como expressão e representação (mais ou menos fiel) do mesmo. Nele a consciência ou a subjetividade fica despojada de toda atividade própria; e qualquer suposto desenvolvimento da mesma, independente do ‘real’, (isto é, do *social*), será simplesmente uma ‘dissociação’, decorrente da divisão do trabalho”^[168].

A refutação destas afirmações encontra-se já suficientemente exposta, a partir das palavras do próprio Marx. Mas vale reenfatar que Marx não nega autonomia aos indivíduos e a confere ao mundo. Para ele, o mundo no qual vivem é propriamente produto do processo contínuo de autonomia dos indivíduos, a partir de sua interatividade, frente às barreiras naturais e sociais, mesmo e apesar deste processo se dar de modo contraditório. Ademais, Marx não limita o indivíduo

como propriedade do mundo, tampouco julga o mundo como propriedade de si mesmo, pois o mundo é, conforme ele, produto da objetivação das forças essenciais humanas. A substância do mundo é produto da atividade social dos homens. Além do mais, para Marx, as idéias são algo: idéias *sobre* o real. Marx não nega a subjetividade tampouco a atividade da consciência; o que nega é a autonomia e o caráter operativo da consciência. O que podemos inferir, aqui, é que Crisóstomo negligencia totalmente o conteúdo de toda obra anterior de Marx e, particularmente, da primeira parte de *A Ideologia Alemã*. Por fim, permitimo-nos uma observação: o fato de Kant ter reduzido o mundo a ‘apenas’ uma idéia, não significa que ele realmente o seja.

Reafirmando sua posição de que “o que não se deve perder de vista /.../ é a preocupação de Marx em sustentar a afirmação de coisa objetiva por sobre o homem, também objeto e objetivo”, Crisóstomo indica que, para Marx, “Ele é um ser objetivo /.../ e sensível, o que quer dizer também ser passivo: ‘Ter sentidos quer dizer *padece* /.../ e, como ‘ser objetivo sensível’ o homem ‘é um ser que padece’”^[169]. A questão da objetividade do ser e, especificamente, do caráter objetivo do ser humano, também já a esclarecemos. O que gostaríamos de ressaltar é que a determinação do padecimento não implica passividade, mas remete precisamente ao seu contrário, ou seja, à determinação de que o homem é afetado, mobilizado por outros seres, o que o impele a pôr em ação suas forças essenciais.

Por outro lado, não encontramos em nossa investigação de *A Ideologia Alemã* nenhuma afirmação que justifique a conclusão de José Crisóstomo de que “Para Marx, a história desemboca no homem *comunista*, e não por qualquer evolução pessoal ou própria de sua consciência, mas do ‘grande real’ histórico, que aquela apenas reflete”^[170]. Como ele também não indica a referência textual, podemos supor que trata-se de sua interpretação, e não de uma determinação do próprio Marx.

Finalmente, contrariamente ao que argumenta Crisóstomo^[171], Marx não investe contra Stirner pelo fato de que ele pretende destruir teoricamente tudo, mas sim pelo fato de que ao somente destruir teoricamente tudo, Stirner não destrói concretamente, efetivamente, nada. Além disso, Marx leva em conta, sim, o fato de Stirner querer se pôr acima do mundo, bem como busca determinar o “tipo de consciência”^[172] que Stirner está descrevendo. Para Marx, Stirner, ao pretender superar apenas idealmente as contradições do mundo, revela e reconhece a impotência do indivíduo frente ao mundo. Neste sentido, considera tal perspectiva conservadora e reacionária, pois veda qualquer perspectiva revolucionária.

^[1] Síntese de dissertação de mestrado, defendida em 19.11.1999, perante o Depto. de Filosofia da FAFICH/ UFMG.

* Mestre em Filosofia pela UFMG, membro do Grupo de Pesquisa *Marxologia - Filosofia e Estudos Confluentes* da UFMG, professora da Rede Municipal de Ensino de Belo Horizonte e da Faculdade de Educação da UEMG. Integrante do Grupo de Pesquisa: Marxologia, Filosofia e estudos Confluentes – UFMG

^[2] título da obra de Feuerbach, redigida em 1843, na qual empreende a crítica do idealismo hegeliano.

