



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODRIGO ORNELAS FRANÇA

***ESSENCIALISMO E MODERNIDADE:
A CRÍTICA DE MAX STIRNER***

Salvador - BA
2012

RODRIGO ORNELAS FRANÇA

***ESSENCIALISMO E MODERNIDADE:
A CRÍTICA DE MAX STIRNER***

Dissertação apresentada ao Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: José Crisóstomo de Souza.

Salvador - BA
2012

F814 França, Rodrigo Ornelas
Essencialismo e Modernidade: a crítica de Max Stirner / Rodrigo Ornelas
França. – Salvador, 2010.
82 f.

Orientador: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

1. Essencialismo. 2. Modernidade. 3. Hegelianismo – Filosofia Contemporânea
4. Stirner, Max – 1806-1856. I. Souza, José Crisóstomo de.
II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD – 142

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRIGO ORNELAS FRANÇA

ESSENCIALISMO E MODERNIDADE: A CRÍTICA DE MAX STIRNER

BANCA EXAMINADORA

José Crisóstomo de Souza (Orientador)
Doutor em Filosofia (UNICAMP)
Universidade Federal da Bahia

André Luís Mota Itaparica
Doutor em Filosofia (USP)
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Ivo da Silva Jr
Doutor em Filosofia (USP)
Universidade Federal de São Paulo

Salvador, 25 de setembro 2012.

A Morganna,
meu porto seguro
e meu horizonte.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao prof. José Crisóstomo de Souza, pela confiança, apoio, paciência, amizade e pela honra de poder compartilhar do seu conhecimento e respeito, este que é um dos poucos, maiores e verdadeiros filósofos brasileiros que conheci.

Aos colegas Tiago Medeiros e Hilton Leal, sem os quais este processo certamente não se concretizaria. Obrigado pela amizade e parceria de vocês.

Aos colegas do Poética Pragmática, aos quais agradeço em nome de Laiz, Line e Matheus.

Aos professores André Itaparica e Ivo da Silva Júnior, que compuseram minhas bancas de qualificação e defesa, pelo cuidado, atenção e preciosas sugestões.

Aos colegas-amigos da (extra)academia, em especial a Naíris, Saulo, Francisco, Sidarta e Jeudy; mas também a Flora, Guilherme, Nayara, Ana, Murilo, Valério, Jefferson, Sid, Bruno, Gustavo, Caio, Thiago, Giorlando, Kleyson... e os que inevitavelmente esquecerei de citar aqui, sem que diminua sua importância na minha jornada!

Aos professores que me acompanharam em todo o processo, especialmente ao prof. Mauro Castelo Branco de Moura, pelas contribuições diversas, acadêmicas e extra-acadêmicas.

Também aos professores Genildo Ferreira, João Carlos Salles e Ricardo Líper. Agradeço ainda aos professores Eliane Azevedo, Maria da Glória e Nilo Henrique Neves, sempre presentes e com papéis importantes nesse percurso.

Aos professores de outras (longas) datas, em especial a Augusto Spínola, que me convidou aos caminhos da filosofia. Mas não posso deixar de agradecer também a Cleidson Guimarães, Ana Rita Neves, Mayra Paniago, Roberto, Marcus Moraes e Jorge dos Anjos.

Aos amigos de todo instante Geraldo e Geilson Jr, Henrique, Murilo, Fabrício, Isaac (e toda família), Marcel Torres, Giordano, Outran Jr, Alex, Ronaldo, Carol Gonçalves, Arnaldo e De La Rosa. Também a tantos outros, onde quero agradecer especialmente a Carol Castro e Lis Marques.

A Sérgio Bartilotti. A Federico sensei, e o Tenkei Dojo.

Aos tios Edson (que possibilitou meu retorno a Salvador), Eduardo e Guina, Tânia e Zelinho, Nadja e Kleber, Cláudia e Geraldo, Jorge e Vera, Mika e Lúcia, Izolda, Josiêda e Paquito, Emanuel, Agripino e Ilza, Paulo e Edna, Kênya, tia Lia, a Simone, Sônia e Carlos, Adélia, Kiu, Paula e Marcos, a todos constantemente atentos e interessados torcendo pelo resultado.

Aos primos Alisson e Nadija, Deise, Filipe, Bia, Milena, Jorge e Juliana.

A Cristina Palhares, que cuida de mim como um filho, que considero como uma mãe e a quem também devo sempre agradecer muito. A vó Nice.

Por fim, mas não menos importante, e mesmo o contrário, a meus pais, Sergio e Dalva, primeiros a me apoiar em tudo; a minha irmã querida Lica; e meus irmãos Thiago e Sheila. Peças sem as quais nem título, nem nada, sequer valeria a pena, ou mesmo seria possível.

E a Morganna, minha sempre companheira, em todos os sentidos cabíveis e poetizáveis dessa palavra, e a quem dedico, com justiça e carinho, o resultado deste trabalho.

Encerrando, agradeço à FAPESB – Fundação de amparo à pesquisa do Estado da Bahia, pela concessão da bolsa de estudos que possibilitou o desenvolvimento deste trabalho.

“Ouça: ‘A maioria dos homens não quer nadar antes que o possa fazer’. Não é engraçado? Naturalmente não querem nadar. Nasceram para andar na terra e não na água. E, naturalmente, não querem pensar: foram criados para viver e não para pensar! Isto mesmo! E quem pensa, quem faz do pensamento sua principal atividade, pode chegar muito longe com isso, mas sem dúvida estará confundindo a terra com a água, e um dia morrerá afogado.”

- Hermann Hesse, *O Lobo da Estepe*.

RESUMO

Max Stirner é, sem dúvida, uma figura singular na história da filosofia. Em sua obra central, *O Único e sua Propriedade* (1844), o autor rejeita toda ideia que se pretenda independente dele, sujeito único, singular e corpóreo. Decorre daí, então, uma crítica à tradição filosófica objetivista, mas também ao subjetivismo hegeliano. Isso somado a uma crítica direta aos pós-hegelianos, como ainda atrelados aos fantasmas de uma filosofia essencialista e sacralizada. Esta pesquisa tem por objeto a crítica stirneriana à modernidade como uma crítica antiessencialista, culminado numa possibilidade nova de encarar a filosofia, a política e a cultura. O tema se desenvolve, principalmente, na obra central do autor, *O Único*, livro escrito no âmbito do Movimento Jovem Hegeliano, com referências diretas aos aspectos ainda conservadores desse movimento, que pretendia uma revolução no pensamento alemão do século XIX. Os jovens hegelianos assumiram uma crítica à religião tradicional, porém insuficiente e circular para Stirner, que vê no desenvolvimento intelectual de sua época um espaço para superar não só o além fora de nós, em Deus, como também o além em nós, no Homem (humanidade). Seus contemporâneos encarregaram-se bem da primeira tarefa, mas não da segunda, incorrendo no retorno a uma sacralidade, proclamando, no lugar de um reino teológico, um reino antropológico. Stirner critica expressões de um essencialismo, presente em toda tradição filosófica platônico-hegeliana que ele pretende abandonar, na forma da distinção entre aparência e realidade, substância e acidente e da ideia filosófica tradicional de Verdade. Esses conceitos podem ser associados à ideia central de Essência, e são fragilizados pelo autor no momento em que expõe sua crítica, que é voltada, principalmente, ainda que seguindo uma construção histórica, para a Modernidade.

Palavras-chave: Essencialismo, Modernidade, Hegelianismo, Filosofia Contemporânea.

ABSTRACT

Max Stirner is undoubtedly a singular figure in the history of philosophy. In his central work, *The Ego and its Own* (1844), the author rejects any idea that is to be independent of it, subject only, unique and corporeal. It follows, then, a critique of objectivist philosophical tradition, but also to subjectivism Hegelian too. To this adds up a direct criticism to post-Hegelian, also linked to the ghosts of an essentialist and sacralized philosophy. That study aims at the Stirner's critical to modernity as a critical anti-essentialist, culminating in a new possibility to face the philosophy, politics and culture. The theme is developed mainly in the central work of the author, *The Ego*, a book written under the Young Hegelian movement, with direct references to aspects still conservatives of this movement, who wanted a revolution in nineteenth-century German thought. The Young Hegelians took a critique of traditional religion, but insufficient and circular for Stirner, who sees in the intellectual development of their age a space to overcome not only the beyond outside us, in God, but also beyond us, in Man (humanity). His contemporaries did well the first task, but not the second, incurring in the return in a sacredness, proclaiming, in place of a theological realm, an anthropological realm. Stirner criticizes expressions of an essentialism, present throughout the philosophical tradition Platonic-Hegelian that he intends to leave, in the distinctions between appearance and reality, substance and accident and traditional philosophical idea of Truth. These concepts can be associated with the central idea of Essence, and are weakened by the author at the time that he exposes his criticism, focused mainly for Modernity, even following a historic building.

Key-words: Essentialism, Modernity, Hegelianism, Contemporary Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 MAX STIRNER CRÍTICO DA MODERNIDADE	21
1.1 Stirner no movimento jovem hegeliano	21
1.2 Um ponto de partida para Stirner	26
2 MAX STIRNER CRÍTICO DO ESSENCIALISMO	36
2.1 A ideia de Essência e uma história da filosofia	36
2.2 Stirner como um Antiessencialista	40
2.3 A contrapartida stirneriana: o Proprietário (<i>Der Eigner</i>)	50
3 UM PONTO DE VIRADA PARA A FILOSOFIA	60
3.1 Ascensão do sujeito no movimento jovem hegeliano	60
3.2 Um homem adulto: o egoísta “pós-moderno”	66
CONCLUSÃO	71
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	77

Nota sobre citações:

As citações do livro de Max Stirner *O Único e sua Propriedade* serão sempre referentes à edição brasileira da Martins Fontes, citada na bibliografia, traduzida por João Barrento; ainda que sejam citações dentro de citações de comentadores estrangeiros. Nesse último caso, foi feita a adaptação para a edição da obra em português. Entretanto, nem todos os termos serão usados de acordo com esta tradução, como nos casos de *Eigner*, traduzido aqui como Proprietário ou (ser)Proprietário, e *Eigenheit*, traduzido como (ser)Próprio, uma vez que na edição brasileira da Martins Fontes são traduzidos, respectivamente, por “eu-proprietário” e “singularidade-do-próprio”. No caso das ocorrências desses termos em citações, elas constam exatamente como no livro, mas com a palavra no original alemão entre colchetes. Também nos referiremos ao livro *O Único e sua Propriedade* apenas com o título *O Único*.

INTRODUÇÃO

Uma filosofia sem substâncias ou essências

Em que medida vale à pena retomar e estudar um debate tão recorrente na história da filosofia como a questão do essencialismo, e toda carga de associações conceituais – substancialismo, verdade objetiva, universalismo, metafísica, fundacionismo, etc. – que esse termo carrega? Esta é, certamente, uma questão importante e a primeira a ser feita quando se pretende uma leitura séria sobre o tema, uma vez que, desde os primórdios da filosofia ocidental, com os sofistas gregos, até as mais recentes investidas dos pragmatistas americanos, a filosofia como “ciência verdadeira”, ou como teoria da verdade (uma verdade referencial), é posta em xeque. Mas, por outro lado, ela aparece e reaparece sistematicamente, das mais remotas escolas platônicas ao mais contemporâneo essencialismo (de Saul Kripke, por exemplo).

Uma vez que filosofia e política dificilmente andam separadas, podemos ainda nos perguntar até onde nos levaram as nossas teorias sobre uma verdade fundadora, ou uma entidade determinante; e em que ponto essas teorias e especulações afetaram nossas vidas pública e particularmente. No caso específico da verdade religiosa, não é segredo a vasta história dos crimes em nome da santa Igreja Católica e suas crenças; algumas das maiores barbaridades da história foram feitas “em nome de Deus”. Mas não apenas em nome *desta* ideia, como de diversas outras: guerras em nome de um Estado maior, ou o genocídio em nome de uma raça (como na Alemanha nazista), ou ainda por uma sociedade ideal (como nos regimes socialistas). Em todos esses casos, no topo da cadeia estava uma ideia independente e hipostasiada, que devia justificar os indivíduos particulares, e que, por sua vez, eram (ou “deviam” ser) *possuídos* por estas ideias. Em suma: deviam se determinar por elas. E não é diferente quando, nas mais atuais sociedades liberais e democráticas, nos justificamos religiosa ou *humanisticamente*, por exemplo, num processo eleitoral ou numa opinião jurídica.

Ainda que depois de tantas investidas contra as mais diversas formas de determinação do indivíduo, contra esses intermediários entre eu e o mundo, aos quais deveríamos nos reportar, enfim, contra tudo que quer me justificar como minha essência, será que depois de tanta história e tantos debates, a filosofia não encontraria um terreno tranquilo onde assentar sua ação engajada e de auto-criação? Poderíamos deixar realmente, sem recair em um círculo

vicioso, de ser *propriedade* de um *Outro*, nomeadamente, uma Essência, e de dever agir de acordo com ela?

No cenário filosófico pós-Hegel, da Prússia de Frederico Guilherme III e, a partir de 1840, de Frederico Guilherme IV, através do grupo conhecido como Jovens Hegelianos, ou Hegelianos de Esquerda, encontramos uma tentativa de reação ao conservadorismo político e religioso da época, nos textos de pensadores críticos das tradicionais determinações político-religiosas, em busca da emancipação do homem, influenciados pelas bandeiras iluministas da Revolução Francesa. Segundo L. Stepelevich, o movimento Jovem Hegeliano foi uma “gradual resposta filosófica a uma união debilitante entre dogmatismo religioso e poder político”¹.

Em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886), Engels apontava a esquerda hegeliana como norteadora de uma leitura revolucionária da obra de Hegel – mais voltada para a dialética da *Fenomenologia do Espírito* do que para a política conservadora da *Filosofia do Direito* – que definiu, assim, entre seus diversos representantes, as características intelectuais da Modernidade². Constatando a importância do legado jovem hegeliano, apontado quase cem anos antes por Engels, o Habermas de 1985 afirmava que “persistimos até hoje no estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral”, uma vez que se “Hegel inaugurou o discurso da modernidade; só os jovens hegelianos estabeleceram-no de maneira duradoura”³.

Em meio a esse grupo e a tais aspirações, encontrava-se Johann Caspar Schmidt, que entrou para a história da como Max Stirner, e que inicialmente se ligou aos intelectuais que circundavam Bruno Bauer, compondo o Clube dos Doutores, depois chamado de Os Livres (*Die Freien*). A influência do filósofo e teólogo Bruno Bauer sobre o jovem Stirner pode ser notada em seus textos publicados entre 1841 e 1844. Apesar da proximidade com Bauer, entretanto, já nesses primeiros textos podemos encontrar algumas posições por vezes mais radicais que as do companheiro, em, por exemplos, críticas à necessidade aparente do homem se “desdobrar” numa parte natural e outra *espiritual* (*Arte e Religião*, 1842); em reivindicações personalistas, de fundação da vontade sobre si mesmo (*O Falso Princípio da nossa Educação*, 1842); nas críticas ao Estado e ao liberalismo político (*Algumas Observações Provisórias a Respeito do Estado Fundado no Amor*, 1844); ou ainda na crítica à “reforma social” exterior a um homem “criador de si” (*Os Mistérios de Paris*, 1844).

¹ STEPELEVICH, Lawrence, **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books, 1999, p. 2.

² ENGELS, Friedrich, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: **Marx/Engels – Obras Escolhidas – Volume 3**. São Paulo, SP: Editora Alfa-Omega, s/d, p. 176.

³ HABERMAS, Jürgen, **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000, p. 76.

Mas é no fim do ano de 1844 que Stirner publica sua obra máxima, *O Único e sua Propriedade* (*Der Einzige un sein Eigentum*), que representou um rompimento, tanto com a tradição como com seus contemporâneos, para a afirmação de uma filosofia nova e radical, e peculiarmente crítica (não mais a crítica livre ou pura, como em Bauer, mas crítica própria – *eigene Kritik*). Um dos aspectos desse rompimento é com a ideia de essência e suas consequências, e esta pesquisa consiste em uma leitura de Stirner como um crítico antiessencialista da modernidade, onde, primeiro, exploramos a leitura do filósofo como um crítico da Modernidade (primeiro capítulo), para depois podermos lê-lo como um crítico antiessencialista da modernidade (segundo capítulo) e, por fim, localizarmos sua posição na filosofia como limite do subjetivismo hegeliano e ponto de partida para uma nova filosofia (terceiro capítulo), como ele mesmo sugere, ao classificar-se como “adulto” numa época de “adolescentes”⁴.

N’*O Único*, Stirner renegará definitivamente qualquer determinação absoluta, qualquer verdade objetiva e toda entidade universal que se afirme em detrimento dele próprio: “Em Stirner vê-se pela primeira vez na história do pensamento filosófico o declínio do paradigma objetivista próprio da tradição, assim como acontecerá algumas décadas depois com Nietzsche”⁵. De fato, no próprio Nietzsche, muito comparado e questionado sobre uma provável influência de Stirner, encontramos desconfianças já antecipadas pela crítica do jovem hegeliano, em 1844:

Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais (...). Denominamos um homem “honesto”; porque ele agiu tão honestamente? – perguntamos. Nossa resposta costuma ser: por causa de sua honestidade. A honestidade! Isto quer dizer, mais uma vez: a folha é a causa das folhas. O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse “a honestidade”, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, ações honestas.⁶

E conclui, marcando uma insatisfação com as ideias essencialistas genéricas, de modo próximo ao que Stirner fizera, anos antes:

[P]or fim, formulamos a partir delas uma *qualitas occulta* com o nome: “a honestidade”. A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim

⁴ Cf. STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009 – capítulo 1.

⁵ SIGNORINI, Alberto, “Decostruzione e differenza in Stirner”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 525.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich, “Sobre Verdade Mentira no Sentido Extra-Moral”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2004, p. 56.

como nos dá também a forma, enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies (...). Pois mesmo nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas, mesmo se não ousamos dizer que não lhe corresponde: isto seria, com efeito, uma afirmação dogmática e como tal tão indemonstrável quanto seu contrário.⁷

Mais ainda, Nietzsche, numa fase posterior, no quarto capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos* (1889), conta uma história da humanidade, como uma história de desejo pelo mundo verdadeiro⁸, que nos lembra muito a história de *Uma vida humana* – o primeiro capítulo d’*O Único*, de Stirner.

O filósofo norte-americano Richard Rorty, fazendo uma leitura da possibilidade de uma filosofia antiessencialista, traçará uma linha de filósofos com essa característica, iniciada com Nietzsche, passando por William James, Derrida, Foucault, até chegar a ele mesmo (e alguns de seus contemporâneos)⁹. Mas o próprio Rorty, por vezes, aponta nesses autores alguns problemas circulares, que os reaproxima da tradição essencialista – como no próprio Nietzsche, por exemplo, em quem Rorty irá identificar um “platonismo às avessas”¹⁰. Lendo Stirner com atenção, podemos, sem problema algum, colocá-lo no princípio dessa linha rortyana (antes de Nietzsche); mas percebendo-o também como um ponto fora desse, antes citado, círculo vicioso – ou o *Círculo Mágico do Cristianismo*, nas palavras de Stirner. Não por acaso, tanto Rorty quanto Stirner puderam identificar tal circularidade em outros filósofos que pretenderam dela escapar. Ao menos é o que tentaremos também verificar nesta pesquisa.

A característica de filosofia da ação¹¹ permite uma aproximação do Movimento Jovem Hegeliano e da filosofia política contemporânea, como um embrião desta, e até mais especificamente do Pragmatismo. Diretamente influenciado por Hegel e pelo hegelianismo da esquerda hegeliana, somado também a uma filosofia da ação, o Pragmatismo contemporâneo pode ser lido como um desdobramento contemporâneo do Movimento Jovem Hegeliano, assumindo algumas características da permanência desse estado de consciência, apontada por Habermas¹². E uma das últimas consequências de uma filosofia da ação é, sem dúvida, o

⁷ NIETZSCHE, Friedrich, “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2004, p. 56-57.

⁸ Cf., também, Idem, **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

⁹ Cf. p. ex., RORTY, Richard, “Um Mundo Sem Substâncias ou Essências”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000; ou Idem, **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

¹⁰ Cf. Idem, **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007, p. 88: “[para Nietzsche] a linha entre o poeta forte e o resto da raça humanidade tem a importância que Platão e o cristianismo atribuíram à distinção entre o humano e o animal”.

¹¹ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 54.

¹² Cf. nota 3.

abandono da procura pelo que determinaria esta nossa ação: “Para os pragmatistas, não existe uma coisa como a natureza intrínseca, a essência de X”, diz Rorty¹³; “Enquanto nos conhecemos apenas como espírito (...), teremos apenas pensamentos, ideias que mais tarde, quando encontrarmos nossa esfera da ação, esperamos poder concretizar”, diz Stirner¹⁴.

Mas, assim como em Rorty – e como se salvaguarda Nietzsche, no fim do trecho supracitado, quando esclarece que sua leitura da relação entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não diz respeito a uma verdade que pode ser conferida – o antiessencialismo de Stirner não toma um tom dogmático, mas crítico. Longe de ser um manifesto filosófico ou social para o futuro (como, por exemplo, alguns panfletos de Feuerbach e Marx da época), sem a pretensão de abarcar multidões, *O Único e sua Propriedade*, escrito em primeira pessoa, tinha por interlocutor os contemporâneos de seu autor, e por isso mesmo trazia na introdução uma narrativa histórica:

A criança [os antigos] era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que esta por trás dessas coisas; o jovem [os modernos] era idealista, entusiasmado com as ideias, até chegar ao nível do homem [o próprio Stirner], o egoísta, que joga com as coisas e as ideias à sua vontade e coloca seu interesse pessoal acima de todas as coisas. E, por fim, como será o velho? Quando lá chegar terei ainda tempo de falar disso.¹⁵

Mas essa narrativa que passa dos antigos aos modernos e desses aos mais recentes modernos, os moderníssimos – os próprios jovens hegelianos¹⁶ – coloca seu narrador, que na segunda parte do livro oferece sua própria concepção filosófica, em contraste com e em crítica da história da tradição essencialista, bem como aos seus herdeiros contemporâneos. A “crítica”, na verdade, foi uma característica comum dentro da esquerda hegeliana: “Foi o jovem teólogo David Strauss quem deu o passo inicial do que viria a ser o radicalmente crítico movimento jovem hegeliano”¹⁷. Desse modo, a crítica de Stirner se volta contra a Modernidade (a história idealista/espiritualista, até seus mais recentes representantes), e, de acordo com o que vamos defender, pode ser tomada como uma crítica antiessencialista da Modernidade.