^[3] Stirner, Max, Der Einzige und Sein Eigentum (O Único e sua Propriedade), Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1991, p. 9.

^[4] Idem, p. 10.

^[5] Idem.

^[6] Idem, p. 12.

^[7] Idem, p. 13.

^[8] Idem.

[\[9\]](#) Idem, p. 14.

[\[10\]](#) Idem.

[\[11\]](#) Idem, p. 15.

[\[12\]](#) Idem, p. 18.

[\[13\]](#) Idem, p. 24.

[\[14\]](#) Idem, p. 25.

[\[15\]](#) Idem.

[\[16\]](#) Idem, p. 101.

[\[17\]](#) Idem, p. 102

[\[18\]](#) idem, p. 26.

[\[19\]](#) Idem, p. 67.

[\[20\]](#) Idem, p. 68.

[\[21\]](#) Idem, p.42.

[\[22\]](#) idem, p. 43.

[\[23\]](#) Idem, p. 82.

[\[24\]](#) Idem, p. 89/90.

[\[25\]](#) Idem, p. 90/91.

[\[26\]](#) Idem, p. 80.

[\[27\]](#) Idem, p. 94.

[\[28\]](#) Idem, p. 94/95.

[\[29\]](#) Idem, p. 50.

^[30] Idem, p. 54.

^[31] Idem, p. 191.

^[32] Idem, p. 105.

^[33] Idem, p. 117.

^[34] Idem, p. 118.

^[35] Idem, p. 114.

^[36] Idem, p. 128.

^[37] Idem, p. 129.

^[38] Idem, p. 130.

^[39] Idem, p. 135.

^[40] Idem.

^[41] Idem, p. 136.

^[42] Idem, p. 147.

^[43] Idem, p. 140.

^[44] Idem, p. 147.

^[45] Idem, p. 154.

^[46] Idem, p. 77.

^[47] Idem, p. 39.

^[48] Stirner, Max, Art et Religion, in *Œuvres Complètes*, L'Age D'Homme, Lausanne, 1994, p. 46.

^[49] Idem.

^[50] Idem.

^[51] Idem.

^[52] Idem, p. 52.

^[53] Stirner, Max, Der Einzige und Sein Eigentum (O Único e sua Propriedade), Philipp Reclam Jun, Stuttgart, 1991, p. 379.

^[54] Idem, p. 377.

^[55] Idem, p. 378.

^[56] Idem.

^[57] Idem.

^[58] Idem.

^[59] Idem, p. 378/379.

^[60] Idem, p. 379.

^[61] Idem, p. 354.

^[62] Penzo, Giorgio, Introduzione a L'único e la sua Proprietá, Mursia Editore, Milão, 1990, p. 23.

^[63] Idem, p. 174.

^[64] Idem, p. 171.

^[65] Idem, p. 188.

^[66] Idem, p. 408.

^[67] Idem, p. 190.

^[68] Idem.

^[69] Idem, p. 200.

^[70] Idem, p. 411/412.

[\[71\]](#) Idem, p. 271.

[\[72\]](#) Idem, p. 198.

[\[73\]](#) Idem, p. 204.

[\[74\]](#) Idem, p. 207.

[\[75\]](#) Idem, p. 230/231.

[\[76\]](#) Idem, p. 231/232.

[\[77\]](#) Idem, p. 331.

[\[78\]](#) Idem, p. 232.

[\[79\]](#) Idem, p. 246.

[\[80\]](#) Idem, p. 349.

[\[81\]](#) Idem.

[\[82\]](#) Idem.

[\[83\]](#) Idem, p. 355.

[\[84\]](#) Idem, p. 353.

[\[85\]](#) Idem, p. 358.

[\[86\]](#) Idem, p. 358/359.

[\[87\]](#) Idem, p. 359.

[\[88\]](#) Idem, p. 360.

[\[89\]](#) Idem, p. 361.

[\[90\]](#) Idem, p. 360.