¹³ Richard Rorty, no verbete “Pragmatismo”, in: **Dicionário do pensamento contemporâneo**. Direção de Manuel Maria Carrilho, Lisboa: D. Quixote, 1991, p. 266.

¹⁴ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 20.

¹⁵ *Ibidem*, p. 22.

¹⁶ *Ibidem*, p. 128.

¹⁷ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 65.

Mais especificamente, se o essencialismo cristão estava no Espírito-Deus, o essencialismo dos ateus jovens hegelianos estaria no Espírito-Homem. Na Alemanha do século XIX, as bandeiras de liberdade, igualdade e fraternidade influenciavam os intelectuais de esquerda¹⁸; e todas as reformas eram em nome de uma entidade abstrata e absoluta, pela qual todos nós parecemos estar determinados: o Homem. Nesse âmbito surgiam as ideias de sociedades humanizadas, como o comunismo de Moses Heß e Marx, o humanismo panteísta de Strauss, e o liberalismo humano radical de Bruno Bauer. Stirner, entretanto, identificou nessas reivindicações apenas novas formas de determinação, de mediação, novos “Outros” entre o indivíduo singular e suas relações. Se os modernos descobriram, por detrás das coisas, as ideias, ou por trás do mundo natural um mundo espiritual, os defensores do homem e dos adventos do humanismo (a liberdade do homem, a sociedade humanizada, o Estado humanista) não descobriram por trás das ideias e dos espíritos um indivíduo encarnado e particular, mas antes novas ideias e espíritos, novas determinações: novas essências.

Por isso é importante e recorrente a constante apresentação do debate travado por Stirner dentro da própria esquerda hegeliana, precisamente mostrando como aqueles que pretenderam criticar o cristianismo, o idealismo essencialista, o substancialismo hegeliano-spinoziano, não fizeram mais que rodar em círculo:

O círculo mágico do cristianismo quebrar-se-ia se acabasse a tensão entre existência e missão, ou seja, entre mim tal como sou e tal como devo ser; ele só subsiste enquanto nostalgia da ideia pela sua corporeidade, e desaparece à medida que diminui a separação entre as duas: só se a ideia continuar a ser ideia – tal como o homem ou a humanidade, ideias desencarnadas – o sentimento cristão poderá continuar a existir. A ideia encarnada, o espírito encarnado ou “consumado” é a grande nostalgia cristã do “fim dos tempos” ou dos “fins da história”, mas nunca é presente.¹⁹

A começar por Feuerbach, para quem o homem devia tomar o lugar de Deus; depois Bruno Bauer, para quem o indivíduo poderia se universalizar enquanto homem; por fim, Karl Marx, para quem a sociedade deveria se humanizar. Em meio ao advento do homem, desenrolou-se a determinação liberal, nas suas formas de relação política, social e humana. Em contraposição à mais recente forma de essencialismo, Stirner proporá uma atitude de apropriação. Tornando-se proprietário (*Eigner*), e não mais propriedade, o indivíduo refuta toda determinação e, portanto, as essências. À liberdade, Stirner contrapõe seu ser-próprio; ao

¹⁸ Cf, p. ex, ENGELS, Friedrich, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: **Marx/Engels – Obras Escolhidas – Volume 3**. São Paulo, SP: Editora Alfa-Omega, s/d.

¹⁹ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 471.

liberalismo político, o seu poder; ao liberalismo social, suas relações; ao liberalismo humano, seu gozo pessoal.

Não é à toa que o livro de Stirner caracteriza-se como o início de uma dissolução do Movimento Jovem Hegeliano enquanto grupo. Muito atacado desde sua publicação, *O Único e sua Propriedade* marcou uma série de mudanças nas posições dos jovens hegelianos, percebidas no desenvolvimento dos textos de cada autor:

Hegel foi o ponto de partida da esquerda hegeliana, e Stirner pode ser considerado seu ponto de chegada. No propósito de levar ao limite o movimento de negação encetado por seus companheiros, Stirner vai aniquilar sucessivamente todas as instâncias críticas formuladas por eles. Se Feuerbach passa de Deus – e do Espírito Absoluto – ao homem-genérico como sujeito, Stirner supostamente vai deste ao indivíduo singular corpóreo. Coroando, como diz Engels, a dissolvedora “consciência soberana”, de Bruno Bauer, com o seu sujeito “único”, ainda mais soberano.²⁰

Mas esta “chegada” da Esquerda Hegeliana certamente não é um fim em si mesmo, mas, sobretudo, um caminho. Se Marx levou até o seu *Capital* suas raízes hegelianas, ou se podemos considerar ainda Nietzsche como um jovem hegeliano tardio²¹, ou mesmo o pragmatismo contemporâneo como um pós-hegelianismo de tipo jovem hegeliano, a influência de Stirner também se fez ouvir após sua morte precoce (com apenas 49 anos). Não só em Nietzsche, como é recorrentemente citado por comentadores, ou na história do individualismo, o que é natural, mas também na história do anarquismo, ao qual deu uma consistência teórica através da influência que exerceu sobre Mikhail Bakunin²², e ainda no existencialismo contemporâneo²³. Albert Camus lembra a revolta crítica anti-fundacionaista e individualizante de Max Stirner:

O homem que frequentava a Sociedade dos Emancipados com os jovens hegelianos de esquerda (entre eles Marx) tinha uma conta a saldar não somente com Deus, senão também com o Homem de Feuerbach, o Espírito de Hegel e sua encarnação histórica, o estado. Para ele, todos esses ídolos nasceram do mesmo “mongolismo”,

²⁰ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 56.

²¹ Cf. Idem, “A Filosofia Dialética da História de Nietzsche”. In: SILVA, Genildo Ferreira da, (Org.). **História e Civilização**. Salvador, BA: Edufba, 2011.

²² Cf. ENGELS, Friedrich, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: **Marx/Engels – Obras Escolhidas – Volume 3**. São Paulo, SP: Editora Alfa-Omega, s/d, ou a carta do filósofo a Max Hildebrand, de 22 de outubro de 1889, in MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, “Briefwechsel von Marx & Engels”. In: **Marx & Engels Werke**, Band 37. Berlim, Dietz Verlag, 1956.

²³ Cf. Textos de Giorgio Penzo (“Interpretazione Esistenziale di Stirner e La Polemica Stirneriana con Marx”). In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 487-506.; ou mesmo o introdutório **Invito al Pensiero di Stirner**. Milano: Mursia, 1999).

a crença nas ideias eternas. (...) Sócrates, Jesus, Descartes, Hegel, todos os profetas e filósofos, nada têm feito senão sempre inventar novas maneiras de alienar o que sou, este eu que Stirner quer distinguir do Eu absoluto de Fichte, reduzindo-o ao mais particular e fugaz que há. “Os nomes não o nomeiam”, ele é único.²⁴

Parece que, longe de pôr um ponto final no jovem hegelianismo da Modernidade, Stirner abriu uma possibilidade para o abandono de certos pressupostos filosóficos tradicionais, re-fundando (ou re-direcionando), talvez, o movimento jovem hegeliano, agora em um novo terreno.

²⁴ CAMUS, Albert, **El Hombre Rebelde**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1978, p. 62.

“Cristo dizia: ‘Sou a Verdade’. E tinha razão. Digo sempre: ‘Sou a minha verdade’. E tenho razão. A Verdade de Cristo é imutável e divina. A minha é humana, estética e transitória. Por isso jamais procurei ou procurarei fazer proselitismo”.

- Mário de Andrade, *A Escrava que não é Isaura*.

CAPÍTULO 1: MAX STIRNER CRÍTICO DA MODERNIDADE

1.1 Stirner no movimento jovem hegeliano

Como aponta Lawrence Stepelevich, “o pensamento original de Hegel” era “explicitamente centrado sobre a restauração da metafísica, teologia especulativa e da teoria social e política conservadora”²⁵. Seus alunos e seguidores, então, dividiram-se entre aqueles que levaram esse pensamento adiante ortodoxamente e aqueles que, partindo do próprio sistema hegeliano, se opuseram ao filósofo, numa postura “dialética antitética”²⁶. Quando Stirner escreveu seu *O Único e a sua Propriedade*, em 1844, estava chegando a uma das consequências dessa crítica, nos limites do movimento conhecido como Jovem Hegeliano. Mas para situarmos as concepções filosóficas da obra de Stirner, voltaremos às duas grandes obras que podemos considerar como marcos do princípio do movimento: *A Vida de Jesus, examinada criticamente* (1835), de David Strauss, e *A Essência do Cristianismo* (1841), de Ludwig Feuerbach.

Tomando essas duas obras como ponto de partida, e usando uma classificação baueriana (posteriormente também usada por Marx)²⁷, podemos dizer que o primeiro desdobramento de Hegel na esquerda hegeliana se deu pelo viés da *substância*. Strauss desenvolve uma crítica da religião deslocando a encarnação de Deus do indivíduo Jesus Cristo para a *humanidade*²⁸. Feuerbach, por sua vez, demonstra que Deus é a essência objetiva do *Homem*, e que a teologia é uma antropologia²⁹, fazendo uma distinção aqui também entre o indivíduo (particular) e a espécie – o Homem-genérico, *Gattungswesen*.

Logo que publicadas, ambas as obras foram seguidas por dois textos de um outro jovem hegeliano, que justamente mudou a direção do movimento para o aspecto anti-substancialista, para a concepção hegeliana de autoconsciência (*Selbstbewußtsein*): o teólogo e filósofo Bruno Bauer. Primeiro, ainda apresentando-se em sua primeira vertente hegeliana, o hegelianismo de direita de Philip Marheineke, Bauer escreve uma resposta ao livro de Strauss.

²⁵ STEPELEVICH, Lawrence, **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books, 1999, p. 2.

²⁶ WARTOFSKY, M. W., SAß, H-M, “Editor’s Note”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 3.

²⁷ Cf., respectivamente, BAUER, Bruno, **The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel the Atheist and Anti-Christ: An Ultimatum**. Lewiston/Lampeter/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1989; e MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **A Ideologia Alemã**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

²⁸ Cf. SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 14; ou STEPELEVICH, Lawrence, op. cit., p. 19.

²⁹ Cf. FEUERBACH, Ludwig, **Preleções sobre a Essência da Religião**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 32; ou Idem, **A Essência do Cristianismo**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 67.

Depois, já imerso nas ideias hegelianas “revolucionárias”, Bauer irá publicar um panfleto, intitulado *A Trombeta do Juízo Final Contra Hegel Ateu e Anticristo: um ultimado* (1841), onde diferenciará dois caminhos para a leitura de Hegel: o da substância e o da autoconsciência. O segundo, adotado por Bauer, é o modo que o levará à crítica radical da religião, que todo jovem hegeliano pretendia. E dentre os jovens alunos de Hegel que se inclinaram mais às posições de Bauer está Max Stirner, que escreve um artigo elogioso sobre a *Trombeta* do companheiro. A partir daí, Stirner passa a frequentar o grupo que se reunia em torno de Bauer – os Livres (*Die Freien*), o núcleo mais radical da esquerda hegeliana³⁰ – onde irá amadurecer suas ideias, primeiramente mais próximas do amigo, até criar um novo rompimento (e o mais radical) com a filosofia, não só de Hegel, Feuerbach, Moses Heß, Proudhon, como também do próprio Bruno Bauer.

Dentro da dialética hegeliana, Stirner constrói sua caracterização da modernidade, em sua história do desenvolvimento de “uma vida humana”³¹, quando compara a época coroada por Hegel com a juventude, o fim da infância – ou o fim do primeiro estágio do pensamento e da história ocidental – como um momento de confronto, e, logo depois, a condescendência, com os “pensamentos abstratos”, ou seja, as *ideias*³². Stirner (como Hegel) considera que o “jovem” possui o sentimento revolucionário, inspirado por ideais. Stepelevich, sobre isso, desenvolve:

Estes sentimentos da juventude como sentimento-de-si, que coloca os jovens num “ponto de vista celestial”, constitui uma base importante da crítica de Stirner ao projeto de Feuerbach como um projeto adolescente, entendido como tal apenas por alguém que tinha ele próprio transcendido à adolescência - em resumo, *ein Mann* (um homem). Stirner considera-se não apenas um *Mann* (homem), mas também um homem singular, um *Einzig* (único).³³

“Ao projeto de Feuerbach” e, podemos acrescentar, de modo geral, a todo movimento hegeliano. Stirner reage a Hegel quando critica o “império dos grandes sistemas”, o “mundo das grandes abstrações”³⁴. Ele rejeita as “ideias fixas”, que acompanham a filosofia desde os primórdios. Para Franco Volpi, como “[p]ríncipe dos iconoclastas modernos, Stirner pretende por abaixo todos os sistemas filosóficos, toda e qualquer abstração ou ideia (...)”³⁵. Hegel e os

³⁰ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 21.

³¹ Primeiro capítulo de *O Único e a sua Propriedade*.

³² STEPELEVICH, Lawrence, “Hegel and Stirner”. In: MOGGACH, Douglas (Org.), **The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 168.

³³ *Ibidem*, p. 171.

³⁴ DÍAZ, Carlos, **Max Stirner: Uma filosofia radical do Eu**. São Paulo, SP: Imaginário, 2002, p. 23.

³⁵ VOLPI, Franco, **O Niilismo**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999, p. 33.

hegelianos de direita, como monarquistas protestantes e conservadores, associaram a Ideia ao Estado e à religião. Feuerbach e Strauss (e Moses Heß, por exemplo, na sociedade) haviam deslocado nossa essência, também um ideal, de uma entidade religiosa para uma entidade humana. Stirner entende que isso não muda o fato de a *ideia* ainda existir (transcendente e misticamente) e, portanto, esses primeiros jovens hegelianos ainda permaneciam “adolescentes”, ideológicos (ou “possuídos, como colocará n’*O Único*)³⁶.

É expressamente a des-substancialização da filosofia inaugurada por Bruno Bauer que fará Stirner se aproximar deste filósofo. Primeiro através de uma resenha entusiasmada da *Trombeta* de Bauer, tomando-a como uma crítica “livre e inteligente”³⁷, um “ataque radical sobre Hegel”, num livro de “deliciosa mistificação”³⁸; e depois na aproximação direta com *Os Livres*, círculo liderado por Bauer que passou a frequentar. As ideias de Stirner podem ser localizadas como sucessoras da filosofia de Bauer, desenvolvendo, do *indivíduo universalizado* baueriano – decorrente da sua filosofia pós-hegeliana da autoconsciência e da liberdade – o seu indivíduo particular (o *único*).

Mas do mesmo modo que o radicalismo de Bauer acalorou o debate jovem hegeliano, a divergência de Stirner para uma corrente própria e ainda mais radical movimentou todo o cenário em que ele se encontrava. *O Único e sua Propriedade* recebeu, ainda em 1845, três críticas, de Szeliga, Feuerbach e Moses Heß, às quais Stirner respondeu no artigo *Os Críticos de Stirner*, do mesmo ano. No ano seguinte foi criticado por Karl Schmidt, em *O Reino do Intelecto e o Indivíduo*. Mais tarde foi criticado por Kuno Fischer, num texto de 1847, chamado *Os Sofistas Modernos*, este também respondido por Stirner no mesmo ano, no artigo *Os Filósofos Reacionários*, assinando como G. Edward. A principal tese defendida por seus críticos é que seu *único*, ou o seu *egoísta*, são também ideias absolutizadas e, como as ideias criticadas por Stirner, também *sacralizadas*. Feuerbach, por exemplo, em *A Essência do Cristianismo em relação com O Único e a sua Propriedade* (1845), vai questionar³⁹:

O Único afirma que tem sua causa em nada depositada. Mas não é este “nada” um predicado de Deus, e não é a sentença “Deus é nada”, uma expressão da consciência

³⁶ STIRNER, Max, *O Único e sua Propriedade*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 47-52.

³⁷ Idem, “Über B. Bauer Posaune des jüngsten Gerichts”, in Idem, *Max Stirner’s Kleineres Schriften: Und Seine Entgegnungen Auf Die Kritik Seines Werkes. “Der Einzige Und Sein Eigentum” Aus Den Jahren 1842-1848*. Org: John Henry Mackay, La Vergne, TN: Nabu Press, 2011, p. 25.

³⁸ Ibidem, p. 13-14. (É importante lembrar que neste seu panfleto, Bauer escreve anonimamente como um cristão que denuncia em Hegel um lado ateu, que chega, inclusive, a “matar Deus” – inaugurando a crítica radical da religião entre os jovens hegelianos).

³⁹ Referindo-se à frase que abre *O Único*: “Tenho minha causa sobre Nada depositada”.

religiosa? Então, o Egoísta tem ainda, apesar de tudo, baseado seus sentimentos em Deus! Então ele ainda pertence aos “ateístas devotos”⁴⁰

A resposta poderia ser encontrada no próprio *O Único*, escrito em primeira pessoa e em linguagem inteiramente contingencial. Mas Stirner responde diretamente no outro texto (referindo-se a ele mesmo agora na terceira pessoa):

Stirner fala do Único e diz imediatamente: Nomes, o nome não é você. Ele articula a palavra, logo quando ele chama isto de Único, acrescenta, não obstante, que o Único é apenas um nome. Ele, portanto, tem em mente alguma coisa diferente do que ele diz, como talvez alguém que chama você de Ludwig mas não tem em mente um Ludwig em geral e sim você, para o que ele não tem palavras.⁴¹

E continua, em resposta aos textos de Szeliga (uma crítica publicada na *Norddetschen Blätter*), Feuerbach (*A Essência do Cristianismo em relação com O Único e a sua Propriedade*) e Moses Heß (*Os Últimos Filósofos*):

Szeliga se dá ao trabalho de mostrar que o “Único”, medido pelo seu próprio princípio de ver fantasmas em todo lugar, torna-se o fantasma de todos os fantasmas. Escapa-lhe que o Único é uma frase vazia. Que ele próprio, Szeliga, é o teor dessa frase, ele permite que isso escape de sua atenção. (...) Stirner aventura-se a dizer que Feuerbach, Heß e Szeliga são egoístas. Com isso, Stirner, claro, faz o julgamento idêntico como quando ele diz que Feuerbach não faz absolutamente nada mais que o que é Feuerbachiano, que Heß não faz nada mais que o que é Hessiano, e Szeliga não faz nada exceto o que é Szeligiano. No entanto, apenas Stirner lhes deu um título completamente notório⁴².

O impacto do livro de Max Stirner pode ser medido na mudança de direção do movimento jovem hegeliano – e quiçá no seu fim⁴³. Bruno Bauer demonstra-se tocado pelas posições críticas de Stirner num texto de 1845, intitulado *Caracterização de Feuerbach*, de tal modo que Marx e Engels chegam a dizer que Bauer copia “desastradamente” Stirner para criticar Feuerbach⁴⁴ – ainda que no mesmo texto Bauer também faça uma crítica à Stirner parecida com a de Feuerbach, sugerindo que o único stirneriano, o egoísta, seria apenas o oposto, a negação abstrata, o outro lado, do homem genérico de Feuerbach (“o comunitário”,

⁴⁰ FEUERBACH, Ludwig, “The Essence of Christianity in Relation to The Ego and Its Own”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 81. - Uma resposta ao trecho em que Stirner, referindo-se (também) a Feuerbach, diz que “Nossos ateus são pessoas devotas”, em STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 239.

⁴¹ STIRNER, Max Stirner, “Stirner’s Critics”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 67.

⁴² Ibidem, p. 70-71.

⁴³ Como, por exemplo, sugere SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 56.

⁴⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **A Ideologia Alemã**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007, p. 102.

“o sagrado”, etc.)⁴⁵. Feuerbach, mais tarde, também apresenta mudanças na relação entre espécie e indivíduo, apresentando um gênero menos “inflado” e intrinsecamente ligado ao indivíduo⁴⁶. O mesmo ocorre com Marx e Engels que, em 1844 criticavam Bruno Bauer e seus consortes de modo clara e assumidamente feuerbachiano, mas em 1845 (ano que caracteriza o conhecido “corte epistemológico” de Marx), após a publicação d’*O Único*, rompem com Feuerbach, numa crítica justamente à concepção de essência-genérica deste último, como “generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural”⁴⁷. Stepelevich descreve esse quadro *pós-Único*: “Depois do trabalho de Stirner, Feuerbach praticamente deixou de publicar, e Marx renunciou a seu papel como discípulo de Feuerbach com a sua breve, e crítica, *Teses ad Feuerbach*”⁴⁸. Em publicações dos anos de 1860, Feuerbach, na verdade, admite que “pouco restava do conceito-chave de *A Essência do Cristianismo*, que foi o principal alvo da crítica de Stirner. (...) Feuerbach apresenta uma teoria do conhecimento que foi baseada na intuição sensível imediata de particulares”⁴⁹.

Esse é o quadro histórico-ideológico em que se localiza o pensamento de Stirner. Os desdobramentos de uma tendência propriamente stirneriana só aparecerão no fim do século XIX, muito depois da morte do filósofo, a partir da recuperação de sua obra feita pelo poeta anarquista John Henry Mackay. Mas estas tendências, ou simplesmente sua influência, serão mais bem entendidas numa análise das direções dadas ao seu pensamento, na filosofia e na política.

⁴⁵ Bruno Bauer, *Caracterização de Ludwig Feuerbach*, apud SOUZA, José Crisóstomo de, op. cit., p. 96.

⁴⁶ Cf., p. ex., FEUERBACH, Ludwig, *Preleções sobre a Essência da Religião*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 32-33: “Tendes total razão, meus senhores, pensei eu contra meus críticos; sei tão bem quanto vós, talvez até melhor, que um ser humano pensado como um ser absoluto, somente por si é um contra-senso, uma quimera ideal”; e mais à frente, p. 141-144: “O sujeito, isto é, o Ser existente, é sempre o Indivíduo, a espécie é apenas o predicado (...) o Gênero só existe enquanto Indivíduo ou predicado do Indivíduo”

⁴⁷ MARX, Karl, “Teses ad Feuerbach”, in: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *A Ideologia Alemã*. São Paulo, SP: Boitempo, 2007, p. 534.

⁴⁸ STEPELEVICH, Lawrence, “Hegel and Stirner”. In: MOGGACH, Douglas (Org.), *The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 172.

⁴⁹ GORDON, Fredrick M, “The debate between Feuerbach and Stirner: an introduction”. In: *The Philosophical Forum*, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 53.

1.2 Um ponto de partida para Stirner

De modo geral, podemos separar três grandes linhas de leitura para a obra de Max Stirner: do filósofo como 1) *anarquista*, como 2) *idealista*, ou como 3) *crítico da modernidade*. Tratemos agora de expor criticamente os principais argumentos usados para localizar o autor nessas três posições, de maneira que possamos embasar o alinhamento desta pesquisa com a terceira opção (ainda que considerando, e por vezes absorvendo, as outras duas). Este modo de entender Stirner o coloca como um crítico da modernidade, para no capítulo seguinte caracterizarmos essa crítica stirneriana como antiessencialista.

Passemos, então, aos três tópicos de possíveis pontos de partida para Stirner.

O anarco-individualista radical

A ideia de ser Stirner uma espécie de anarquista, na realidade, começa com Friedrich Engels, que por mais de uma vez o caracteriza como influenciador direto de Bakunin e dos anarquistas da segunda metade do século XIX. Na primeira parte de *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, de 1886, Engels irá traçar um panorama do que foi a herança de Hegel para os jovens hegelianos. Nessa apresentação, o autor aponta a contribuição de Stirner ao movimento, respondendo à sua própria questão sobre até onde foi a polêmica entorno da substância e da consciência. Engels diz: “Finalmente, apareceu Stirner, o profeta do anarquismo moderno – pois o próprio Bakunin muito lhe deve – e coroou a ‘consciência’ soberana com a ajuda do seu sujeito ‘único’ e soberano”⁵⁰. Mais tarde, o companheiro de Marx volta a repetir a aproximação de Stirner com Bakunin e os anarquistas modernos, em uma carta a Max Hildebrand, de 1889:

Stirner viveu um renascimento através de Bakunin, que, aliás, naquela época, também estava em Berlin, e no curso sobre lógica de Werders sentava no banco da minha frente, com ainda 4 ou 5 russos (1841/42). A anarquia ingênua, apenas etimológica (quer dizer, ausência de um poder do Estado) de Prouhon, nunca tinha sido levada às atuais correntes anarquistas; Bakunin ainda não tinha vertido nela uma boa parte da “revolta” [*Empörung*] stirneriana.⁵¹

⁵⁰ ENGELS, Friedrich, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: **Marx/Engels – Obras Escolhidas – Volume 3**. São Paulo, SP: Editora Alfa-Omega, s/d, p. 177.

⁵¹ Idem, “Carta a Max Hildebrand, de 22 de outubro de 1889”, in MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, “Briefwechsel von Marx & Engels”. In: **Marx & Engels Werke**, Band 37. Berlin, Dietz Verlag, 1956.

De fato, é sustentando esta proposta que alguns dos principais teóricos do anarquismo e anarquistas contemporâneos, como Émile Armand, George Woodcock e Daniel Guérin, situam Stirner como um anarco-individualista. E como o principal, na verdade. Um sucessor de William Godwin e Proudhon, predecessor de Bakunin e Anselme Bellegarrigue, por exemplo⁵². Para Günther Freitag, ele é o próprio “fundador e teórico do anarquismo individualista”⁵³.

Esta leitura se deve principalmente a dois aspectos da obra de Stirner: (1) a dissolução do Estado e da sociedade (ou seja, de instituições) e (2) a proposta de organizações por associações (*Verein*). Ao criticar qualquer força superior a ele mesmo, qualquer ideia ou instituição que se apresente ao único como senhor, Stirner realmente faz jus ao princípio mais básico do anarquismo, qual seja, a abolição do governo⁵⁴, do mesmo modo que quando propõe uma associação de indivíduos radicalmente livres⁵⁵; e principalmente quando o autor associa a isto uma crítica do socialismo como uma nova hierarquia e propõe a revolta (*Empörung*) no lugar da *revolução*, que apenas substitui instituições antigas por novas, conferindo-as o mesmo “caráter sagrado” que tinham as anteriores⁵⁶.

O anarquismo stirneriano pode ser resumido na seguinte definição de Woodcock:

Como qualquer outro típico filósofo anarquista, Stirner critica a sociedade vigente por seu caráter autoritário e anti-individualista e propõe uma situação desejável, que entretanto só poderia ser atingida após a derrubada das instituições governamentais. Ele exige que haja igualdade entre todos os egoístas, mesmo que a veja em termos de tensão criada pelo equilíbrio de forças; e sugere – embora de forma um tanto vaga – meios insurrecionais através dos quais seria possível transformar a sociedade⁵⁷.

Entretanto, podemos fazer três objeções a essa leitura e que servem para a leitura de Stirner simplesmente como “anarquista”. Primeiro, ainda que realmente se oponha ao governo, Stirner não pretende “derrubar as instituições governamentais”. O autor apenas retira todo poder exterior a ele imediatamente quando deixa de reconhecê-lo, quando entende que ele, e apenas ele, é senhor de tudo, uma vez que tanto o governo quanto as suas instituições são meras ideias, abstrações, criações dele e, portanto, propriedade dele – e não o contrário.

⁵² Cf., p. ex., WOODCOCK, George, **História das Idéias e Movimentos Anarquistas – Vol. 1: a idéia**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

⁵³ FREITAG, Günther, “Algumas observações acerca da vida e da obra de Max Stirner”, in ARMAND, E., BARRUÉ, J., FREITANG, G. **Max Stirner e o Anarquismo Individualista**. São Paulo, SP: Imaginário, 2003, p. 11.

⁵⁴ WOODCOCK, George, op. cit., p. 8.

⁵⁵ Ibidem, p. 11-12.

⁵⁶ BARRUÉ, Jean, “Lendo O Único”, in ARMAND, E., BARRUÉ, J., FREITANG, G. **Max Stirner e o Anarquismo Individualista**. São Paulo, SP: Imaginário, 2003, p. 68.

⁵⁷ WOODCOCK, George, op. cit., p. 103.

Segundo, Stirner não exige nada para *todos* (muito menos uma igualdade), mas, no máximo, apenas para *ele*. Tanto porque sua relação com outro é egoísta e de conflito, quanto porque ele não tem de quem exigir, uma vez que não reconhece nada acima de si mesmo. E, por fim, Stirner, declaradamente, não só não sugere uma transformação da sociedade, como crítica tal coisa⁵⁸. Tomar Stirner como mero anarquista pode nos levar a cair na armadilha do mesmo círculo vicioso que o autor aponta em seus contemporâneos; bem como seus contemporâneos tentaram apontar nele: o de uma concepção que ainda carrega a marca do sagrado. O próprio Woodcock conta que chegou a encontrar, em 1940, “um grupo de operários anarquistas em Glasgow que julgavam o livro [*O Único*] uma espécie de evangelho”⁵⁹. O anarquista contemporâneo Murray Bookchin, numa autocrítica do movimento, adjetiva o *único* de Stirner por “metafísico”, e afirma que, longe disso, os militantes anarquistas precisavam de uma literatura básica, que fosse pragmática, discursiva e teórica⁶⁰.

Por fim, a despeito desta caracterização do filósofo, J. Crisóstomo de Souza aponta:

É verdade que quem tem dado maior atenção a Stirner, ao menos até alguns anos atrás, têm sido principalmente os autores anarquistas. Na qualidade de defensor da individualidade e crítico do Estado, Stirner pode bem fazer o papel de pioneiro do anarquismo individualista; mas seria um erro tomá-lo por defensor de algum ideário político ou social⁶¹.

Este foi o principal modo de leitura de Stirner até hoje⁶², tanto positiva, quanto negativamente. Mas não foi nem o primeiro, nem o menos exagerado. Logo que da publicação d’*O Único*, Max Stirner foi também lido como um idealista, em meio a outros hegelianos, num texto mais aprofundado e atento que outras críticas da época: *São Max*, que integra *A Ideologia Alemã*, e que só se tornou público em 1903, de modo que, cronologicamente, é o nosso segundo tópico.

⁵⁸ Todas os conceitos e posições de Stirner serão apresentados e analisados mais atentamente no segundo capítulo, quando da pesquisa sobre relação entre ideias do autor, diferente deste capítulo, de localização das ideias do autor.

⁵⁹ WOODCOCK, George, **História das Idéias e Movimentos Anarquistas – Vol. 1: a idéia**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 107.

⁶⁰ BOOKCHIN, Murray, **Anarquismo, Crítica e Autocrítica**. São Paulo, SP: Hedra, 2010, p. 52.

⁶¹ SOUZA, José Crisóstomo de, **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, p. 177.

⁶² A grande maioria das traduções de Stirner, por exemplo, foram feitas por anarquistas, ou por comentadores que o caracteriza como anarquista.

Sankt Max como um “idealista histórico”

O segundo ponto de partida para uma leitura de Stirner deve-se, principalmente, à crítica de Marx/Engels (e marxistas) ao filósofo do egoísmo. Na série de trabalhos que compõem *A Ideologia Alemã*, compondo a maior parte de sua extensão, está o texto *Sankt Max* (“São Max”), escrito em 1845, mas que não foi publicado, sendo conhecido apenas 20 anos após a morte de Marx. Uma crítica irônica e minuciosa de *O Único e sua Propriedade*, que o próprio Engels irá descrever como “tão espessa quanto o próprio livro”⁶³; a obra mais extensa que Marx escreveu para publicação, depois de *O Capital*⁶⁴. Nesse calhamaço crítico, os autores apontam Stirner como um dos representantes do idealismo alemão – ainda que provavelmente tenha sido, segundo Rudolf Hirsch, “o adversário mais poderoso” que Marx jamais enfrentou⁶⁵, haja vista o trabalho que teve Marx e Engels para redigir *Sankt Max*.

No prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, Marx irá indicar *A Ideologia Alemã* (ainda chamada de “o manuscrito”) como a elaboração de uma “oposição contra o que há de ideológico na filosofia alemã”⁶⁶. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels dirão (se referindo a Stirner por *Jacques*⁶⁷):

O profundo Jacques se dá ares de que nada haveria a dizer desse *único*, por ser ele um indivíduo corpóreo, não passível de construção. Mas o que ocorre aqui é, antes, o mesmo que se dá com a ideia absoluta de Hegel no final da *Lógica* e com a personalidade absoluta no fim da Enciclopédia, das quais tampouco há o que dizer porque sua construção já contém tudo o que pode ser dito de tais personalidade construídas.⁶⁸

Para os pais do socialismo científico, o idealismo de Stirner seria o limite do idealismo hegeliano que os seus jovens seguidores desenvolveram (Feuerbach, Bruno Bauer, etc., também contemplados n’*A Ideologia*). E assim também Paulo Arantes entende a posição do autor d’*O Único*:

A considerável irrealidade das “ideias modernas” no cenário alemão dá lugar a uma realidade dobrada no plano do ideal. A lógica deste movimento encontrará sua

⁶³ Engels, Friedrich, “Carta a Max Hildebrand, de 22 de outubro de 1889”, in MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, “Briefwechsel von Marx & Engels”. In: **Marx & Engels Werke**, Band 37. Berlim, Dietz Verlag, 1956.

⁶⁴ SOUZA, José Crisóstomo de, **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, 179.

⁶⁵ Rudolf Hirsch, **Der erste Kritiken Marxens**, apud SOUZA, José Crisóstomo de, op. cit., p. 177.

⁶⁶ MARX, Karl, “Para a Crítica da Economia Política”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2005, p. 53.

⁶⁷ De *Jacques, le bonhomme*, como depreciativamente os nobres franceses chamavam os camponeses.

⁶⁸ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **A Ideologia Alemã**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007, p. 236.

expressão acabada em Stirner, em cuja crítica tomará corpo o contra-senso do liberalismo alemão, variando-o noutra direção. Antes de prosseguir conviria referir um ponto de ordem geral: a rigor, o Idealismo alemão e o seu epílogo jovem-hegeliano não se distinguem das demais ideologias (...) quando consideram a sociedade e a sua história “dominadas” pelas ideias (...).⁶⁹

Entretanto, numa leitura mais apurada da obra de Marx, podemos entender que sua crítica a Stirner não é tão simples quando parece, frente ao modo ridicularizado com que os autores descrevem *O Único* e seu autor. Podemos ver que há mais que uma mera generalização de Stirner como “mais um” idealista – primeiro, pelo tamanho do texto, uma vez que a Bauer, Feuerbach e alguns socialistas alemães, os outros criticados n’*A Ideologia*, lhes são dedicadas menos da metade do texto completo e, segundo, pelo estilo “difícil e pouco agradável”⁷⁰. A questão é que Stirner já trazia n’*O Único* uma oposição bem fundada acerca do sujeito e da individualidade que Marx procurava formular. Este último, um ponto de vista mais substancialista e essencialista que o de Feuerbach. De acordo com J. Crisóstomo de Souza:

Na Ideologia Alemã, (...) Marx está disposto a defender que a verdadeira essência existe realmente “fora de nossas cabeças”, e que a “substância em processo” é uma realidade palpável, material. (...) Para Marx, definitivamente, “homem” ou “fruta”, sua essência não está no indivíduo, que é algo “posto” (como mal ou bem intui a “especulação”) por uma “substância material objetiva”.⁷¹

Marx entende que “o empenho de Stirner para que os homens, como ‘únicos’, livrem-se de toda generalidade imposta” reduz a substância a “simples acidente”⁷², enquanto Stirner quer mesmo se livrar de ideias como “substância” ou “essência”.

Da polêmica entre Marx e Stirner, e da caracterização deste último como um idealista, podemos então concluir, nas palavras de J. Crisóstomo de Souza:

A ideia tão generalizada de que Stirner é um idealista ingênuo que simplesmente quer mudar o mundo pela crítica das ideias e ilusões está entre uma distorção absurda e uma simplificação exagerada. A preocupação em transformar o mundo –

⁶⁹ ARANTES, Paulo Eduardo, **Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1996, p. 367.

⁷⁰ Henri Arvon, *apud* SOUZA, José Crisóstomo de, **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, p. 186; para Nicholas Lobkowitz, loc. cit., por exemplo, esse “estilo” é mesmo proposital.

⁷¹ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 109.

⁷² *Ibidem*, p. 111.

na verdade, abraçada por Marx – representa para Stirner uma aspiração tipicamente juvenil, idealista, e mesmo “religiosa”.⁷³

Para Souza, “na *Ideologia Alemã*, mais exatamente no ‘São Max’, Marx desenvolve seu ponto de vista sobre a individualidade. E a ‘individualidade produto’ (...) a que chega é de fato justamente uma resposta ao indivíduo pós-moderno, desatrelado e soberano de Stirner”⁷⁴.

Entendendo que as críticas dos debates jovens hegelianos dirigidas ao idealismo foram tentativas de desenvolver uma crítica cabal à modernidade, podemos situar Stirner também desse modo, no próprio debate jovem hegeliano. O que nos leva à terceira linha de leitura do autor.

Stirner crítico da Modernidade

Na apresentação de *A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*, José Crisóstomo de Souza adjectiva Stirner como um “niilista pós-moderno”⁷⁵. George Woodcock, salvaguardando um pouco sua interpretação anarquista, reconhece que Stirner também “aproxima-se do niilismo e do existencialismo”⁷⁶. Para Franco Volpi, Stirner representa “[a] primeira teorização autêntica de uma posição filosófica que pode ser definida como niilismo, ainda que omitindo o uso desse conceito”⁷⁷. Nesse quadro contemporâneo onde é, assim, colocado Stirner, podemos orientar uma terceira linha de estudo do filósofo: o de um *crítico da modernidade*.

O filósofo alemão contemporâneo Jürgen Habermas, no terceiro capítulo do seu *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), intitulado “Três perspectiva: hegelianos de direita, hegelianos de esquerda e Nietzsche”, define, do seguinte modo, os direcionamentos pós-hegelianos na modernidade:

A crítica dos hegelianos de esquerda, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial da razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês. Os hegelianos de direita seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa (...). Nietzsche

⁷³ SOUZA, José Crisóstomo de., **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, p. 185-186.

⁷⁴ Ibidem, p. 187.

⁷⁵ Ibidem, p. 7.

⁷⁶ WOODCOCK, George, **História das Idéias e Movimentos Anarquistas – Vol. 1: a idéia**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010, p. 103.

⁷⁷ VOLPI, Franco, **O Niilismo**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999, p. 33.

quer, enfim, desmascarar a dramaturgia da peça inteira em que se apresentam tanto a esperança revolucionária quanto a reação.⁷⁸

Em suas observações sobre a modernidade, e ainda sobre os pós-hegelianos de maneira geral, Habermas não se refere a Max Stirner. Mas podemos perceber nesse trecho que o filósofo d'*O Único* seria muito mais próximo da linha que Habermas atribui a Nietzsche, o niilista mais popular da história da filosofia contemporânea. É frequente entre comentadores de Stirner, ou mesmo do pós-hegelianismo, associá-lo a Friedrich Nietzsche⁷⁹. J. Crisóstomo de Souza identifica essa associação entre os dois filósofos como a mais expressiva para Stirner⁸⁰. Karl Löwith destaca ainda que Moses Heß usa "além-do-homem" (*Übermensch*), para se referir ao sujeito baueriano, e "inumano" (*Unmensch*), ao stirneriano; e acrescenta:

A tese de Bauer, de que na religião cristã o homem adora a "inumanidade" como sua natureza essencial, corresponde à tese de Stirner de que, enquanto Cristo é o super-homem, homem não pode ser um "eu". Esta ligação entre o Cristo, Deus-homem, o homem da antropologia cristã, e cada pessoa que é "eu", que é um "inumano" em contraste com o anterior, corresponde à conexão menos consistente de Nietzsche entre a morte de Deus e a superação de si mesmo do homem em direção ao super-homem, que vence ambos, Deus e nada.⁸¹

Pelo mesmo aspecto anti-idealista que levou Nietzsche a comumente ser colocado no extremo oposto de Platão é que, na introdução de *Sade, Stirner, Nietzsche: la comunicazione impossibile*, Alberto Signorini define a filosofia de Stirner como “anti-platônica por excelência, rejeitando o mundo da essência ideal, o universo das ideias”⁸². Nesta mesma medida de crítico do pensamento idealista, Stirner é também lido como um filósofo relacionado ao existencialismo, isto associado à sua “filosofia egoísta” (o desenvolvimento do *único*), presente na segunda parte de *O Único e sua Propriedade*, “onde é colocado em foco a realidade existencial do eu”⁸³, onde ele desenvolve sua explicação sobre a singularidade e o

⁷⁸ HABERMAS, Jürgen, **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000, p. 81.

⁷⁹ Cf., p. ex., LÖWITH, Karl, **From Hegel to Nietzsche**. New York: Columbia University Press, 1991; SOUZA, José Crisóstomo de, **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

⁸⁰ SOUZA, José Crisóstomo de, op. cit., p. 178.

⁸¹ LÖWITH, Karl, op. cit., p. 187-188; (“Ao reconhecer o pleno significado para a humanidade do homem no ‘grande evento’ da morte de Deus, Nietzsche também viu que para o homem individual, dotado de uma vontade, a morte de Deus é uma ‘liberdade para a morte’”).

⁸² SIGNORINI, Alberto, **Sade, Stirner, Nietzsche: la comunicazione impossibile**. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Camerino: Jovene Editore, 1980, p. 7.

⁸³ PENZO, Giorgio, “Interpretazione Esistenziale di Stirner e La Polemica Stirneriana con Marx”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 492.

egoísmo que “claramente antecipam o existencialismo”⁸⁴. Para Giorgio Penzo, “a crítica de Stirner visa, no fundo, superar a razão iluminista, que afirmava ser o fundamento último da verdade”⁸⁵. Segundo esse comentador, “o idealismo que Stirner critica ainda permanece ligado “a uma concepção de verdade que permanece, ao fundo, unida ao plano do iluminismo”⁸⁶.

Dessa maneira, como crítico da modernidade, Stirner é lido também como um proto-existencialista, uma espécie de pós-moderno, no sentido de anti-idealista, anti-platônico, anti-metafísico⁸⁷. Ele inauguraria com seu único, egoísta, criador e proprietário, a fase “adulta” do pensamento, de acordo com o que ele mesmo havia sugerido, quando compara a criança ao realista, o jovem ao idealista e o adulto ao egoísta⁸⁸. Uma fase caracterizada pelo abandono de conceitos hipostasiados e absolutos.

Quando Herbert Marcuse afirma que “no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem”⁸⁹, podemos estender, de modo geral, ao próprio movimento jovem hegeliano essa virada atribuída a Marx. Ao escrever *O Único*, Stirner não pensa num tratado filosófico, mas debate diretamente com seus contemporâneos, que ele considera a expressão mais recente da modernidade (os modernos, *Die Neuen*, os idealistas)⁹⁰. A isso podemos somar as observações de J. Crisóstomo de Souza:

(...) [N]a Modernidade, o objeto apenas se transforma, ‘sem perder em nada sua potência. (...) A filosofia moderna teria superado o *dado* e o *estabelecido*, contudo não instaurou em seu lugar o eu absolutamente livre, antevisto pelo jovem Schelling. Em vez disso, a dúvida cartesiana resultou ser o início do império do pensamento, que o idealismo alemão hegeliano levou ao apogeu no “conceito”. Por isso a filosofia moderna, apesar de tudo, ainda se volta contra o que é “puramente subjetivo” (...). E não quer que as coisas sensíveis sejam vistas prosaicamente, na forma em que a nada nos obrigam.⁹¹

⁸⁴ GORDON, Fredrick M, “The debate between Feuerbach and Stirner: an introduction”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 61.

⁸⁵ PENZO, Giorgio, “Interpretazione Esistenziale di Stirner e La Polemica Stirneriana con Marx”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 490.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 488.

⁸⁷ O uso do termo pós-moderno, com toda salvaguarda, diretamente explicado no terceiro capítulo, dedicado à consequência da posição stirneriana.

⁸⁸ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 22.

⁸⁹ MARCUSE, Herbert, **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2011, p. 225.

⁹⁰ Cf. Max Stirner, *op. cit.*, p. 128 e 22.

⁹¹ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 98-99.

Podemos, ainda, por fim, acrescentar a conclusão desse mesmo comentador de que “a obra stirneriana está presente na cultura do nosso tempo, não explicitamente, mas como “metacultura”⁹².

Entender Stirner como um crítico da modernidade, no sentido de crítico de determinado vocabulário metafísico, é o que nos permite lê-lo como um dissolvedor do idealismo recente em sua época. Essa crítica, pretendida por tantos, encontra em Stirner sua forma mais radical e completa justamente porque ele não apenas atinge o conteúdo das ideias, mas antes o seu fundamento. Para o pensamento stirneriano as ideias são fantasmas que querem nos possuir, tornar-se nossa causa e nosso horizonte, nossos *proprietários*, quando são meras criações nossas e, portanto, nossas *propriedades*. É dentro desse âmbito que agora iremos caracterizar Stirner, então, como um antiessencialista.