[\[91\]](#) Idem, p. 368.

[92] Idem, p. 364.

[93] Idem, p. 369.

[94] Idem, p. 364.

[95] Idem, p. 404.

[96] Idem, p. 366.

[97] Idem, p. 405/406.

[98] Idem, p. 412.

[99] Chasin, J., Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica, in *Pensando com Marx*, Ed. Ensaio, SP, 1995, p. 396/397.

[100] Marx, K. e Engels, F., A Ideologia Alemã - Feuerbach, Hucitec, SP, 1986, p. 25.

[101] Idem, p. 24/25.

[102] Idem, p. 26.

[103] Idem, p. 17.

[104] Idem, p. 26.

[105] Idem, p. 37.

[106] Idem, p. 36.

[107] Idem.

[108] o termo ideologia designa, aqui, criticamente, o procedimento idealista que inverte a relação entre ser e idéia.

[109] Idem, p. 37.

[110] Idem.

[111] Idem.

[\[112\]](#) Idem.

[\[113\]](#) Idem, p. 55.

[\[114\]](#) Idem, p. 55/56.

[\[115\]](#) Idem.

[\[116\]](#) Idem, p. 56/57.

[\[117\]](#) Marx, K. et Engels, F., Les Idéologie Allemande, Éditions Sociales, Paris, 1971, p. 152.

[\[118\]](#) Idem, p. 314.

[\[119\]](#) Idem, p. 148.

[\[120\]](#) Idem, p. 313.

[\[121\]](#) Idem.

[\[122\]](#) Idem.

[\[123\]](#) Idem, p. 318.

[\[124\]](#) Idem.

[\[125\]](#) Idem, p. 323.

[\[126\]](#) Idem, p. 129.

[\[127\]](#) Idem, p. 272.

[\[128\]](#) Idem, p. 151.

[\[129\]](#) Idem, p. 152.

[\[130\]](#) Idem, op. cit., 1986, p. 57/58.

[\[131\]](#) Idem, op. cit., 1971, p. 481.

[\[132\]](#) Idem, p. 477.

[133] Marx, Karl, Manuscritos Econômico-Filosóficos, Nova Cultural, SP, 1988, p. 176.

[134] Idem.

[135] Marx, K., op. cit., 1971, p. 243.

[136] Marx, K., op. cit., 1986, p. 46.

[137] Idem, p. 46/47.

[138] Marx, K., op. cit., 1971, p. 363.

[139] Idem.

[140] Idem, p. 481.

[141] Idem, p. 482.

[142] Idem, p. 480.

[143] Idem.

[144] Idem, p. 451/452.

[145] Idem, p. 415.

[146] Idem.

[147] Idem, p. 416.

[148] Idem, op. cit., 1986, p. 54.

[149] Idem, op. cit., 1971, p. 482/483.

[150] Chasin, J., op. cit., p.388/389.

[151] Cornu, Auguste, Karl Marx et Friedrich Engels - Leur Vie et Leur Oeuvre, tome IV, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, p. 170.

[152] Rossi, M., La Genesis del Materialismo Historico III - La Concepcion Materialista de la Historia, Alberto Corazon Editor, Madri, 1971, p. 18.

[153] Cf. Marx. K., A Ideologia Alemã I, Feuerbach, Ed. Hucitec, São Paulo, 1986, pp. 50 a 53.

[154] Rossi, M., op. cit., p. 171.

[155] idem, p. 76.

[156] Penzo, G., op. cit., p. 17.

[157] idem, p.17

[158] idem, p. 22.

[159] idem, p. 22.

[160] SOUZA, José C., A Questão da Individualidade: A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx, Ed. Unicamp, Campinas, 1993, p. 179/180.

[161] idem, p. 186.

[162] Idem, p. 186/187.

[163] idem, p. 8.

[164] idem, p. 19.

[165] idem, p. 23.

[166] idem, p. 23.

[167] idem, p. 36.

[168] idem, p. 39.

[169] idem, p. 137/138.

[170] idem, p. 38.

[171] idem, p. 24.

[172] idem, p. 46.