⁹² SOUZA, José Crisóstomo de, **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, p. 182.

“Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.”

- Oswald de Andrade, *Manifesto Antropófago*.

CAPÍTULO 2: MAX STIRNER CRÍTICO DO ESSENCIALISMO

2.1 A ideia de essência e uma história da filosofia

A primeira parte de *O Único e sua Propriedade*, Max Stirner intitulou de “O Homem” (*Der Mensch*). Neste primeiro momento do livro, então, o autor oferece a genealogia dessa entidade tão reivindicada pelos Jovens Hegelianos⁹³. Esta história, entretanto, se refere à procura por uma causa maior que justifique as pessoas comuns, individuais e particulares, propriamente sua Essência, genérica ou não, celeste ou terrena, onde homem seria seu último e mais recente correspondente.

A palavra essência, segundo Boécio⁹⁴, vem do grego *ousia*, que aparece na filosofia de Aristóteles. Quando Platão considerou as Ideias como modelos e “realidades” hipostasiadas, ele as viu como Essências. Mas foi com Aristóteles que a filosofia começa uma análise da ideia de Essência. Aristóteles, entretanto, usa *ousia* de dois modos: num primeiro como a substância primeira, a *Substância* propriamente dita (*substantia*) e num segundo como *Essência* (*essentia*), como foram denominadas posteriormente, na escolástica⁹⁵. O primeiro tem um sentido de princípio e unidade (similar à *arché* dos pré-socráticos) e o segundo um sentido predicativo e de forma (como as *ideias* de Platão).

Na filosofia medieval, essência foi traduzida ainda como *quidditas* (quiddidade – que é a substantivação da pergunta “o que é x?”). Aqui, essência já se aproxima também da definição gramatical dada por G. W. F. Hegel em sua *Ciência da Lógica*, quando o termo *Wesen* (essência) é usado se nos referimos ao ser (*sein*) pretérito como *gewesen*, donde “podemos considerar a essência como o ser que passou”⁹⁶ (como o ser *suprassumido*).

Na história que contará no primeiro capítulo d’*O Único*, Stirner diferenciara os homens do tempo antigo dos homens do tempo moderno. A divisão do autor é baseada (hegelianamente) no advento do cristianismo: “no início do tempo Moderno (*neuen Zeit*) está o Homem-Deus”⁹⁷. Usando uma expressão de Feuerbach, Stirner afirmará que “para os

⁹³ É importante lembrar que os primeiros jovens hegelianos – David Strauss, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer e o próprio Max Stirner – são desenvolvimentos diretos de Hegel, de quem foram alunos, e em quem baseio a definição de essência como referência para a leitura que faço de Stirner.

⁹⁴ Boécio, **Comentário dos Predicamentos**, *apud* AQUINO, Tomás de, **O Ente e a Essência**. Petrópolis, RJ, 2005, p.18.

⁹⁵ Cf. AQUINO, Tomás de, *op. cit.*

⁹⁶ HEGEL, G. W. F., **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**, vol. I (Ciência da Lógica), §112 (adendo), p. 223.

⁹⁷ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 99.

antigos o mundo era uma verdade”⁹⁸. Aqui podemos voltar à relação aristotélica com o mundo, onde o filósofo grego procurou com a filosofia a ciência verdadeira, inaugurando a investigação pela essência (*ousia*) como objeto desse conhecimento. Correspondendo à descrição stirneriana dos homens do tempo antigo, Aristóteles quis idealizar o mundo real⁹⁹ – uma vez que, para Aristóteles, buscar as ideias num outro mundo, como queria Platão, era uma duplicação transcendental desnecessária. Entretanto, lembra Stirner, a orientação pelo “mundo real” levou o homem antigo necessariamente ao confronto com o próprio mundo, seja numa auto-afirmação contra o mundo (estóicos), ou ainda numa busca pela melhor forma de viver no mundo (epicuristas):

[C]omo [o epicurista] não consegue se libertar do mundo, nomeadamente porque todo seu esforço se concentra em se libertar dele, por conseguinte, em *rejeição do mundo* (...) ele alcança, quando muito, um grau extremo de libertação, e sua diferença em relação aos menos livre é apenas uma questão de grau. (...) [por outro lado] A própria atitude viril dos estóicos tem apenas como objetivo resistir e afirmar-se contra o mundo (...).¹⁰⁰

No momento seguinte da história stirneriana, o homem deixa de apenas defender-se do mundo físico, para abraçar uma instância metafísica, transferindo o conhecimento verdadeiro, a ciência e seu verdadeiro ser como sua essência, para um transcendente além, em Deus:

Com o *mundo do espírito* nasce depois o cristianismo. O homem que ainda se situa na *defensiva* contra o mundo é o homem antigo, o...*pagão* (categoria em que se inclui também o judeu, como não cristão); o homem que não é guiado por mais nada a não ser sua “alegria no coração”, sua abnegação e compaixão, seu...*espírito*, é o homem moderno, o cristão.¹⁰¹

Ao contrário dos Antigos (*Die Alten*), segundo Stirner, para os Modernos (*Die Neuen*) “o espírito é uma verdade”¹⁰². No início desse novo tempo está o cristão, e “aquilo a que os antigos atribuíam mais valor, será rejeitado pelos cristãos como não tendo valor algum”¹⁰³. Ou seja, eles rejeitam o mundo, para se ocuparem apenas do espírito. Em Descartes, dirá Stirner, a proposição “Penso, logo, existo”, significa dizer “meu pensamento é meu ser ou minha vida; só vivo espiritualmente; só sou real como espírito”¹⁰⁴. E até Hegel podemos encontrar uma

⁹⁸ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 24.

⁹⁹ Ibidem, p. 467.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 33.

¹⁰¹ Ibidem, p. 35.

¹⁰² Ibidem, p. 35.

¹⁰³ Ibidem, p. 24.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 31.

relação direta entre Deus e Essência: “Deus porém não é simplesmente *uma* essência, nem tampouco simplesmente a *mais alta essência*, mas, antes, Deus é *a* essência”¹⁰⁵.

Desempenhando um papel capital na filosofia escolástica, e destacadamente em São Tomás de Aquino, a noção de essência se torna, então, um tema comum na filosofia moderna, ainda que assumindo pequenas diferenças em determinados aspectos, de acordo com os diversos autores que a abordaram, até que, na segunda parte da sua *Lógica*, Hegel irá fazer uma descrição dessa ideia. E é essa definição hegeliana que tomaremos no presente texto como principal referência para Stirner e, portanto, para a leitura do autor como crítico do essencialismo, precisamente por ser este filósofo o antecessor direto de Stirner, que, além de ter sido seu aluno, caracteriza-se, como todo jovem hegeliano, como uma resposta – antitética, por assim dizer – ao filósofo do Espírito Absoluto. Preservando a relação original com a verdade, universalidade, forma e realidade (de Aristóteles), para Hegel:

Quando falamos da essência, distinguimos dela o ser enquanto imediato que consideramos, com vista à essência, como uma mera *aparência*. (...) Costuma-se compreender a tarefa ou meta da filosofia de modo que é a essência das coisas que deve ser conhecida; e, com isso, só se entende justamente que as coisas não se devem deixar em sua imediatez, e sim demonstrar como mediatizadas ou fundadas por um Outro. O ser imediato das coisas é aqui, de certo modo, como se fosse uma casca ou como uma cortina, atrás da qual a essência está escondida. (...) há nas coisas algo permanente, e este é, antes de tudo, a essência.¹⁰⁶

Como podemos observar nas diversas histórias da filosofia – e como, durante todo o seu livro, Stirner apontará – esse Outro, essa mediação, isto que se põe entre *eu* e as minhas relações, assumirá diversos *nomes*. Entretanto, havemos ainda de diferenciar e novamente relacionar os conceitos de essência e substância.

Naquela descrição dos antigos como realista, eles atribuíam ao mundo suas verdades, quando os homens ainda apresentam “dependência das *coisas* (a comida dos galos, o voo das aves, o espirro, o trovão e o relâmpago, o rumorejar das árvores sagradas, etc.)”¹⁰⁷, e Stirner chama esta característica de *negritude*. Os antigos serviam ao mundo, servindo a estas *coisas*. Para eles, a mediação, a essência, poderia estar em qualquer coisa. Já na descrição dos modernos como dependentes do pensamento, Stirner lhes dará a característica de *mongoloides*, ou o “caráter chinês”¹⁰⁸. Para o filósofo, no mongolismo “[o] Não-eu é ainda muito pétreo e resistente para poder ser digerido e absorvido por mim; pelo contrário, os

¹⁰⁵ HEGEL, G. W. F., **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**, vol. I (Ciência da Lógica), §112 (adendo), p. 223.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 223.

¹⁰⁷ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 88.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 88.

homens rastejam (...) sobre este objeto *estático*, sobre esta *substância*". O Espírito, da modernidade, é, na verdade, uma substância, onde os homens, por assim dizer, se dissolvem. Entretanto, Stirner se referirá a um tipo de essência mesmo em ambos os momentos (quando se refere aos antigos e aos modernos) e, assim, entendemos que essência é o melhor termo para se referir ao cerne do problema que é objeto da crítica stirneriana. A leitura de Stirner como antiessencialista, então, é também uma leitura do filósofo como anti-substancialista. A relação originária entre Essência e Substância, diferenciadas conceitualmente nas formulações escolásticas, encontra também em Hegel fundamento para a aproximação de Stirner. Em sua *Ciência da Lógica*, a Substância é um momento da Essência¹⁰⁹; e, retomando sua lógica, na introdução da terceira parte da *Enciclopédia*, ou *A Filosofia do Espírito*, Hegel afirma:

“Conhece-te a ti mesmo” – esse mandamento absoluto não tem nem em si, nem onde se apresenta historicamente como expresso, a significação de ser apenas um autoconhecimento, segundo as particulares aptidões, o caráter, as inclinações e as fraquezas do indivíduo; mas tem a significação do conhecimento do verdadeiro do homem, como também do verdadeiro em si e para si – da essência mesma enquanto espírito. (...) [o] *conhecimento dos homens*, que se dá ao trabalho de pesquisar nos outros homens igualmente as *particularidades* (...) ocupa-se das existências contingentes, insignificantes, *não-verdadeiras* do espiritual, mas não impele até o *substancial*, ao espírito mesmo.¹¹⁰

É justamente as particularidades que interessam a Stirner e sua crítica se volta a todos esses conceitos (verdade, substância, espírito) encontrados numa doutrina essencialista de modo geral.

A leitura stirneriana das várias formas do espírito na Modernidade até Hegel é assim resumida por Karl Löwith:

A fé cristã no espírito que dá a vida chegou à sua forma final e mais alta em Hegel. O processo que começou no fim da Idade Média católica chegou ao clímax nele. Lutero santificou toda existência secular por meio da fé; Descartes, por meio da fundação no pensamento; e Hegel, através da razão especulativa. (...). Mas (...) a diferença entre Lutero, Descartes e Hegel se reduz a nada. Todos eles acreditavam em algo divino dentro do homem, eles ainda não tinham consciência do homem completamente comum, apenas como ele é, para quem ele é o seu próprio "eu".¹¹¹

Como anteriormente foi dito, segundo L. Stepelevich, o movimento jovem hegeliano foi uma resposta à união entre dogmatismo religioso e poder político¹¹², e, para Stirner, tanto

¹⁰⁹ HEGEL, G. W. F., **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**, vol. I (Ciência da Lógica), §150, p. 279.

¹¹⁰ Idem, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**, vol. III (A Filosofia do Espírito), §377, p. 7.

¹¹¹ LÖWITH, Karl, **From Hegel to Nietzsche**. New York: Columbia University Press, 1991, p. 104.

¹¹² STEPELEVICH, Lawrence, **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books, 1999, p. 2.

em um campo quanto no outro os filósofos quiseram determinar o indivíduo particular, único, que sou “eu”¹¹³, de forma similar – daí, desde Hegel até os hegelianos de direita, a recorrente tentativa dessa união durante a época de Stirner, que, segundo ele, era o ápice da Modernidade (cristã):

Para Carl Friedrich Goeschel, epígono e defensor de Hegel, o hegelianismo era a expressão mais elevada do cristianismo. Para Richard Kroner, na introdução aos chamados *Escritos Teológicos da Juventude*, de Hegel, sua filosofia é em si “uma religião especulativa”, “o cristianismo lido dialéticamente”.¹¹⁴

Stirner, então, não quer se deixar determinar por esse Outro, independente da sua forma, que, no fim da Modernidade, assumiu-se como o homem. Ele quer superar o “além fora de nós” (*Jenseits außer Uns*), o além em Deus (bem como outros Jovens Hegelianos), mas também o “além em nós” (*Jenseits in Uns*), o Homem.

2.2 Stirner como um antiessencialista

Tomando a definição de Richard Rorty, entendemos que *Antiessencialismo* é a tentativa de abandonar a ideia de que “conhecer x está relacionado a algo intrínseco a x, enquanto usar x é estabelecer uma relação extrínseca, accidental, com x”¹¹⁵, ou seja, é a tentativa de acabar com a distinção entre “x” (acidente/aparência) e “Essência de x” (realidade/verdade). Em *De Hegel a Nietzsche*, uma das principais referências contemporâneas para o estudo do Movimento Jovem Hegeliano, Karl Löwith caracteriza Max Stirner de modo muito próximo à definição rortyana apresentada:

[O] que pode pertencer a um homem, não o pertence nem essencialmente, nem acidentalmente, mas unicamente (...). Negando, assim, a substancialidade de toda auto-diferenciação, Stirner eliminou não só a distinção teológica entre o que é humano e o que é divino, mas também a distinção antropológica entre o que sou "intrinsecamente" e o que eu sou "acidentalmente".¹¹⁶

¹¹³ Não é a toa que Stirner escreve todo o seu livro na primeira pessoa, destacando ainda que quando afirma “eu”, não se refere a o Eu, como em Fichte, absoluto, fora dele (Stirner) – cf. STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 466.

¹¹⁴ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 55.

¹¹⁵ RORTY, Richard, “Um Mundo Sem Substâncias ou Essências”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000, p. 61.

¹¹⁶ LÖWITH, Karl, **From Hegel to Nietzsche**. New York: Columbia University Press, 1991, p. 358.

O próprio Rorty ainda sugere, como exemplo, que uma das consequências de uma postura antiessencialista é o abandono de dualismos como a distinção entre Sujeito e Objeto, “entre os elementos do conhecimento humano para os quais a mente contribui e aqueles para os quais o mundo contribui”¹¹⁷. Essa distinção é um bom problema para tomarmos como exemplo da postura stirneriana, pois é um tema recorrentemente explorado na filosofia. A relação entre a dualidade Sujeito-Objeto e o essencialismo é possível porque, voltando mais uma vez às origens do termo, é a essência fundada nessa distinção, na medida em que, essência diz respeito a uma realidade objetiva, independente do sujeito. Em suas *Cartas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, o jovem Schelling, acompanhando Fichte, sugere a resolução desse conflito – entre Sujeito e Objeto – pondo “tudo no Sujeito”¹¹⁸ e deixando de lado a objetividade absoluta, do dogmatismo, que, na realidade, colocaria o sujeito numa posição de *passividade absoluta*. Também em Hegel, a separação entre Sujeito e Objeto é discutida, mas, assim como em Fichte e Schelling, não é abandonada: o que ocorre é uma “união entre sujeito e objeto”. Em Hegel veremos que a realidade efetiva é a unidade entre Existência e Essência¹¹⁹.

No movimento jovem hegeliano, como outros antes de Stirner já haviam apontado¹²⁰, encontramos um hegelianismo com essa base fichtiana, da Autoconsciência e soberania do Sujeito Absoluto, e outro com base spinoziana, da Substância. O desenvolvimento do Hegel fichtiano está em Bruno Bauer, e é de onde parte também Max Stirner. Primeiro, Stirner também se afasta da concepção objetivista do substancialismo spinoziano, assim como fizeram, “fichtianamente”, Bauer e o jovem Schelling:

[N]ão posso *realizar* nenhuma causalidade objetiva sem, em contrapartida, *suprimir* uma *subjetiva*. Não posso pôr no objeto nenhuma atividade, sem pôr em mim mesmo passividade. Aquilo que comunico ao objeto, roubo, justamente por isso, a mim mesmo, e vice-versa. (...) Portanto, se pressuponho o Absoluto como *objeto* do saber, ele existe independente de *minha* casualidade, isto é, eu existo como dependente da sua. (...) [O] criticismo tem de solucionar o conflito da filosofia teórica pela exigência prática de que o Absoluto deixe de ser *objeto* para *mim*. Ora, essa exigência eu só posso cumprir por um esforço absoluto para realizar o Absoluto *em mim mesmo* – por *atividade ilimitada*.¹²¹

¹¹⁷ RORTY, Richard, “Um Mundo Sem Substâncias ou Essências”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000, p. 56.

¹¹⁸ Cf. SCHELLING, Friedrich von, “Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973 – Nona Carta.

¹¹⁹ Cf. HEGEL, G. W. F., **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**, vol. I (Ciência da Lógica).

¹²⁰ Cf., p. ex., MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **A Sagrada Família**. São Paulo, SP: Boitempo, 2009, p. 158.

¹²¹ SCHELLING, Friedrich von, op. cit., p. 207.

Entre os jovens hegelianos, a *Trombeta*¹²² de Bauer popularizou ainda mais – e de modo diferente de Hegel – o conceito hegeliano de Autoconsciência (*Selbstbewußtsein*) em oposição à Substância, spinoziano-hegeliana, que foi desenvolvida, como sugeriu Karl Marx, por David Strauss:

[A] consciência de si [*Selbstbewußtsein*] é a subjetividade ou eu, enquanto se percebe como distinta e livre, como personalidade ilimitada. Como princípio originário que “põe” o não-eu ou, como quer Engels, “pensa” que faz a história. Do ponto de vista que advoga a soberania do sujeito autoconsciente, “supor a substância” é sempre operar uma hipostasiação, atribuindo a alguma coisa uma existência independente e autônoma, que não lhe cabe, uma realidade superior que ela não tem.¹²³

Em Stirner, entretanto, a crítica se volta não só à objetividade absoluta e hipostasiada, mas também à subjetividade absoluta e hipostasiada; Stirner é “aquele que subtrai toda hipóstase do pensamento”¹²⁴. Sua crítica é ainda mais radical que aquela apresentada por aqueles que o precedeu. Segundo José Crisóstomo de Souza::

Entretanto, mais do que Bauer, que além de tudo permanece muito preso ao modo hegelianos de expressão, Stirner pode plausivelmente alegar ter atingido o cerne não-metafísico – e corpóreo – daquele “nosso ser originário”, do jovem Schelling, e da dissolvedora consciência de si, baueriana. (...) Mas, enquanto é ainda ao pensar que o “crítico puro” [Bauer] recorre contra as “ideias fixas”, para Stirner o “não-pensamento” (o corpo, a irreflexão) é o “ser originário” que me pode libertar da possessão dos dogmas seculares.¹²⁵

Enquanto absoluto e abstrato (não-corpóreo, metafísico), esse Sujeito, do mesmo modo que o Objeto, absolutizado e abstrato, também faz o papel do *Outro* hegeliano, “pondo” o indivíduo que o enuncia. E se em Fichte esse Sujeito aparecia como o Eu, entre os jovens hegelianos apareceu como o Homem.

A base da crítica de Stirner é precisamente a crítica à alienação do indivíduo a uma ideia. Por isso ele inicia seu *Único* afirmando que não servirá mais com altruísmo a nenhuma causa egoísta (como Deus, a Humanidade, a Liberdade, a Justiça – que, eles próprios, não servem a nenhum superior, se bastam e satisfazem-se a si mesmos). Pelo contrário, proclama que será ele próprio o egoísta: “o divino é a causa de Deus, o humano a causa ‘do homem’” e “minha causa não é nem o divino nem o humano, não é o verdadeiro, o bom, o justo, o livre

¹²² *A Trombeta do Juízo Final contra Hegel Ateu e Anticristo: um ultimato*, de 1841.

¹²³ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 89-90.

¹²⁴ SIGNORINI, Alberto, “Decostruzione e differenza in Stirner”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 530.

¹²⁵ José Crisóstomo de Souza, op. cit., p. 92.

etc., mas exclusivamente o que é meu”¹²⁶; pois, se “nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios”, então “*eu* sou minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de todo o resto, eu que sou tudo, eu que sou único”¹²⁷. Nessa alienação a um fundamento qualquer exterior, o indivíduo único e particular era determinado por uma Essência, por um *Outro*, como queria Hegel. Como visto anteriormente, durante a “Modernidade” (a cristandade) essa Essência esteve em Deus, como Espírito. Mas, para Stirner, as Essências dizem respeito ao campo da religião, seja qual for essa essência: “Conhecer e aceitar as essências, e nada mais que as essências, é isso a religião: seu reino é um reino de essências, espectros e fantasmas”¹²⁸. E, assim, Stirner aproxima a determinação por Deus da determinação pela Humanidade, como uma concepção sacralizada e como mais uma Essência à qual devemos nos reportar – ou seja, também como *Espírito* (espectral e obsediador). A Modernidade contemporânea a Stirner, não diferente da cristã, tomou ideias, que são *para-mim*, como entidades *em-si*, personificando *conceitos vazios*¹²⁹: “Agora só o espírito domina o mundo. Uma quantidade inumerável de conceitos enche a cabeça das pessoas. E que fazem os paladinos do progresso? Negam esses conceitos para colocar outros em seu lugar!”¹³⁰.

O que aproxima Deus e o Homem, assim como Deus e o Estado ou a Liberdade, ou ainda a Sociedade, é que estes “nomes” foram tomados como ideias fixas e subsistentes, os conceitos foram personificados, transformados em figuras existentes, “como se existisse, em si, um conceito da coisa e não o conceito que fazemos da coisa”¹³¹. Como ideias, são abstrações e, como abstrações, são, para Stirner, fantasmas, espectros, que povoam o imaginário dos “pensadores”, que se tornam possuídos pelas ideias; e o Homem não é mais que uma ideia lógica (e epistemológica); bem como o Estado, a Sociedade, a Justiça, a Liberdade. Essa hipostasiação de simples “nomes”, essa transformação de predicados em conceitos, foi tomada como ciência, verdades e determinações na Modernidade¹³², e é o fenômeno que venho aproximando do essencialismo moderno de onde Stirner se afasta. A verdade, para Stirner, é uma crença – e uma crença *minha*, é importante lembrar. Ao que Paulo Arantes, sobre Stirner, acrescenta:

¹²⁶ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 12.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 55.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 472.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹³¹ *Ibidem*, p. 125.

¹³² Cf. NIETZSCHE, Friedrich, **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 45: “(...) lamentavelmente, eles são *niveladores*, esses chamados falsamente ‘espíritos livres’ – escravos eloquentes e folhetinescos do gosto demoníaco e suas ‘ideias modernas’”.

Em suma, toda ideia é ideia fixa, é a “mania de um louco”, por isso é dominante. O progressismo liberal passa a oferecer assim sua face fantasmagórica. Se variássemos um pouco os termos em que procurávamos expor o problema, faríamos justiça à fantasia terminológica de Stirner, nisto sempre exata: pois ao serem refratadas, as “ideias modernas” como que se libertam da *aparência* em que assentavam, o que as converte em *aparções*, isto é, em “espectros” e “fantasmas”, que vem a ser a maneira stirneriana de entrever (...) o ideológico, a dominação do Ideal, responsável em última instância pela produção social.¹³³

Mas o egoísta que escreve o *Único* pergunta aos seus interlocutores, os modernos “mais modernos”, os seus contemporâneos: “Mas quem é para ti o egoísta? Um ser humano que, em vez de viver para uma idéia, ou seja, uma causa espiritual, sacrificando a ela seus interesses pessoais, serve a estes últimos”¹³⁴. Stirner, que assume e encampa o egoísmo como prática, não quer subjugar o que é seu a *Outro*, que é idéia, e uma causa espiritual, onde se assentam também as essências: “A diferença entre vós dois é que tu colocas no centro o espírito, e ele, a si próprio; (...) Não vives para *ti*, mas para teu *espírito* e para o que é próprio dele, ou seja, as idéias”¹³⁵. Paulo Arantes:

Quando o culto dos “sagrados e eternos princípios de 89” [a Revolução Francesa] não pode se inspirar em quaisquer interesses “profanos” e “temporais”, fica-lhes apenas a quase materialidade de um estranho ritual em que se exprimirá, aos olhos de Stirner, a substância do interesse pelas idéias. A intenção iconoclasta da crítica stirneriana materializa a flor de retórica: o entusiasmo que desperta a Idéia sacrosanta e sublime passa a ser apreendido como fanatismo, como interesse fanático pelo que é sagrado, enquanto a figura sem dúvida extravagante do liberal alemão, imbuído das “idéias modernas” (...), vem a ser a de um inspirado, a de um “possesso”, no caso, a de um possuído do Espírito.¹³⁶

Às observações de Paulo Arantes, e à história das possessões que vimos desenvolvendo aqui até a Modernidade, somemos a observação de Schelling (jovem):

Os pensamentos mais sagrados da antiguidade e os frutos dos desvarios humanos coincidem aqui. “Retorno à divindade, fonte primordial de toda existência, unificação com o Absoluto, anulação de mim mesmo” – não é este o princípio de toda filosofia delirante, que simplesmente foi explicitado, interpretado e envolto em imagens de maneiras diferentes por pensadores diferentes, segundo a feição de seu espírito e de seus sentidos? O princípio para a história de todo delírio místico pode ser encontrado aqui.¹³⁷

¹³³ ARANTES, Paulo Eduardo, **Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1996, p. 367.

¹³⁴ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 42.

¹³⁵ Ibidem, p. 42-43.

¹³⁶ ARANTES, Paulo Eduardo, op. cit., p. 367.

¹³⁷ SCHELLING, Friedrich von, “Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973 – Oitava Carta.

A tradição filosófica esteve, segundo Stirner, oscilando entre o Real e o Ideal, pondo a ciência, a verdade, a universalidade, a substância, ora em um, ora no outro. Ambos não dizem respeito ao que *aparece* (o imediato, aparente), mas ao que *é* de fato (o mediatizado, essencial), e, portanto, se as coisas não são segundo esta realidade, também dizem respeito ao que (ou como) elas *devem* ser. Vejamos, por exemplo, Platão, em *A República*, que indicava que o filósofo é aquele que procura conhecer a *essência* das coisas, uma vez que procura a “realidade verdadeira” das coisas, que não está nas meras *aparências* e sim nas formas. O filósofo platônico é aquele que conhece a *verdade*, que, por sua vez, está nas tais *ideias* do mundo inteligível. Em grego *ideia* é o substantivo que corresponde ao verbo *idein*, e que significa *ver*. O famoso mito da caverna de Platão consiste exatamente na saída dos homens de uma caverna onde *acham que vêm* as coisas de verdade, para o mundo superior onde poderão *ver* as coisas *de verdade* – no primeiro caso, “erroneamente”, os homens conhecem as *aparências*, enquanto no segundo, “verdadeiramente”, as *essências*. Desse modo, Platão conclui que o filósofo é, então, a melhor pessoa para governar o Estado, pois ele (em sua definição) possui o “conhecimento da essência de cada coisa”, ele pode “vislumbrar o verdadeiro absoluto” e depois “reportar-se a ele para estabelecer neste mundo as leis do belo, do justo e do bom”¹³⁸. Acrescentemos a isso também que é apenas desse mundo inteligível que há ciência, sendo o mundo sensível o mundo da opinião (*doxa*). Aristóteles discorda de Platão quanto a existência independente das ideias, considerando que essa duplicação transcendental do mundo é desnecessária. Entretanto o que também Aristóteles quer é criar um terreno mais seguro para a constituição da ciência *verdadeira*, na investigação da *ousia* segunda (*essentia*). Na leitura stirneriana desse momento inicial da filosofia, em relação à sua época:

A era pré-cristã e a cristã têm objetivos opostos: aquela quer idealizar o real, esta realizar o ideal; aquela busca o “espírito santo”, esta o “corpo transfigurado”. Por isso, a primeira fecha-se com a insensibilidade ao real, com o “desprezo do mundo”, enquanto a segunda terminará com a rejeição do ideal, com o “desprezo do espírito”. (...) A oposição entre o real e o ideal é inconciliável, e uma coisa nunca poderá transformar-se na outra (...). A oposição entre ambos só pode ser superada se *se* destruir os dois.¹³⁹

Para Hegel, uma vez que a filosofia é uma ciência¹⁴⁰ e a ciência verdadeira é efetividade do Espírito¹⁴¹, a filosofia diz respeito às determinações essenciais. Hegel é o ponto

¹³⁸ Cf. PLATÃO, “A República”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2004, Livro VI.

¹³⁹ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 467.

¹⁴⁰ Cf. p. ex, *A Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, ou *A Doutrina-da-Ciência*, de Fichte.

máximo da espiritualização e idealização do mundo. Mas Hegel apenas estendeu o campo da religião, associando-o inclusive à política. Como podemos conferir em sua *Filosofia do Direito*, em Hegel o Estado também é uma Essência, uma instância independente, suprema e necessária, que determina o indivíduo particular:

O que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os *conceitos*; são eles que regulamentam a vida, são eles que dominam. Contudo, isso é o mundo religioso que Hegel sistematizou ao dar método ao absurdo e aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabado e solidamente fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu, é obrigado a viver segundo essas leis conceituais.¹⁴²

O Estado hegeliano, por exemplo, é mediação, o Outro que me determina; e assim também é Liberdade (segundo Hegel o Estado é a “efetividade da liberdade concreta”¹⁴³) e a Justiça. Decorre, então, que todas essas instâncias agora, no movimento pós-hegeliano, servem ao Homem, e como este, fazem parte da nossa essência, do que nos determina: “Quando a Revolução declarou a igualdade um ‘direito’, refugiou-se em território religioso, na religião do sagrado, do ideal. Daí, desde então, a luta pelos ‘sagrados e inalienáveis direitos do homem’”¹⁴⁴. O Estado é o espaço onde o espírito se desenvolve e no caso do século XIX, o espírito homem:

No centro das ideias modernas encontra-se o Estado, igualmente moderno, isto é, “racional”, “substancial”, “livre”, “ideal”, “crítico”, “independente de qualquer dono” etc., o que for, desde que em termos absolutos, adjetivação tanto mais hiperbólica quanto maior o “entusiasmo pela ideia” (Engels, jovem)¹⁴⁵.

Na história da filosofia, o que há é uma sucessão de ideias para ocupar o lugar do suposto verdadeiro, do *em-si*. Em verdade, da teoria do mundo das ideias de Platão ao homem da Modernidade, os filósofos sempre estiveram em busca da *ousia*, conceitualizada por Aristóteles; e assim sempre produziram “ideias fixas”:

Do ponto de vista stirneriano, a filosofia e a época modernas não teriam atingido a liberdade efetiva do sujeito, exatamente porque deixaram subsistir, intacta, a

¹⁴¹ HEGEL, G. W. F., **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 39: “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento”.

¹⁴² STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 126.

¹⁴³ HEGEL, G. W. F., **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e Ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2010, p. 235.

¹⁴⁴ STIRNER, Max, op. cit., p. 243.

¹⁴⁵ ARANTES, Paulo Eduardo, **Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1996, p. 406.

objetividade. No lugar dos objetos materiais existentes, temos hoje “ideias” e “objetos imaginários”, mas com isso os homens não se livraram do respeito ao objeto. Eles não aceitam mais a dominação do “existente” ou “positivo”, e admitem, por exemplo, revoltar-se contra a situação e as leis vigentes. Jamais investiram, porém, contra a *ideia* de Estado, de lei, etc. – salvo em nome de outra *ideia*¹⁴⁶.

Stirner quer se livrar de toda entidade que se põe entre eu e não-eu, e, voltando a Hegel mais uma vez, é essa expressamente a definição de essência: as coisas deixadas não “em sua imediatez”, mas “mediatizadas ou fundadas por um *Outro*”¹⁴⁷. E isso se aplica não só à religião, mas aos diversos tópicos do humanismo, agora tratado por Stirner também como uma religião (cujas Essência é o Homem, onde antes, na cristã, era Deus): “Sempre se pensou ser preciso dar-me uma determinação situada fora de mim, e por fim quiseram até impor-me a ideia de que eu deveria reivindicar o humano porque...sou homem”¹⁴⁸. Chamar o humanitarismo mesmo de religião não é uma simples comparação, mas também uma provocação, uma vez que os jovens hegelianos eram predominantemente ateus. Assim, essa aspiração “essencialista” e, portanto, determinista, não permanece apenas em Deus, mas se estende – no próprio movimento jovem hegeliano – ao homem, nas bandeiras herdadas da Revolução Francesa, de Liberdade, Igualdade e Fraternidade:

Todas as verdades abaixo de mim me são caras, mas não conheço nenhuma verdade acima de mim. Para mim, não existe verdade, porque nada vale mais do que eu! Nem a minha essência, nem a essência do homem valem mais do que eu! (...) Toda verdade de um tempo é sua ideia fixa, e quando, mais tarde, se encontra outra verdade, isso aconteceu porque uma outra verdade era sempre procurada: fizeram-se apenas reformas da loucura e vestiu-se-lhe um vestido moderno. Pois o que se queria era – e quem duvidaria de sua legitimação? – sentir “entusiasmo por uma ideia”. Queria-se ser dominado – obcecado – por um *pensamento*! O mais moderno soberano deste tipo é “nossa essência”, ou “o homem”.¹⁴⁹

Segundo Feuerbach, que introduz a inversão de Deus pelo Homem, “o mistério da teologia é a antropologia, segundo a qual a essência da religião (...) nada mais revela e expressa que não a essência do homem”¹⁵⁰. Esse filósofo jovem hegeliano entende expressamente o Homem (genérico) como a essência (a *Gattungswesen*) de nós, indivíduos. Já na introdução de *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach distingue “essência humana” de “indivíduo humano”. Para ele, “o futuro sempre revela que as supostas limitações

¹⁴⁶ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 98.

¹⁴⁷ HEGEL, G. W. F., **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**, vol. I (Ciência da Lógica), §112 (adendo), p. 223.

¹⁴⁸ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 466

¹⁴⁹ Ibidem, p. 458-9.

¹⁵⁰ FEUERBACH, Ludwig, **Preleções sobre a Essência da Religião**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 32.

do gênero humano eram apenas limitações dos indivíduos. (...) Ilimitado é portanto o gênero [o Homem] e limitado o indivíduo [eu]”¹⁵¹. Desse modo, Feuerbach, em sua “troca ontológica”, infere que as ilimitações que pomos em Deus, opostas às nossas limitações, são, na verdade ilimitações da nossa própria razão, da nossa própria essência; o Homem é ilimitado, absoluto, infinito, plenipotente, etc. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo”¹⁵². Deus nada mais é, portanto, que a essência objetiva do homem. É esta, então, a fundamentação essencialista do homem no Movimento Jovem Hegeliano, inaugurada por Feuerbach, como resume J. Crisóstomo de Souza:

Na religião o homem primeiro objetiva sua essência para depois fazer-se objeto dela, transformada em uma pessoa (Deus). O cristianismo representa, assim, uma relação do homem consigo mesmo, com sua própria essência. (...) Pois, na verdade, Deus é o homem. (...) Compreendido isso, cabe agora trazer tal essência de volta ao próprio homem, finalmente desalienado e autônomo.¹⁵³

Em Stirner, para que os indivíduos se tornem realmente autônomos, os valores e predicados divinos que Feuerbach atribui ao Ser-Genérico “devem ser igualmente destruídos de sua independência e transcendência com relação a eles, e nesse sentido destruídos junto com a pessoa do ser supremo ao qual antes eram atribuídos”¹⁵⁴. Max Stirner, já nos primeiros capítulos d’*O Único*, observa que,

Ao Deus que é espírito chama Feuerbach “a nossa essência”. (...) O Ser supremo é, na verdade, a essência do homem, mas é-o precisamente por ser a sua essência, e não ele próprio; por isso, é perfeitamente indiferente vê-lo fora dele como Deus ou querer encontrá-lo nele e chamar-lhe “essência do homem” ou “o homem”.¹⁵⁵

E, abrindo a segunda parte d’*O Único*, anuncia:

Não se reparou que o homem tinha matado Deus para se tornar o único Deus nas alturas. O além fora de nós, aliás foi varrido, e com isso consumou-se a grande tarefa das Luzes. Mas o além em nós tornou-se um novo céu e apela para nós no sentido de novo assalto aos céus: o deus teve de dar lugar, não a nós, mas ao homem. Como podeis vós crer que o homem-deus morreu, se não morreu ainda, para além do deus, também o homem?¹⁵⁶

¹⁵¹ FEUERBACH, Ludwig, **A Essência do Cristianismo**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 165.

¹⁵² *Ibidem*, p. 44.

¹⁵³ SOUZA, José Crisóstomo de, “A Metamorfose do Cristianismo em Ludwig Feuerbach”. In: **Ideação**, Feira de Santana, BA: UEFS, NEF, vol. 1, n. 1, 1997, p. 17.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹⁵⁵ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 46.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 199.

Com o advento do Homem, a Modernidade (cristã) entra em sua última fase – ou a mais recente, para Stirner: “Em mim, tu não vês a mim, o de carne e osso, mas um ser irreal, um fantasma, ou seja, um homem”¹⁵⁷. Mas do mesmo modo que se iniciou com o desprezo pelo mundo, sacralizado pela era que a antecedeu, ela (a Modernidade) chegará, por fim, num novo momento de virada da história, ao desprezo pelo Espírito, sacralizado pelo período que a antecedeu (a Modernidade cristã): “O desejo piedoso dos Antigos era a *santidade*, o dos modernos é a *corporeidade*”¹⁵⁸. Finalmente, por trás das essências, do espírito, das idéias e pensamentos, me descubro como eu-corpóreo. Somente enquanto indivíduo único, particular, e mundano, só quando “nos amarmos *em corpo*”¹⁵⁹ e respondermos ao nosso interesse pessoal, teremos superado o Espírito, e, portanto, o reino das essências, o campo da religião: “O ‘sábio’ irreal, esse ‘santo’ sem corpo dos estóicos, tornou-se uma pessoa real, um ‘santo’ com corpo, no Deus *encarnado*; o ‘homem’ irreal, o eu sem corpo, tornar-se-á real no *eu de carne e osso*, em mim”¹⁶⁰. A crítica do advento do Homem elevado ao estágio de universalização absoluta na esquerda hegeliana – o humanismo filosófico de Bruno Bauer – como última crítica direta de Stirner à Modernidade, será tratada especificamente no terceiro capítulo deste trabalho (*Um ponto de virada para a filosofia*), que trata do limite ao qual Stirner leva o desenvolvimento do Sujeito em sua época.

Diante desse diagnóstico da Modernidade, Stirner então defende uma vontade de não querer mais se imolar, nem a Deus, nem ao Homem (nem à Liberdade, à Sociedade ou ao Estado), mas quer tomar-se apenas a si como referência e imolar tudo a ele próprio. Sua crítica à ideia de essência é precisamente sua versão da crítica jovem hegeliana à citada “união debilitante entre dogmatismo religioso e poder político”. Como um crente religioso, os que crêem nas idéias fixas modernas se deixam *possuir* por elas. O homem, uma qualidade minha, um predicado, se torna um idéia absoluta, um conceito, uma determinação, um essência que, como tal, toma seu criador como sua *propriedade*. “Estou possesso e quero verme livre do ‘espírito maligno’”¹⁶¹. A essência, por definição, precisa possuir o indivíduo. O Espírito necessariamente o obsedia!

¹⁵⁷ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 224.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 468.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 20.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 468.

¹⁶¹ Ibidem, p. 237.

[H]á uma diferença enorme entre eu me tomar por ponto de partida ou de chegada. No último caso, não me tenho, sou ainda estranho a mim próprio, sou a minha *essência*, a minha “verdadeira essência”, e esta “verdadeira essência” que me é estranha troçará de mim sob a forma de um espectro de mil nomes.¹⁶²

Porém, Stirner acrescenta que, do mesmo modo que antes, na Modernidade, nos descobrimos por detrás das coisas, como espíritos, “assim também mais tarde me encontro por detrás das ideias precisamente como seu criador e proprietário (*Eigner*)”. O Proprietário (*Eigner*) é o passo seguinte no desenvolvimento do indivíduo, é esta característica que consideraremos como a contrapartida de Stirner ao essencialismo, pois é a inversão dos fatores de sua definição: aquele que era propriedade da Ideia revolta-se e toma-a como *sua* propriedade¹⁶³.

2.3 A contrapartida stirneriana: o Proprietário (*Der Eigner*)

Stirner, na introdução d’*O Único*, afirma que “tem sua causa sobre Nada depositada”, e acrescenta: “O Nada que sou não o é no terreno da vacuidade, mas antes o Nada criador, o Nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio”¹⁶⁴. Ele é Nada, na medida em que é contingente, mas é criador, na medida em que subjuga tudo a si. O indivíduo stirneriano, para tanto, tem de ser único (*Einzig*) e Proprietário (*Eigner*). Ser um nada criador que, ao perceber-se como criador de tudo, percebe-se como seu proprietário (de tudo) é esta a concepção stirneriana antiessencialista¹⁶⁵. Passaremos, então, ao estudo desse movimento de criação e apropriação – que, no *único*, acontecem simultaneamente.

A segunda parte de *O Único e sua Propriedade* leva o título “Eu” que, segundo Giorgio Penzo, é onde o autor apresenta sua dimensão existencial¹⁶⁶; e é dividida – em capítulos – nas três características desse *eu*: o (ser)Próprio (*Eigenheit*), o (ser)Proprietário (*Eigner*), o (ser)Único (*Einzig*); onde o primeiro e o último descrevem e são condições do

¹⁶² STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 423.

¹⁶³ Quando nos referimos a Stirner como crítico do essencialismo, devemos lembrar da sua ressalva à crítica liberal. Bruno Bauer deflagrou a *Crítica crítica*, ou *Crítica verdadeira*, a crítica livre, de acordo com uma das ideias na ordem do dia, a de Liberdade como atributo da Autoconsciência universal. Stirner, então, questiona do que queremos e do que podemos ser livres. Ora, a liberdade nunca será um absoluto, pois não posso ser livre de mim. A crítica stirneriana é, então, assim definida pelo próprio autor: “*Minha crítica não é ‘livre’, não está livre de mim, e também não é ‘servil’, não está a serviço de uma ideia, é domínio meu*” (STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 459).

¹⁶⁴ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p.12.

¹⁶⁵ Cf. LEOPOLD, David, “Translator’s introduction”. In: STIRNER, Max, **The Ego and Its Own**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 12.

¹⁶⁶ PENZO, Giorgio, **Invito al Pensiero di Stirner**. Milano: Mursia, 199, p. 22, nota 4.

Proprietário (*Eigner*)¹⁶⁷. Diferente do simples proprietário de posses comuns (*Eigentümer*), o Proprietário (*Eigner*) é proprietário de tudo, e principalmente de si (é quem possui a *Eigenheit*)¹⁶⁸. Os jovens hegelianos queriam ser homens, tinham o homem por sua essência, e assim pensaram nas relações *humanas*, na sociedade *humanizada*, na liberdade do *homem*. Para Stirner não posso ser livre totalmente, pois não sou livre de mim; nem servil, pois não sirvo a ninguém. Logo, o autor falará em “meu poder”, “minhas relações”, “meu prazer pessoal”. Ou seja, é na apropriação, quando me faço Proprietário, quando não suponho que uma entidade qualquer é proprietária do que é meu, é aí que não reconheço poder algum acima de mim:

O amor do homem natural é transformado pela cultura em mandamento. Como mandamento, porém, ele pertence ao homem enquanto tal e não a mim; é minha essência, a que tudo essencialmente, mas sem razão, se resume, porém, não é minha propriedade. O homem, isto é, o humanitarismo, coloca-me aquela exigência, o amor me é exigido como meu dever. Portanto, em vez de ser conquistado para mim, é conquistado no geral, para o homem, como sua propriedade ou ser-próprio; “é próprio do homem, isto é, de cada homem, amar: o amor é o dever e a missão do homem, etc.”. Consequência: tenho de reivindicar de novo o amor para mim e libertá-lo do poder do homem.¹⁶⁹

Assim também é comigo mesmo: não posso ser propriedade de um *Outro*, de algo *essencial*, pois sou proprietário de tudo que crio, e *eu* crio tudo, no momento que só reconheço a mim mesmo como causa e medida do mundo, no momento que *eu* penso o mundo e lido com ele, como seu proprietário. Tudo mais que não *eu* (o Homem, o Estado, a Sociedade, a Liberdade, a Justiça) são abstrações minhas: “Só *eu* não *sou* apenas abstração, *eu sou* tudo em tudo, e conseqüentemente também abstração e nada, sou tudo e nada; não sou simplesmente um pensamento, sou ao mesmo tempo cheio de pensamentos (...)”¹⁷⁰. A *mediação* hegeliana, ou seja, a Essência, perde então seu sentido frente ao *Eigner* stirneriano. Como poderíamos conceber uma essência que determina um ser único, singular? Como entender um mediatização que exprime o imediato, ou um gênero que equivale a um indivíduo particular? Em suma: de que modo pode haver um *Outro* se me relaciono diretamente com o mundo como seu dono? Esta é uma posição radicalmente anti-hegeliana: “Hegel condena o próprio, o que é meu, a ‘minha opinião própria’. O ‘pensamento absoluto’ é aquele que esquece de que é *meu* pensamento, de que *eu* penso e que ele é apenas por *meu*

¹⁶⁷ Cf. STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 221.

¹⁶⁸ Que em francês, por exemplo, é traduzida por *propriété*, assim como *Eigentum* – tradução de Robert L. Reclaire, Paris, P.V. Stock Éditeur, 1899.

¹⁶⁹ STIRNER, op. cit., p. 374.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 438.

intermédio”¹⁷¹. A minha medida, aquilo que me determina, não é outro, mas antes *eu* (o único, singular e corpóreo) que de tudo me apropriou, onde antes era a Essência (genérica, universal e espiritual), que de tudo, e principalmente de mim, se apropriava. De acordo com Enrico Ferri:

A relação entre o Único e a sua Propriedade é dinâmica porque a propriedade não tem uma existência independente: não é a propriedade legal que tem reconhecimento universal (...) por um proprietário individual, mas é o resultado de um ato de apropriação e uso do último (...).¹⁷²

À noção de Proprietário, Stirner dedica a maior parte de seu livro; e aparece já em relação com o indivíduo único e em oposição à essência, ao gênero e ao espírito, representados pelo Homem, no âmbito do liberalismo moderno. Assim, “antes o senhor era Deus, agora é o homem; antes Deus era o *mediador*, agora é o Homem; antes Deus era o espírito, agora é o Homem. (...) Ao Homem pertence o poder, o mundo, eu”; ao que o mesmo indaga: “Mas como? Não posso declarar a mim próprio o detentor de meus direitos, o mediador e o eu próprio de mim?”¹⁷³. O ato de apropriação é o ato desalienador de si, uma vez que devolve ao proprietário a consciência egoísta de si. Segundo Bernd Laska:

No livro *O Único e sua Propriedade*, Stirner não fala mais num Homem "livre", "real", "soberano", etc., mas, por razões de definição terminológica, um "proprietário" [*Eigner*]. Novamente, ele enfatiza, em contraste com os pensadores Iluministas e contra-Iluministas, que o mal fundamental é que "a influência moral" é o principal “ingrediente da nossa educação” [*O Único*, 384]. “E essa influência moral começa onde principia a humilhação; não é mesmo ^{outra coisa senão essa humilhação, que quebra e faz vergar a coragem [*Mut*], reduzindo-a à humildade [*Demut*]}” [op. cit. 106-7]. O mal existe na medida que "nossa educação está orientada no sentido de produzir em nós *sentimentos*, ou seja, de nos impor, em vez de nos deixar a iniciativa de os produzir, sejam eles quais forem” [op. cit. 86]. Estes últimos seriam "próprios", são sentimentos, seu "proprietário" sou eu. Os primeiros seriam eu, embora inicialmente alheio à natureza de sua inserção, facilmente “santo”; e eu não seria seu proprietário, mas dependente deles, seria por eles “possuído” [*besessen*].¹⁷⁴

Como tratamos anteriormente, o mundo das essências, segundo Stirner, é o mundo dos Espíritos (do espiritual), uma vez que é uma ideia, fruto de um pensamento – não tem corpo, é um *espectro*¹⁷⁵. Assim, onde há essência, há a marca do sagrado, qual seja, a estranheza, pois essência, por definição, é uma coisa que não eu, é o *Outro* – que me “põe”. O que é sagrado

¹⁷¹ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 438.

¹⁷² FERRI, Enrico, “La rivolta stirneriana contro il mondo moderno”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p.149-50.

¹⁷³ STIRNER, op. cit., p. 239.

¹⁷⁴ LASKA, Bernd A., **"Katechon" und "Anarch" - Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner**. Nürnberg: LSR-Verlag, 1997, p. 44-45.

¹⁷⁵ Cf. STIRNER, op. cit., p. 54.

não pode pertencer a mim: “A estranheza é a marca do ‘sagrado’. (...) Aquilo que é sagrado para mim não é *meu*; e se, por exemplo, a propriedade dos outros não fosse sagrada para mim, eu a veria como *minha*, e na primeira ocasião me apropriaria dela”¹⁷⁶; e “No dia em que *devorares o sagrado*, ele se torna tua *propriedade*! Mastiga a hóstia e livra-te dela!”¹⁷⁷. Essência e Proprietário (*Eigner*) são concepções incompatíveis, ou melhor, que se excluem mutuamente, por definição, de acordo com Stirner.

Hegelianamente, o autor coloca a história da filosofia ao lado da história de uma vida humana, onde, depois da juventude idealista/espiritualista, amadurecemos para nos tornar egoístas e indivíduos corpóreos. Mas, para tanto, precisamos, para nos desvencilhar de toda carga metafísica anterior, nos apropriar de tudo: “O mongolismo corresponde ao tempo da dependência dos pensamentos, a era *cristã*. Ao futuro pertencem as palavras: ‘Sou o dono [*Eigner*] do mundo das coisas e sou o dono [*Eigner*] do mundo do espírito”¹⁷⁸. A modernidade essencialista, ainda *cristã*, ou ainda “mongol”, é o ponto de partida de Stirner, e o ponto de chegada – e de virada – é o (ser)Proprietário. “O mundo tornou-se prosaico, porque dele desapareceu o divino: é minha propriedade (...). Ao elevar-me assim à posição de eu-Proprietário [*Eigner*] do mundo, propicieei ao egoísmo sua primeira e plena vitória”¹⁷⁹.

Os meus predicados, que no essencialismo são transformados em coisas em si mesmas, além de não terem conteúdo *em-si*, são *meus*. Ser humano, ou ser livre, por exemplo, são meras qualidades *minhas* que, quando se tornam entidades independentes, precisam ser retomadas por seu dono, que as tira de sua posição hipostasiada e devolve-as à condição de meros *nomes*. “Porque apenas dará atenção a uma de minhas *qualidades*, e não a mim”¹⁸⁰? Em sua resposta à Modernidade (*cristã*), que culminou no Homem, como mais recente e perfeita essência, Stirner percorre um caminho des-hipostaziador, através da sua atividade de apropriação, confrontando-se, agora como Proprietário, com os três tipos de liberalismo antes por ele criticados – o político, e as ideias de Estado e justiça, o social, e a ideia de sociedade, e o humano, e a ideia radical de homem.

Primeiramente, tomo para mim o “meu poder” (*Meine Macht*). Aqui Stirner se confronta diretamente com o (suposto) poder do Estado e do direito, e o Estado enquanto essência política se desfaz. Ora, o Estado é “nossa unidade” e quando nos unimos “formamos a nação”, onde somos “apenas homens”, e onde nosso “comportamento como indivíduo” é

¹⁷⁶ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 51.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 128.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 88.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 123.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 225.

fruto do nosso egoísmo, na “vida privada” em oposição à “vida pública”¹⁸¹. O Estado que Stirner apresenta é a noção moderna, pós-Revolução, hegeliana, ainda que passada por seus adeptos da esquerda – independente, universal, “sede da Razão”¹⁸². *O meu poder*, em verdade, nunca me pertenceu, uma vez que sempre me foi dado e, cabe dizer, “regulado”. No cristianismo ele me foi dado por Deus, que era mediador, espírito, essência; agora ele me é dado pelo Homem, o novo Deus da mais nova Modernidade, o novo mediador, o novo Espírito, a nova essência. Em ambos os casos, não sou eu quem possuo o poder, por apropriação, mas ele me é dado, “como que em graça”. Entretanto, uma vez que percebo que Deus, o Homem, ou qualquer ideia, são frutos da minha criação, assim também percebo que o poder que eles possuem sou eu quem lhes confere; eu, seu criador, os torno a mediação que são, ou seja, eu mesmo os ponho na condição de essências e só eu posso retirá-los de tal posição, tomando de volta para mim meu poder, como seu Proprietário e não como receptáculo de uma entidade exterior e independente. O poder que o Homem “me dá”, ele o faz dentro do Estado, pois “uma vez que vem de cima, não é poder ou violência, mas direito”¹⁸³. Diante dessa situação, o Proprietário deve, então, se afirmar:

Não posso declarar a mim próprio o detentor de meus direitos, o mediador e o eu próprio de mim? Assim sendo, teríamos de dizer:
 Meu poder *é* minha propriedade.
 Meu poder *dá* a mim minha propriedade.
 Meu poder *sou* eu próprio, e, graças a ele, sou minha propriedade.¹⁸⁴

Pelo *direito*, o Estado moderno existe interligado com o princípio de igualdade: “Diante deste deus – o Estado –, todo o egoísmo desaparecia; perante ele, todos eram iguais: eram, sem mais diferenças, homens, nada mais que homens”¹⁸⁵. Meu direito é o direito do Homem. Entretanto, esse direito concedido por Deus, o amor, a razão, etc., através do Estado, só pode ser adquirido, segundo Stirner, por *minha força*, por *meu poder*¹⁸⁶: “Sou eu quem decide se uma coisa *é justa em mim; fora de mim não há direito ou justiça*”¹⁸⁷.

No entanto, o resultado da apropriação não é tão somente um indivíduo dono de inúmeras instituições e ideias, mas a própria dissolução do reino dos espíritos, da Essência e depois da própria “religião” – o *circulo mágico do cristianismo*. Por isso, Stirner reitera que

¹⁸¹ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 129.

¹⁸² Cf. ARANTES, Paulo Eduardo, **Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1996, p. 406-7.

¹⁸³ STIRNER, Max, op. cit., p. 239.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 239.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 131.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 242.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 244.

contra o Estado ele não defende o seu direito – ou o “seu Estado” – mas a si próprio: “O direito é uma obsessão produzida por um espectro; poder, isso sou eu próprio, sou eu o poderoso e senhor do poder”¹⁸⁸.

Quando o *Eigner* se apropria – “de volta”, podemos acrescentar – do seu poder, o Estado enquanto tal não pode mais existir. Ou melhor, pode até existir fisicamente, uma vez que Stirner não pretende uma revolução política – ele prefere uma revolta (*Empörung*) pessoal – mas não existe mais enquanto Essência; pois, como Ideia, foi conceitualmente arrasado pelo indivíduo que se relaciona com ele como com uma de suas propriedades, como dono, o que é logicamente incompatível. Para que o reino das ideias permaneça, uma ideia absoluta só pode ser substituída por outra ideia absoluta, mantendo o “altar da ideia”, mas nunca esse posto sagrado pode ser tomado por um indivíduo corpóreo, único, que reclama as ideias como suas posses.

Em seguida, como *único*, retomo para mim as “minhas relações” (*Mein Verkehr*), que ainda são propriedade de uma Sociedade. A origem alemã da palavra *Gesellschaft* é a palavra *Saal* (sala). As pessoas em Sociedade estão agrupadas numa sala, que possui essas pessoas: “Este é o significado natural da palavra ‘sociedade’, que nos mostra como a sociedade não surge por minha ou tua ação, mas por ação de um terceiro, que faz de nós dois pessoas em sociedade”¹⁸⁹. Aqueles que advogam pelo “povo” partem primeiro da crítica ao Estado burguês, que é um *abstractum*, onde, não *eu*, mas “somente o povo é o *concretum*”¹⁹⁰. Minha nova essência agora é a sociedade, minha existência enquanto parte de uma massa. Agora é a sociedade quem me determina; é ela quem possui minhas relações, desse modo, *sociais*. “Assim sendo, conclui o liberalismo social, *ninguém* tem de *ter*; e o liberalismo político conclui que *ninguém* deve *mandar*, isto é: tal como neste caso, o *Estado* é o único a comandar, assim também a *sociedade* é a única a *ter*”¹⁹¹.

Para o Socialismo, a propriedade é um bem da sociedade; no Estado “liberal” social a propriedade pertence ao povo e não a um indivíduo único¹⁹². Mas se me aproprio das minhas relações e faço delas um bem meu, retirando assim o poder da sociedade, passo a desmorronar o sentido do “salão comum” onde todos estão igualmente agrupados, pois o salão é meu,

¹⁸⁸ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 270.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 280.

¹⁹⁰ MARX, Karl, **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo, SP: Boitempo, 2010, p. 48.

¹⁹¹ STIRNER, Max, *op. cit.*, p. 153.

¹⁹² Cf. p. ex. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **Manifesto Comunista**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007, p. 50; ou STIRNER, Max, *op. cit.*, p. 153.

assim como o meu grupo, de modo que o *Eigner*, egoísta, se relaciona não por clausura, mas por associação (*Verein*):

À semelhança da sala, também a prisão institui uma sociedade, um lugar de camaradagem, uma comunidade (por exemplo, comunidade de trabalho), mas não *relações*, não reciprocidade, não uma *associação*. Pelo contrário: na prisão, toda associação é suspeita de “conspiração”, que, em condições favoráveis, pode germinar e dar frutos.¹⁹³

Dessa maneira, como ocorre com a apropriação do meu poder frente ao Estado e o direito, na apropriação das minhas relações dissolvo a sociedade¹⁹⁴ enquanto conceito, essência, ideia – que é o modo dela subsistir independente de mim. Como pode uma sociedade *ser* um indivíduo único? Seria uma contradição em termos, de modo que se o *Eigner*, aquele que se sabe criador e dono de tudo, se apropria desse Outro que é a sociedade, ela não existe objetivamente, pois só pode existir enquanto é esse terceiro, enquanto mediação, que se eleva à categoria de Essência (das minhas relações). E mais uma vez me apropriro de uma ideia não para tê-la, mas para destruí-la, pois a sociedade, como ideia ou essência, é também uma obsessão, produzida por um espectro. O Proprietário não quer ser o “senhor-social”, mas apenas quer suas relações para si, relacionando-se livremente por “associações de egoístas” (*Verein von Egoisten*): “a sociedade é sagrada, a associação é coisa tua; a sociedade serve-se de ti, mas tu serves-te da associação”¹⁹⁵:

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

Os socialistas, ao quererem abolir também a *propriedade* (*Eigentum*), não repararam que esta assegura sua sobrevivência naquilo que tem *caráter* ou *singularidade próprios* (*Eigenheit*). Serão propriedade apenas o dinheiro e os haveres, ou será cada opinião (*Meinung*) uma coisa minha (*ein Mein*), própria? Toda *opinião* tem, assim, de ser eliminada ou tornada impessoal. À pessoa não é concedida opinião: tal como a vontade própria foi atribuída ao Estado e a propriedade à sociedade, assim também a opinião tem de ser atribuída a uma instância universal, ao “homem”, tornando-se assim a opinião geral do homem.¹⁹⁶

Por fim, reivindico para mim o “meu gozo pessoal” (*Mein Selbstgenuß*). Nesse momento Stirner chega ao ponto alto de libertação do que se pretende sua Essência. Aquilo que buscávamos, de Platão a Hegel, como nossa essência, nosso verdadeiro e o verdadeiro do mundo, nossa definição, ou nosso *gênero*, é por fim deixado de lado, e perde o sentido

¹⁹³ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 281.

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 395.

¹⁹⁵ *Ibidem.*, p. 404.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 167-8.

frente ao único, proprietário e seguro de si: “Só quando eu estiver seguro de mim e deixar de me procurar, serei verdadeiramente propriedade minha: tenho-me, e por isso me uso e gozo”. No entanto, “se penso que tenho ainda de encontrar o meu verdadeiro eu, nunca estarei contente comigo próprio” e então “chegarei necessariamente àquele ponto em que não sou eu quem vive em mim, mas Cristo ou qualquer outro eu espiritual, isto é, espectral – por exemplo, o verdadeiro homem, a essência do homem, etc.”¹⁹⁷. O humanitarismo tomou minha vida para o homem, essa essência máxima moderna. Mas o *Eigner* apropria-se novamente de si, que foi alienado a uma essência. Ele não serve a uma definição de mim, a um conceito, mas toma-se para si e só assim se define, como único e proprietário:

O meu gozo pessoal me é negado porque eu imagino que tenho de servir outro, porque creio ter obrigações para com ele, porque me considero destinado ao “sacrifício”, à “dedicação”, ao “zelo”. Ora, se eu chegar à conclusão de que não sirvo nenhuma idéia, nenhum “ser superior”, daqui resulta, naturalmente, que não sirvo também nenhum homem, a não ser, eventualmente, a mim próprio. E assim serei, não apenas no plano dos atos ou do ser, mas também para a minha consciência... o Único. (...) Então serás, não apenas *destinado* a tudo o que é divino, *autorizado* a tudo o que é humano, mas *proprietário* [*Eigner*] do que é teu, isto é, de tudo aquilo de que te apropriaste pela tua própria força, tu próprio és *apropriado* para tudo e tens direito a tudo o que é teu.¹⁹⁸

Se andam em busca da minha essência e, na modernidade, a encontraram no homem¹⁹⁹, o ato de re-apropriação de si pelo indivíduo é o último de afirmação contra uma essência qualquer e finalmente o “desejo piedoso” dos modernos pela *corporeidade* é satisfeito no *único*, diante da sua *propriedade*. E o *Eigner* desfaz o sentido do homem essencial, pois não há gênero subjugado ao indivíduo, não pode haver espírito possuído por um corpo.

Mas o que faz o “eu” uma vez que o homem também morreu? Sua atividade é nada mais que um contínuo “esbanjamento” e disposição de si mesmo e do seu próprio mundo. Não é “minha” tarefa realizar a essência universal do homem, mas apenas para me satisfazer. Como um “eu”, um homem já não tem uma “vocação” e um “destino”, ele “é” tudo o que ele pode ser em qualquer momento particular, nem mais nem menos. No indivíduo, o proprietário retorna ao “nada criativo” do qual ele nasceu.²⁰⁰

Eu, para Stirner, não sou determinado; sou um nada, contingente. Ele acrescenta: “O nada que sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do

¹⁹⁷ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 414.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 465.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 237.

²⁰⁰ LÖWITH, Karl, **From Hegel to Nietzsche**. New York: Columbia University Press, 1991, p. 317.

qual eu próprio, como criador, tudo crio”²⁰¹. Se tudo é *minha* criatura, de tudo assim me aproprio, então não reconheço Essência alguma em nada e muito menos em mim que nada sou por determinação:

O cristianismo chegou à perfeição com o “reino das ideias” (...). Esse reino das ideias anseia pela redenção, anseia como a esfinge, pela palavra edipiana e seu enigma para poder finalmente entrar na morte. *Eu* sou o destruidor da sua subsistência, porque no reino do criador ele deixa de ser um reino, um Estado dentro do Estado, para se tornar uma criatura minha...ausência de ideias²⁰².

Por isso Stirner abre o livro com uma citação de Goethe – do *Vanitas! Vanitatum vanitas!*, de 1806 – afirmando que põe sua causa sobre Nada; e encerra seu texto voltando a essa formulação:

No único, o próprio Proprietário [*Eigner*] regressa ao Nada criador [*schöpferisches Nichts*] de onde proveio. Todo ser [*Wesen*] superior acima de mim, seja ele Deus, seja o Homem, enfraquece o sentimento de minha unicidade e empalidece apenas diante do sol desta consciência. Se minha causa for a causa de mim, o único, ela se assentará sobre seu criador mortal e perecível, que a si próprio se consome. Então poderei dizer: “Tenho minha causa posta sobre Nada [*Nichts*]”²⁰³.

Quando o indivíduo faz-se criador e, conseqüentemente, Proprietário de tudo, nenhum conceito ou essência (Deus, Homem, Sociedade, Estado, Liberdade) pode se sustentar, uma vez que, por definição, são ideias que se fundam na apropriação do indivíduo...

Se a imprensa for *minha*, não preciso, para a usar, de autorização do Estado, nem irei em busca dela para assoar o nariz. A imprensa é *propriedade* minha a partir do momento em que nada estiver acima de mim: a partir desse momento, Estado, Igreja, povo, sociedade, etc., cessam, porque só devem sua existência ao desprezo que eu nutro por mim próprio, e desaparecerão logo que desapareça essa depreciação – eles só existem se estiverem *acima de mim*, só existem sob a forma de *poderes e poderosos*. (...) A imprensa é minha desde que eu seja meu, um eu-proprietário [*Eigner*]: o mundo pertence ao egoísta porque ele não pertence a nenhum poder desse mundo.²⁰⁴

²⁰¹ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 12.

²⁰² Ibidem, p. 436-7.

²⁰³ Ibidem, p. 472.

²⁰⁴ Ibidem, p. 366.

“Se esta [a poesia] constitui a afirmação radical e imanente do mundo fenomenal, imediato, aleatório, finito, aquela [a filosofia] é o núcleo do empreendimento moderno de crítica radical e sistemática das ilusões e das ideologias que pretendem congelar ou cercear a vida e, conseqüentemente, congelar e cercear a própria poesia.”

- Antônio Cícero, *Poesia e Filosofia*.

CAPÍTULO 3: UM PONTO DE VIRADA PARA A FILOSOFIA

3.1 Ascensão do sujeito no movimento jovem hegeliano

Na *Trombeta*, de 1841, Bruno Bauer afirmava o Universal como essência da autoconsciência (*Selbstbewußtsein*). Em sua leitura, sobre a “pendência” hegeliana substância X autoconsciência, “O começo do saber é um ‘imolar-se à substância’, que deixa fora toda particularidade e opinião”²⁰⁵. Está separação do universal (substância) da subjetividade humana (finita, singular), transforma a substância num sujeito próprio “pela sua tomada de consciência através do longo percurso dialético que é a História”²⁰⁶. Daí a crítica de Bauer a Feuerbach. Esse último livra-nos de Deus, mas não para sermos finalmente indivíduos, e sim Gênero (*Gattungswesen*). O Gênero feuerbachiano, para Bauer, fortalece a substância quando o filósofo o separa (o gênero) do indivíduo, subjugando o último ao primeiro, na medida em que o Homem (Gênero) “toma” o lugar de Deus, e carrega, junto com o posto, os atributos da entidade dele destituída. Segundo Bauer, a essência infinita e autossuficiente como Feuerbach a caracteriza é para o homem um poder que não pode ser submetido à crítica, nem a nada; o homem é, assim, tão infinito e autossuficiente quanto uma lagarta, pois ele não pode atingir seus limites, que assim destruiu seu pensamento e vontade²⁰⁷:

Este narcisismo do homem, que vê seu infinito em sua essência, mas uma infinitude que tem simplesmente retirado a sua (...) atividade, uma infinitude que o possui e que ele não possui, este narcisismo deve conduzir à resignação, apatia e entrega às restrições fixadas, em que cada indivíduo é colocado²⁰⁸.

A posição do ponto de vista da substância – que Feuerbach, Strauss e mesmo Marx adotaram – é para Bauer apenas um aspecto da filosofia de Hegel, uma primeira “máscara”. Continuando sua narrativa, ele pretende, então, remover a segunda máscara, passando a outro aspecto de Hegel, o passo posterior no sistema dialético baueriano, aquele que ele irá tomar para revelar o Hegel “Ateu e Anticristo” anunciado pela *Trombeta*, e, por consequência, aquele que ele adotará como base em sua filosofia: o da Autoconsciência. Após

²⁰⁵ Bruno Bauer, *A Trombeta do Juízo Final Contra Hegel Ateu e Anticristo*, apud SOUZA, José Crisóstomo de, *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 91.

²⁰⁶ SOUZA, José Crisóstomo de, op. cit., p. 93.

²⁰⁷ BAUER, Bruno, “The Genus and the Crowd”. In: *The Philosophical Forum*, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 129-130. – Referência à comparação que Feuerbach faz entre o homem e a lagarta, em *A Essência do Cristianismo*, p. 36.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 130.

“imolar-se à substância”, o saber (que deixava de fora toda particularidade e opinião) agora desemboca na Autoconsciência como um poderoso sujeito “dissolvedor, criador e tirano”²⁰⁹.

Tendo a afirmação da Autoconsciência, ou seja, do Eu universal e infinito, como consequência imediata a noção baueriana de Liberdade – onde a história é o espírito finito tomando consciência de sua liberdade, tornando-se infinita autoconsciência – Bruno Bauer irá investir contra toda forma de tirania que impeça o homem de se tornar livre, de se tornar plenamente Homem; do mesmo modo que, por consequência, irá se opor também às ideias particularistas e egoístas. Para Bauer a verdadeira emancipação humana não estaria no Estado (*liberalismo político*), que só favorece o egoísmo do burguês, nem na Sociedade (*liberalismo social*), que só favorece o egoísmo do trabalhador. O que quer Bauer é a emancipação do indivíduo enquanto Homem (individual-universal).

Aqui se chega ao limite do Sujeito herdado do Idealismo Alemão – compreendido entre o subjetivismo kantiano-fichtiano e o monismo spinoziano (como resume, por exemplo, Hans Christian Klotz²¹⁰). Numa história do desenvolvimento do Sujeito na filosofia clássica alemã, Bruno Bauer seria o extremo da ascensão do sujeito idealista, passando do gênero ao indivíduo. Entretanto, há ainda um coroamento (como diz Engels²¹¹) desse Sujeito: a sua versão stirneriana.

Entendendo Hegel como o limite do desenvolvimento do idealismo alemão, podemos tomar Bauer como o limite do subjetivismo hegeliano, que pôs tudo sob sua “crítica pura” e absolutizou o indivíduo (em Bauer, universal). Stirner seria, assim, o ponto mais radical do desenvolvimento do sujeito na filosofia alemã do século XIX, tornando-o ainda mais soberano²¹², quando é único (*Einzig*) e proprietário (*Eigner*) – depois de Stirner, dentro no movimento jovem hegeliano, o sujeito volta a se dissolver, por exemplo, na comunidade, de Marx. Daí, então, podemos entender Stirner como o limite da “ascensão do sujeito no movimento jovem hegeliano”; um limite da crítica radical à modernidade, enquanto, ao mesmo tempo, um ponto de virada na história da filosofia ocidental – uma vez que por sua contribuição crítica, numa época onde se buscava um novo rumo para a filosofia e para a política, Stirner é uma referência para quem pretende um pensamento desvencilhado dos

²⁰⁹ BAUER, Bruno, **A Trombeta do Juízo Final**, apud José Crisóstomo de Souza, op. cit., p. 91.

²¹⁰ Cf. Hans KLOTZ, Hans Christian, “Subjetividade no idealismo alemão”. In: **Revista Inquietude**, Goiânia, GO: UFG, vol. 1, n. 1, jan/jul, 2010.

²¹¹ ENGELS, Friedrich, **Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã**, apud SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 56.

²¹² *Ibidem*, p. 56.

vícios da tradição metafísica tradicional, ora realista ora idealista, constantemente *essencialista*.

Stirner e o Liberalismo Humano

Como sabemos, para Stirner, não bastava que a filosofia e a cultura abandonassem Deus, como queriam seus contemporâneos jovens hegelianos, se não abandonassem com ele sua autoridade abstrata sobre o indivíduo e, assim, colocassem uma nova autoridade abstrata em seu lugar, fosse o homem, ou os diversos tipos de humanismo. Com eles Stirner confronta o seu único-proprietário. No fim do segundo capítulo, vimos que primeiro ele se depara com o humanismo político (no Estado), depois com o social (na Sociedade) e, por fim, com o humanismo filosófico. A última crítica direta a seus contemporâneos, o *humanismo filosófico* ou *liberalismo humano*, Stirner dedica quase que exclusivamente a Bruno Bauer, o jovem hegeliano de quem ele mais se aproximou, sendo a filosofia de Stirner uma sucessora imediata da filosofia de Bauer.

Em *O Único e Sua Propriedade*, Stirner vai caracterizar a Modernidade como a época do “Espírito”. Se para os antigos “o mundo era uma verdade”, para os modernos “o espírito era uma verdade”²¹³. Desde Cristo – o primeiro moderno, para Stirner – esse espírito foi chamado por diversos nomes. O primeiro foi Deus. Mas toda ideia exterior a mim, toda causa máxima pela qual devo sacrificar meus interesses pessoais, será uma nova encarnação do espírito²¹⁴. Assim, o Estado, a moral, o direito, a norma, a sociedade, ou qualquer coisa que se ponha entre mim e o mundo é um fantasma moderno. A crítica de Bruno Bauer, apesar de atacar os aspectos “substancialistas” do pós-hegelianismo – como também o faz Stirner – e de denunciar o estado burguês e a sociedade dos trabalhadores (socialismo/comunismo) como falsas liberdades, que criam novas formas de dominação egoísta, também, por sua vez, persegue (Bauer) um espectro, de outro (na verdade, o mesmo) avatar do Espírito, a saber, o Homem (*Menschen*).

Stirner inicia o item “Liberalismo Humano” justificando-o: “Como o liberalismo só se completa ao criticar a si mesmo, no liberalismo ‘crítico’ (...) o melhor modo de o designar é atendendo ao homem, e por isso lhe chamamos liberalismo ‘humano’”²¹⁵. Bauer deixa claro que sua proposta diz respeito ao universal e é oposta a todo particular. Para o liberal

²¹³ STIRNER, Max, *O Único e sua Propriedade*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 35.

²¹⁴ Ibidem, p. 42.

²¹⁵ Ibidem, p. 161-2.

“humanista”, o trabalho comunista, por exemplo, é trabalho do indivíduo para si, por impulso material, ou seja, egoísta. O trabalhador precisaria conhecer a finalidade humana do seu trabalho, coisa que só é possível quando ele tiver consciência de si (*Selbstbewußtsein*), quando se conhecer como homem²¹⁶. O que Stirner vai mostrar é que isto que ele chama de universal, ou de Espírito²¹⁷, ou de Homem, é necessariamente uma ideia própria, particular, é o *teu* universal, o *teu* espírito, o *teu* homem. Ele também deixa claro que a posição consequente de sua filosofia é o egoísmo assumido – característica da qual Bauer quer se livrar.

Antes de termos qualquer particularidade – como “judeus” ou “cristãos” – somos humanos, segundo Bauer. Assim, o judeu é egoísta, quando exige uma emancipação política “só para ele”, judeu – do mesmo modo que o trabalhador é egoísta, quando exige a emancipação social para ele, trabalhador. Devemos lutar, então, como homens, pela emancipação humana²¹⁸. Qualquer tentativa de se determinar pelo particular é, portanto, para Bauer, um tornar-se desumano: “o homem é espírito, e por isso todas as forças que lhe são estranhas, a ele espírito, todas as forças sobre-humanas, celestiais, desumanas, têm de ser destruídas para que o nome do ‘homem’ suplante todos os ouros”²¹⁹. Para Stirner, no entanto, também o homem é uma força que estranha, a ele, único, *pessoa encarnada*; é também uma força “celestial”, que destrói seu ser-próprio (*Eigenheit*):

Tu és, sem dúvida, mais do que judeu, mais do que cristão, etc., mas também é mais do que ser “humano”. Tudo isso são ideias, não obstante tu tens um corpo. (...) Por isso é melhor virares as coisas do avesso e dizer: *Eu sou um homem!* Não preciso construir primeiro uma imagem do homem em mim porque esse homem já me pertence, tal como todas as minhas qualidades.²²⁰

No terceiro item do capítulo anterior, vimos que a resposta stirneriana aos liberalismos é o (ser)Proprietário (*Eigner*); e ao liberalismo humano, o seu *gozo pessoal*. Estende-se a Bauer a conhecida frase de Stirner “Nossos ateus são pessoas devotas”²²¹. A realidade objetiva, seja em Deus ou no Homem, é uma forma de hipostasia que separa o indivíduo de si, fazendo-o determinar-se por outra coisa que não ele mesmo. “Ao velho ‘Glória a

²¹⁶ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 170.

²¹⁷ Bauer realmente põe o “Espírito contra as massas”, num texto de 1844, citado por Stirner – Cf. BAUER, Bruno Bauer, “Hinrichs politische Vorlesungen”. In: _____. **Feldzüge der reinen Kritik**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 197.

²¹⁸ MARX, Karl, **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo, SP: Boitempo, 2010, p. 33 – referindo-se ao texto *A Questão Judaica* (1843), de Bruno Bauer.

²¹⁹ STIRNER, Max, op. cit., p. 169.

²²⁰ Ibidem, p. 165.

²²¹ Ibidem, p. 239.

Deus’...corresponde o moderno ‘Glória ao Homem’”; “Eu, no entanto”, diz Stirner, “pretendo reservá-la só para mim”²²².

Bruno Bauer almeja um tipo de indivíduo universal. Não como a essência-genérica (*Gattungswesen*), de Feuerbach, que para ele é mais uma forma da “substância”; mas o sujeito autoconsciente que se universaliza, como em Fichte. Uma organização humana onde toda atividade tem em vista a humanidade, onde os atos são desinteressados e onde não há espaço para o egoísmo. Max Stirner quer ser um indivíduo particular, singular; para ele, toda atividade humana é interessada, pois parte de um indivíduo, contingente, único. Assim, do mesmo modo que o Estado e a Sociedade, com já apontava Bauer, dizem respeito, na verdade, a interesses egoístas, também a Humanidade baueriana é “egoísta”. Desse modo, Stirner prefere que ele mesmo se assuma egoísta e determine a si mesmo, antes que outro “egoísta” (o “liberal político”, o “liberal social”, ou o “liberal humano”) queira determiná-lo. O liberalismo humano, ou crítico, a despeito de toda crítica de Bauer à religião, é, para Stirner, mais uma religião:

O cristão agarra-se ao meu espírito, o liberal, à minha humanidade. (...) Agora que o liberalismo proclamou o advento do homem, podemos dizer que com isso se levou às últimas conseqüências o cristianismo. (...) A *religião* humana é apenas a última metamorfose da religião cristã. Pois o liberalismo é religião, uma vez que separa de mim minha essência para colocá-la acima de mim, porque eleva “o homem” na mesma medida que a religião o faz com seus deuses ou seus ídolos.²²³

No entanto, em Bauer, o primeiro objeto da crítica é a religião: “[A] atividade egoísta da sociedade civil” está presente no “Estado cristão”²²⁴. O “Estado cristão” é a prova de que a política ainda se preocupa com questões privadas, como a religião, e só se tornará livre quando for realmente universal²²⁵. Em *A Capacidade de Judeus e Cristãos atuais de se tornarem livres* (de 1843), Bauer vai afirmar que “O movimento histórico que a dissolução do cristianismo e da religião em geral irá reconhecer como um fato completo e seguro para a vitória da humanidade sobre a religião, não pode mais ser adiado”; pois, a “autoconsciência

²²² STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 174.

²²³ Ibidem, p. 226-7.

²²⁴ BAUER, Bruno Bauer, *The Jewish Problem – Introduction*, in: STEPELEVICH, Lawrence, **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books, 1999, p. 192.

²²⁵ Cf., p. ex., Idem, “Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit”. In: _____. **Feldzüge der reinen Kritik**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968.

da liberdade” é oposta à circunstância religiosa²²⁶. Entretanto, segundo Stirner, se no lugar de Deus está o Homem, a religião não é superada, pois aí está a religião humanista²²⁷.

Max Stirner, quando trata do liberalismo humano, dialogando diretamente com Bruno Bauer, encerra seu ciclo de críticas à Modernidade e ao Espírito, para, em seguida, trazer-nos a posição do *único*, aquele que ao fazer de tudo sua propriedade, destrói, automaticamente, todo conceito absoluto – como o Homem e a humanidade. Do mesmo modo que para Bauer o Gênero de Feuerbach leva o Indivíduo à “resignação, apatia e restrição”, ao possuir, e não ser possuído, pelo último²²⁸, assim também, para Stirner, a universalidade do indivíduo baueriano, que pretende sua emancipação no Homem, essa essência máxima, apenas repete o problema de Feuerbach de outro modo: pois também a qualidade de Homem, enquanto essência, possui a ele, indivíduo singular, e não é por ele possuído. Somente a apropriação (pelo *Eigner*) pode dissolver, enfim, a servidão do indivíduo a uma Ideia.

Devemos ainda, entretanto, fazer uma ressalva a esse limite do Sujeito no movimento pós-hegeliano ao qual levou Stirner, o sujeito enquanto proprietário (*Eigner*). Não é de todo correto entender que a “soberania do Sujeito stirneriano frente ao Mundo do Espírito”²²⁹ seria como um último andar de um edifício; mas, antes, seria como um “coroamento” mesmo. Isso porque, ainda que o filósofo leve o desenvolvimento do Sujeito, nesse contexto, às últimas consequências, até Stirner o sujeito respondia a uma essência maior. Assim, em Stirner, quando a noção de essência perde o sentido frente a um sujeito que faz de tudo sua propriedade, ou seja, que faz de tudo contingência, também o modo de se caracterizar esse sujeito é contingente. E Stirner o diz n’*O Único*: “De Deus diz-se que ‘os nomes não O nomeiam’. O mesmo se aplica a mim: não há *conceito* que sirva para me dar expressão, nada do que me apresentam como minha essência me esgota; são apenas nomes”²³⁰. E reitera essa

²²⁶ BAUER, Bruno, “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”. In: _____. **Feldzüge der reinen Kritik**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 193-194.

²²⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 57: “Amar o homem por amor a Deus – este foi, até o momento, o mais nobre e mais remoto sentimento alcançado entre os homens”.

²²⁸ Cf. BAUER, Bruno, “The Genus and the Crowd”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 130.

²²⁹ Como diz José Crisóstomo de Souza – Cf. SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992 – capítulo 11.

²³⁰ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 472.

afirmação final d’*O Único* quando volta a explicar o seu sujeito *único* na já citada *Resposta aos Críticos*:

Stirner fala do Único e diz imediatamente: Nomes, o nome não é você. Ele articula a palavra, logo quando ele chama isto de Único, acrescenta, não obstante, que o Único é apenas um nome. (...) O que Stirner diz é uma palavra, um pensamento, um conceito; O que ele tem como significado não é uma palavra, nem pensamento, nem conceito. O que ele tem como significado é indizível²³¹.

Ou seja, o limite a que Stirner leva o Sujeito, dentro do quadro pós-hegeliano, é o ápice e, ao mesmo tempo, é fora dessa cadeia. No mesmo momento que em ele eleva o Sujeito à categoria de “soberano”, sendo único (*Einzige*) e proprietário (*Eigner*), ele também dissolve esse seu *conceito*, como a qualquer outro, enquanto conceito.

Por outro lado, esse coroamento, ao passo que é também uma dissolução, pode se caracterizar como uma porta de entrada para uma filosofia renovada, que só uma tradição hegeliana, passada pelo movimento jovem hegeliano, poderia possibilitar. O *único* de Stirner não é um alienado, na medida em que se sabe *próprio* (singular) e *proprietário*. Esse sujeito único é também, por isso, esclarecida e assumidamente egoísta. O sujeito stirneriano, então, como o próprio autor já anuncia no primeiro capítulo de *O Único e sua Propriedade*, abre o caminho para um novo momento da história do sujeito: a fase adulta.

3.2 Um homem adulto: o egoísta “pós-moderno”

Depois de idolatrar o mundo, e de tentar encontrar minha essência nas coisas reais, ou seja, depois de passar pela fase infantil, nosso desenvolvimento natural é a juventude. O adolescente, diferente da criança, idolatra o espírito, e descobre minha essência nas coisas ideais, onde *Homem* (ou humanidade) é seu último nome. O adulto, tal como Stirner apresenta, não idolatra coisa alguma, nem busca essência alguma; ele não se subordina a nada e subjulga tudo a *ele*. Se a criança busca o ponto de vista da natureza, o realista, o adolescente procura o “ponto de vista celestial”, idealista²³²; o adulto, enfim, só considera o ponto de vista singular, único e contingente: o ponto de vista egoísta:

²³¹STIRNER, Max, “Stirner’s Critics”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 67.

²³² Cf. Idem, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 17 ou 83; e STEPELEVICH, Lawrence, “Hegel and Stirner”. In: MOGGACH, Douglas (Org.), **The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 171.

O jovem encontrou-se como espírito e votou a perder-se, entregando-se ao espírito universal, perfeito e sagrado, o ser humano [*Menschen*], a humanidade [*Menschheit*], em suma todos os ideais; o homem [*Mann*] descobre-se como espírito corpóreo.²³³

O adulto é o sujeito que, enfim, deixa de lado as grandes narrativas e pulsões juvenis. Depois de amadurecido, o homem não quer mais encontrar o que é espiritual, mas a si mesmo. Assim, não é mais um possuído (*Besessenen*) por fantasmas (*Geist*), pois crê que tudo lhe pertence e só reconhece a si como mediador. Em consequência, o adulto não reivindica mais essências e ideias para justificar-se ou justificar seu mundo. Por ser seu, ele compreende que só ele dá significado a si e ao mundo:

Comparem um homem [*Mann*] a um jovem para ver se o primeiro vos parece mais duro, menos generoso, mais egoísta. Será ele, por isso, menos bom? Direi que não, que é apenas mais determinado, ou, como também dizeis, tornou-se mais “prático”. Entretanto, o essencial é que *ele próprio* se torna mais o centro de tudo, mais do que o jovem, que “se entusiasma” com outras coisas – por exemplo, com Deus, com a pátria, etc.²³⁴

Com o egoísta adulto, Stirner supera o idealismo adolescente e o realismo infantil, e, desse modo, supera a idolatria. Essa passagem, no entanto, se caracteriza pelo abandono do *sagrado* de modo geral.

O movimento jovem hegeliano inicia-se com a crítica da religião revelada. Nos debates internos, acirradas as diferenças, cada jovem hegeliano falava de outros, a partir do seu ponto de vista sobre a posição dos outros, para criticá-la; mas, no caso dos debates na esquerda hegeliana, havia ainda a tarefa de, na crítica, mostrar o outro como mais cristão, devoto, substancialista, sacralizado, do que diz ser, enquanto, por consequência, o que criticava superaria seus contemporâneos. Stirner, entretanto, tem uma diferença: ele assume a sua posição como *sua*, única, particular, não a serviço da verdade, ou da realidade, do correto, mas a serviço dele próprio, tão somente. Por essa saída, Stirner escapa, com seu *único-proprietário*, o egoísta, ao “Círculo Mágico do Cristianismo”²³⁵ – ou, poderíamos acrescentar, do Platonismo.

No caminho que tomamos com Stirner, José Crisóstomo de Souza caracteriza, do seguinte modo, o ambiente do filósofo: “enquanto o sistema de Hegel colocava sua ênfase no já-consumado, os jovens hegelianos viam antes o que faltava ser feito e colocavam suas

²³³ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 21.

²³⁴ Ibidem, p. 20.

²³⁵ Ibidem, p. 471.

esperanças no porvir”²³⁶. O que estaria por vir, então, com a crítica antiessencialista, levada à cabo pela apropriação egoísta, de Stirner? O que viria, pois, com a fase adulta da nossa história? Certamente a possibilidade de uma virada na filosofia: pós-cristã, pós-metafísica e, nesse sentido, podemos dizer, *pós-moderna*.

Não é estranho comentadores atribuírem a Stirner o título de pós-moderno²³⁷. Primeiro, o que viemos chamando de Modernidade é expressamente o que Stirner pretende – e, ao que parece, consegue – superar, com o sujeito egoísta soberano. Mas vejamos ainda como o próprio Lyotard, referência para o estudo do que convencionou classificar como pós-moderno, define, na introdução de *A Condição Pós-Moderna*, o que seria a Modernidade:

Originalmente, a ciência entra em conflito com os relatos. Do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte destes últimos revelam-se como fábulas. Mas, na medida em que não se limite a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, deve legitimar suas regras de jogo. Assim, exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia. Quando este metadiscurso recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar “moderna” a ciência que a isso se refere para se legitimar.²³⁸

E, prosseguindo, o autor resume o que seria, então, o pós-moderno: “considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos”²³⁹. Ora, não pretendemos defender um título para Stirner, muito menos um título anacrônico. A questão é localizar a importância de uma posição que abandona o elemento Essência, enquanto mediação e, portanto, que funda o indivíduo e que se refere à verdade enquanto referência; e que insere o princípio da contingência na cultura. Não deixa de ser cabível o “discurso filosófico da pós-modernidade” num momento que só é possível após críticas à modernidade como as de Max Stirner, que além de tratarem a questão de forma fundamental, possuem a difícil sagacidade de não cair num círculo vicioso, onde poderia ser vítima da própria crítica²⁴⁰. Senão vejamos. Compare-se com a citação de Lyotard o que diz Stirner:

Que o indivíduo possa ser uma história universal em si e ter na restante história universal sua propriedade [*Eigentum*] (...); para o egoísta, só *sua* história tem valor, porque ele só pretende desenvolver-se a si próprio, e não a ideia de humanidade, não

²³⁶ SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992, p. 15.

²³⁷ Cf. Idem, **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993, p. 07.

²³⁸ LYOTARD, Jean-François, **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 2011, p. xv.

²³⁹ Ibidem, p. xvi.

²⁴⁰ Aí onde residem os pontos atacados por críticos do pós-moderno, naqueles que assim se pretendem.

o plano de Deus, não os desígnios da providência, não a liberdade, etc. Não vê em si um instrumento da ideia (...).²⁴¹

Não é Stirner, também, um crítico dos grandes relatos usados para legitimar a vida dos indivíduos? Não há dificuldades de se perceber isso. É justamente desses relatos que o único se apropria, e quando se elege o único mediador, antiessencialista, se declara egoísta; e aqui atinge a vida adulta.

Podemos nos valer de outro bom exemplo: quando Rorty caracteriza o intelectual *ironista*, certamente tem como requisito para este tipo de sujeito ser antiessencialista – a julgar pelos exemplos com ambas características (William James, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, entre outros)²⁴². Os ironistas, diz Rorty, “veem a escolha entre vocabulários como uma escolha que não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências e chegar ao real, mas simplesmente como um jogar o novo contra o velho”²⁴³. Mais uma vez, não seria Stirner um exemplo, além de antiessencialista, também ironista, bem como os outros? Mais uma vez, não seria uma afirmação errada. E o ironista, por sua vez, não se oporia também a dos grandes relatos – universais, verdadeiros, necessários – aos quais se oporiam Stirner ou um pensador pós-moderno.

O que venho mostrando, e tentando concluir, com tudo isso, por fim, é que o ponto alto do sujeito stirneriano, o proprietário egoísta, que vem como superação da tradição essencialista, e que, como vimos, além de ponto alto é também fora da tradição, esse local onde Stirner quer nos levar é ainda um *ponto de virada*. É uma possibilidade para uma cultura filosófica *própria*, não servil, para um pensamento *associado* e não coletivizado, para a formação de indivíduos idiossincráticos e não essencializados. Ou seja, esse terreno em que Rorty pode formular o conceito de ironista, ou Lyotard e Foucault podem por o pós-moderno, ou mesmo o lugar onde Nietzsche põe a si mesmo (sozinho, vale acrescentar)²⁴⁴, esse é o

²⁴¹ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 471.

²⁴² Cf. RORTY, Richard, “Um Mundo Sem Substâncias ou Essências”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000, p. 56, e Idem, **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007, p. 134.

²⁴³ Idem, **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007, p. 134.

²⁴⁴ Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 94 – sobre *Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche diz ser o primeiro crítico radical da verdade e dos *ídolos*, “o primeiro a *poder decidir*”, num livro onde “não existe realidade, idealidade, que não seja tocada (...)”.

ambiente de uma vida *adulta*. Não que o ironista ou o pós-moderno deva ser um egoísta, ou que o único stirneriano deva ser humilde; mas que Stirner é, sim, um extemporâneo e que noções muito contemporânea como as exemplificadas só são possível num tipo de *estágio* diferente do moderno, muito mais próximo do que propôs Stirner n' *O Único*. Pois é o filósofo que, acredito, formula a mais radical, mais completa e mais interessante crítica dessa modernidade (cristã).

CONCLUSÃO

Um mundo sem substâncias ou essências

Em 1994, Richard Rorty sugeria: “no curso desses anos, substituímos gradualmente a tentativa de nos vermos do lado de fora do tempo e da história, pela construção de um futuro melhor para nós mesmos”; e conclui: “O antiessencialismo é uma expressão dessa mudança. O desejo de ver a filosofia como nos auxiliando a nos transformarmos, ao invés de nos conhecermos, é outra”²⁴⁵. Quando Max Stirner declara-se sujeito único, criador e, portanto, proprietário de tudo o mais que não é ele – uma vez que os conceitos que falam a respeito do mundo não tem existência independente (em-si), mas são abstrações suas e, portanto, só ele pode lhes dar significado –, nesse momento, como o próprio filósofo já havia sugerido, ele abre uma porta para um novo modo de pensar e fazer filosofia. E mais: um novo modo de pensar e fazer política, e cultura também. Deixando de lado a separação entre sujeito e objeto, essência e acidente, realidade e aparência, enfim, abandonando a suposição da existência de uma verdade objetiva, ou algo como um “ponto de vista celestial”, Stirner acreditava finalmente passar a um novo modo de pensar, onde o indivíduo singular e corpóreo, em suas relações interpessoais, é que põe o mundo – passando à fase adulta, onde seremos, finalmente, *egoístas*.

Para concluir este trabalho pensaremos em alguns desdobramentos, consequências e influências que esse momento adulto, não-essencialista, da nossa cultura podem trazer. Afinal, fazer filosofia faz mais sentido, além de ficar mais interessante, quando é algo *experimental*. Já diziam os pragmatistas que algo só devia fazer diferença na filosofia quando faz diferença para a prática²⁴⁶. Seguindo essa trilha, creio que, se uma ideia filosófica pode ser interessante ou não, o que a torna interessante são, pois, dois critérios: a coerência, e, portanto, uma qualidade interna, e o uso, ou seja, uma qualidade externa. Não bastaria, então, a uma teoria filosófica que possua um argumento coerente, mas que tenha ainda aplicabilidade. A isso podemos acrescentar: usar é, antes de tudo, *mexer*! Nesta conclusão, após revisarmos o percurso argumentativo do texto, e assim também sua coerência, vamos *mexer*, então, um pouco mais com as ideias de Max Stirner.

²⁴⁵ RORTY, Richard, “Um Mundo Sem Substâncias ou Essências”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000, p. 92.

²⁴⁶ Ideia recorrentemente usada por William James, John Dewey e Richard Rorty, por exemplo.

Num primeiro momento (Capítulo 1) devemos entender que Stirner nunca fez proselitismo. Escreveu um livro para seu tempo, para se por em debate com a esquerda hegeliana, e não uma filosofia do futuro²⁴⁷ ou um manifesto²⁴⁸. Não se propôs a criar um movimento, mesmo um movimento de egoístas, como querem algumas interpretações anarquistas se sua obra, como também não incorreu no erro de se auto-proclamar um porta-voz da história, segundo acusaram as leituras críticas de seu *Único* como outro idealismo alemão. Stirner foi, como outros jovens hegelianos, um crítico da Modernidade efervescente do século XIX europeu.

Mas, então, em que se diferencia sua crítica? Justamente onde ela não o deixa se enredar no tropeço idealista-adolescente: seu rompimento crítico radical com uma tradição essencialista (Capítulo 2). Stirner não quer por tudo em um dos lados da balança dualista, mas, antes, como o antiessencialista de Rorty²⁴⁹, abandonar as próprias distinções. Como Nietzsche, Stirner também poderia dizer: “Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!”²⁵⁰. Para realizar tal tarefa sem repetir os problemas que ele identifica nos jovens hegelianos, quais sejam, a substituição de conceitos absolutos, por outros conceitos, ideias hipostazeadas por novas ideias hipostazeadas, espíritos obsessores por mais espíritos obsessores, Stirner se apossa de tudo e faz do mundo sua propriedade: o direito é seu direito, a verdade é sua verdade, as relações “sociais” são suas relações, o poder é seu poder, etc. Tomando tudo para si, o *único* não deixa nada para o espírito, nem para essência ou substância alguma. E só na egoísta apropriação o sujeito se corporeifica, só assim é (ser)próprio e singular – único. Só assim, acrescento, é também, e finalmente, livre²⁵¹.
Conclui Stirner:

Nenhum pensamento é sagrado, pois nenhum objeto deve ser objeto de “devoção”, nenhum sentimento é sagrado (não há sentimentos sagrados de amizade, maternais, etc.), nenhuma crença é sagrada. São todos *alienáveis*, uma propriedade minha que posso alienar, e assim como eu os crio, assim os destruo.²⁵²

²⁴⁷ Cf. FEUERBACH, Ludwig, **Principles of the Philosophy of the Future**. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1986.

²⁴⁸ Cf. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **Manifesto Comunista**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

²⁴⁹ Cf. RORTY, Richard, “Um Mundo Sem Substâncias ou Essências”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000.

²⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich, **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 32.

²⁵¹ A liberdade, tão exaltada e celebrada entre os jovens hegelianos, incluindo o jovem Stirner, dos textos menores, ganha sua máxima dimensão no *Único*: ela não é mais um fim ou uma condenação, não possui o indivíduo, mas é sua propriedade.

²⁵² STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 462.

As posições filosóficas dos jovens hegelianos caracterizaram-se de diversos modos, em seus diversos representantes, como críticas da Modernidade. Após a morte de Stirner, em 1856, sua obra foi esquecida pela filosofia até ser re-descoberta pelo poeta anarquista John Henry Mackay trinta anos depois. Só então, Stirner voltou a ter a atenção dos intelectuais e passou ser objeto de estudo de comentadores e pesquisadores de filosofia política e do hegelianismo. No cânone filosófico, foi discutido por Albert Camus, em *L'homme révolté* (1951) e recentemente por Jacques Derrida, em *Spectres de Marx* (1993). Em todo caso, suas ideias foram sempre notadamente extemporâneas. Desse modo, entendo que com uma crítica radical, como a crítica da tradição essencialista, feita de modo contemporâneo, denunciando onde um movimento de ruptura vigoroso ainda se mantinha viciado, Stirner realmente abre espaço para um modo alternativo de se pensar filosofia e política, ou, antes, filosofia e cultura (Capítulo 3). Em sua metáfora histórica do pensamento ocidental comparado a uma vida humana, o limite ao qual suas ideias levou a filosofia é mesmo a superação de uma fase – de juventude – e o amadurecimento de outra – a idade adulta.

Meu interesse no estudo do Movimento Jovem Hegeliano se dá na medida em que entendo este movimento como “uma matriz do pensamento contemporâneo”²⁵³, enquanto embrião da filosofia política e da filosofia da cultura contemporâneas. Hegel é comumente tomado como um divisor de águas na filosofia, um título, inclusive, muito justo. Mas é justo também lembrar que o filósofo deve este posto, em parte importante, aos seus “alunos rebeldes”. Como citei na introdução deste texto, Engels resume, em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, a direção divergente que a esquerda hegeliana deu na época à leitura da obra de Hegel (a direção “revolucionária”, focada na dialética e influenciada mais pela *Fenomenologia do Espírito*). Vimos também que, entre outros²⁵⁴, Habermas já mostrou essa relação atual da filosofia com os jovens hegelianos – em *Discurso Filosófico da Modernidade*.

A filosofia contemporânea pode mesmo ser lida como uma “Filosofia Pós-Hegeliana”, que começa sua história, a partir de Hegel, com o poeta Heinrich Heine, passando por David Strauss, Karl Marx, Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Sören Kierkegaard,

²⁵³ Cf. SOUZA, José Crisóstomo de, *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano*. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992 – capítulo 1.

²⁵⁴ Ver, p. ex., os textos e livros de Douglas Moggach, Lawrence Stepelevich ou José Crisóstomo de Souza.

Mikhail Bakunin, Friedrich Nietzsche, mas também William James, Sigmund Freud, John Dewey, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Jürgen Habermas e Richard Rorty, e se estendendo, de modo mais próximo, até Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Schwarz e Roberto Mangabeira Unger, por exemplo. Por isso, entendo que o estudo dos jovens hegelianos é um dos estudos de base das questões políticas e culturais que tomamos hoje na filosofia; e, portanto, um estudo fundamental.

O caso de uma preocupação e solução livre de circularidade para o problema do essencialismo apresentada por Stirner, por exemplo, reencontramos de forma parecida em Richard Rorty; assim como seu norte na solidariedade, que guarda posições liberais marxianas, ou da relação Eu-Tu comunitária feuerbachiana – que, por sua vez, também lembra, em certa medida, o agir comunicativo do Habermas²⁵⁵. E assim podemos encontrar alguns outros casos. A própria comparação stirneriana do sentimento do sagrado com uma fase adolescente do pensamento é inevitavelmente relacionável com a crítica freudiana da religião. Segundo Freud, numa fase inicial a criança não separa seu Eu do mundo (não tem identidade singular), coisa que só se dá em fase posterior. Em Freud o sentimento de querer participar de “algo maior” que sua individualidade, o que ele chamou de sentimento “oceânico”, que é um sentimento religioso, é uma característica de não-desenvolvimento no sujeito²⁵⁶. Comparação essa, como já citei, feita antes por Nietzsche, no quarto capítulo do *Crepúsculo do Ídolos*.

Stirner vem deixar pra trás anchos discursos:

Aqueles que têm “sentimentos mais sublimes” conseguem manifestar seu humor a propósito das coisas mesquinhas dos homens; mas pô-lo a brincar com todos os “grandes pensamentos, sentimentos sublimes, entusiasmos nobres e crenças sagradas”, isso pressupõe que sou o proprietário de tudo.²⁵⁷

Um novo espaço para novas descrições e metáforas do mundo, onde podemos de fato demarcar um novo momento intelectual. É isso que oferece a ruptura do filósofo alemão Max Stirner.

É por sua contribuição crítica, numa época agitada, em que se buscava um novo rumo para a filosofia e para a política, que Stirner é uma referência importante para quem pretende

²⁵⁵ A razão feuerbachiana é, em alguma medida, comunicativa: “A razão nasce apenas onde o homem fala com o homem; ela só nasce na palavra, [que é] um ato comunitário”, já dizia Feuerbach em sua *Essência do Cristianismo*, de 1841.

²⁵⁶ FREUD, Sigmund, **O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 18-19.

²⁵⁷ STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009, p. 463.

um pensamento desvencilhado dos vícios da metafísica tradicional – como o dualismo entre essência e aparência, ou substância e acidente – em direção a um debate que gire em torno do auto-cultivo e introduza um traço pós-metafísico, anti-fundacionista, antiessencialista, à filosofia e ao debate político-cultural. Do mesmo modo que para aqueles que tem por horizonte as consequências principais desse tipo de debate filosófico não-essencialista e contingencialista: a liberdade e a democracia.

“Pasma sempre quando acabo qualquer coisa. Pasma e desolo-me. O meu instinto de perfeição deveria inibir-me de acabar; deveria inibir-me até de dar começo. Mas distraio-me e faço. O que consigo é um produto, em mim, não de aplicação de vontade, mas de uma cedência dela. Começo porque não tenho força para pensar; acabo porque não tenho alma para suspender. Este livro é a minha cobardia.”

- Bernardo Soares (Fernando Pessoa), *Livro do Desassossego*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

• Max Stirner:

Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart: Philip Reclam, 2008. Trad. inglês: **The Ego and Its Own.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Trad. português: **O Único e sua Propriedade.** São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009.

Max Stirner's Kleineres Schriften: Und Seine Entgegnungen Auf Die Kritik Seines Werkes. "Der Einzige Und Sein Eigentum" Aus Den Jahren 1842-1848. Org: John Henry Mackay, La Vergne, TN: Nabu Press, 2011.

Textos Dispersos. Lisboa: Via Editora, 1979.

"Stirner's Critics". In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 66-80.

• G. W. F. Hegel e Jovens Hegelianos:

BAUER, Bruno, "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden". In: _____. **Feldzüge der reinen Kritik.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 175-195. Trad. inglês: "Capacity of Present Day Jews and Christians to Become Free". In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 135-149.

_____. "Die Gattung und die Masse". In: _____. **Feldzüge der reinen Kritik.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 213-223. Trad. inglês: "The Genus and the Crowd". In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 126-134.

_____. "Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit". In: _____. **Feldzüge der reinen Kritik.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 91-152.

_____. "Hinrichs politische Vorlesungen". In: _____. **Feldzüge der reinen Kritik.** Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 196-199.

_____. **The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel the Atheist and Anti-Christ: An Ultimatum.** Lewiston/Lampeter/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1989.

BAUER, Edgar, "On Stirner and Szeliga". In: **Philosophical Fórum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 167-172.

ENGELS, Friedrich, “Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã”. In: **Marx/Engels – Obras Escolhidas – Volume 3**. São Paulo, SP: Editora Alfa-Omega, s/d, p. 169-207.

FEUERBACH, Ludwig, **A Essência do Cristianismo**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Preleções sobre a Essência da Religião**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **Principles of the Philosophy of the Future**. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1986.

_____. “The Essence of Christianity in Relation to The Ego and Its Own”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 81-91.

HEGEL, G. W. F., **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**, vol. I (Ciência da Lógica) e vol. III (A Filosofia do Espírito). São Paulo, SP: Edições Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito Natural e Ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2010.

MARX, Karl, **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo, SP: Boitempo, 2010.

_____. “Para a Crítica da Economia Política”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2005, p. 23-54.

_____. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo, SP: Boitempo, 2010.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, **A Ideologia Alemã**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

_____. **A Sagrada Família**. São Paulo, SP: Boitempo, 2009.

_____. “Briefwechsel von Marx & Engels”. In: **Marx & Engels Werke**, Band 37. Berlin, Dietz Verlag, 1956.

_____. **Manifesto Comunista**. São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

_____. **On Religion**. Moscow: Progress Publishers, 1966.

• **Comentadores e outras fontes:**

AQUINO, Tomás de, **O Ente e a Essência**. Petrópolis, RJ, 2005.

ARANTES, Paulo Eduardo, **Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência intelectual em Hegel**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1996.

Aristóteles. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2004.

ARMAND, E., BARRUÉ, J., FREITANG, G. **Max Stirner e o Anarquismo Individualista**. São Paulo, SP: Imaginário, 2003.

BECKENKAMP, Joãozinho, **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2004.

BOOKCHIN, Murray, **Anarquismo, Crítica e Autocrítica**. São Paulo, SP: Hedra, 2010.

BUBER, Martin, **Between Man and Man**. New York, NY: Routledge Classics, 2007.

CAMUS, Albert, **El Hombre Rebelde**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1978.

CESA, Claudio, “Bruno Bauer e La filosofia dell’autocoscienza”. In: _____. **Studi sulla sinistra hegeliana**. Urbino: Argalia, 1972, p. 281-331.

_____. “Il caso Stirner”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 13-26.

_____. “Le idee politiche di Max Stirner”. In: _____. **Studi sulla sinistra hegeliana**. Urbino: Argalia, 1972, p. 333-359.

DÍAZ, Carlos, **Max Stirner: Uma filosofia radical do Eu**. São Paulo, SP: Imaginário, 2002.

FERRI, Enrico, “La rivolta stirneriana contro il mondo moderno”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 149-178.

FREUD, Sigmund, **O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GORDON, Fredrick M, “The debate between Feuerbach and Stirner: an introduction”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 52-65.

HABERMAS, Jürgen, **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

KLOTZ, Hans Christian, “Subjetividade no idealismo alemão”. In: **Revista Inquietude**, Goiânia, GO: UFG, vol. 1, n. 1, jan/jul, 2010, p. 145-162.

LASKA, Bernd A., **"Katechon" und "Anarch" - Carl Schmitts und Ernst Jüngers Reaktionen auf Max Stirner**. Nürnberg: LSR-Verlag, 1997.

LEOPOLD, David, “Translator’s introduction”. In: STIRNER, Max, **The Ego and Its Own**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 11-32.

LÖWITH, Karl, **From Hegel to Nietzsche**. New York: Columbia University Press, 1991.

LYOTARD, Jean-François, **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro, RJ: José Olympio, 2011.

MARCUSE, Herbert, **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2011.

MIRANDA, José Bragança de, “Apresentação de Max Stirner”. In: _____. **Textos Dispersos** (Prefácio). Lisboa: Via Editora, 1979, p. 09-28.

_____. “Stirner: o passageiro clandestino da história”. In: _____, **O Único e sua Propriedade** (Posfácio). Lisboa: Antígona, 2004, p. 297-339.

NIETZSCHE, Friedrich, **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. “Sobre Verdade Mentira no Sentido Extra-Moral”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2004, p. 51-60.

OTÊNIO, Erinson, **Subjetividade e Dominação (a crítica de Max Stirner à alienação como elemento constitutivo da subjetividade moderna)**. Dissertação de Mestrado, FFLCH – USP, 2008.

PENZO, Giorgio, “Interpretazione Esistenziale di Stirner e La Polemica Stirneriana con Marx”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 487-506.

_____. **Invito al Pensiero di Stirner**. Milano: Mursia, 1999.

PLATÃO, “A República”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Nova Cultural, 2004.

RORTY, Richard, **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

_____. “Pragmatismo”. In: **Dicionário do pensamento contemporâneo**. Direção de Manuel Maria Carrilho, Lisboa: D. Quixote, 1991.

_____. “Um Mundo Sem Substâncias ou Essências”. In: MAGRO, C., PEREIRA, A. C. (Orgs.) **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2000, p. 53-92.

SHELLING, Friedrich von, “Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo”. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973, p. 177-211.

SIGNORINI, Alberto, “Decostruzione e differenza in Stirner”. In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L’Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, 1996, p. 519-530.

_____. **Sade, Stirner, Nietzsche: la comunicazione impossibile**. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza della Università di Camerino: Jovene Editore, 1980.

SOUZA, José Crisóstomo de, “A Filosofia Dialética da História de Nietzsche”. In: SILVA, Genildo Ferreira da, (Org.). **História e Civilização**. Salvador, BA: Edufba, 2011.

_____. **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador, BA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992.

_____. “A Metamorfose do Cristianismo em Ludwig Feuerbach”. In: **Ideação**, Feira de Santana, BA: UEFS, NEF, vol. 1, n. 1, 1997, p. 13-29.

_____. **Marx em busca do corpo e da substância absoluta (A peleja de Marx contra Max Stirner em torno da individualidade soberana e das peias do Espírito)**. Tese de doutorado, IFCH – UNICAMP, 1990.

STEPELEVICH, Lawrence, **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books, 1999.

_____. “Hegel and Stirner”. In: MOGGACH, Douglas (Org.), **The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 166-175.

VOLPI, Franco, **O Niilismo**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1999.

WARTOFSKY, M. W., SAß, H-M, “Editor’s Note”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, 1978, p. 1-5.

WOODCOCK, George, **História das Ideias e Movimentos Anarquistas – Vol. 1: a ideia**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

_____. **História das Ideias e Movimentos Anarquistas – Vol. 2: o movimento**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.