



Stirner e a liberdade como radical autorreferencialidade

Stirner and the freedom as radical self-referentiality

Cesar Augusto Ramos

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: cauramos@uol.com.br

Resumo

Pretendemos desenvolver a tese, segundo a qual Stirner propõe uma concepção de liberdade como radical autorreferencialidade do estar junto a si, que se traduz numa posse de si mesmo. A despeito da crítica a Hegel, esse sentido de liberdade aproxima-se do conceito hegeliano de liberdade, mas de modo unilateral, abandonando o correlato da intersubjetividade na concepção de Hegel. Para Stirner, o egoísmo é decorrência daquilo que se tem de mais próprio: o eu. Somente assim o indivíduo chega ser ele mesmo e reconhece essa sua condição como única — aquilo que lhe é próprio —, recusando qualquer outra determinação que se impõe acima dele mesmo, como uma impostura, um espectro que rouba sua própria identidade e, conseqüentemente, sua liberdade.

Palavras-chave: Liberdade. Egoísmo. Singularidade.

Abstract

We intend develop the thesis, according to which Stirner proposes a conception of freedom as radical self-referentiality: as being with oneself which translates into self-possession. Despite the criticism of Hegel, that sense of freedom approaches to the hegelian concept of freedom, but unilaterally, abandoning the correlate of intersubjectivity in Hegel's conception. For Stirner, egoism (selfishness) is a result of what one has more of his own: the self. Only in this manner does the individual becomes his/herself as an individual and recognizes his status as an unique one — one that is proper to him/her — refusing any determination that imposes himself up as a sham, a spectrum which would steal his self identity and, consequently, his freedom.

Keywords: Freedom. Egoism. Singularity.

Introdução

O projeto intelectual dos chamados jovens hegelianos de esquerda consistia em denunciar a alienação do ser humano, a qual é engendrada por uma falsa consciência que as abstrações enganosas, consideradas como reais, produzem na vida e na mente dos homens, sobretudo, aquelas que advêm da mistificação religiosa e moral¹. Stirner coloca-se nessa linha de pensamento. Mas vai além da mera denúncia do mecanismo perverso das hipostasias, na diversidade dos modos com que elas se apresentam, indicando a raiz do problema e

¹ O grupo *Jovens hegelianos*, também chamados de *Hegelianos de esquerda*, era formado por estudantes e também por docentes da Universidade de Berlim, e se constituiu após a morte de Hegel em 1831. Os principais representantes desse grupo são: A. Ruge (1802-1880), L. Feuerbach (1809-1872), M. Stirner (1806-1856), D. F. Strauss (1808-1874), B. Bauer (1809-1882) e K. Marx (1818-1883). Marx rompeu com os jovens hegelianos, criticando a forma idealista e burguesa do pensamento deles. Em 1844, Stirner publica sua obra mais importante: *Die Einzige und sein Eigentum (O único e sua propriedade)*, na qual critica o sistema hegeliano — a racionalização da realidade e o elogio à totalidade e à universalidade — transformando-o em seu contrário, o egoísmo irracional.

que consiste na subtração da liberdade como algo próprio do eu. Se o problema que incomoda a todos é aquilo que desloca o indivíduo da sua condição originária e original, Stirner avança no sentido de levar às últimas consequências a dimensão fundacional do sujeito: o fato de ele estar junto a si mesmo, de ser único e proprietário de si mesmo, mas cuja condição lhe é roubada pelos mecanismos mistificadores que têm a pretensão de realizar uma suposta (e falsa) essência humana.

Stirner começa e termina a sua obra — *O único e a sua propriedade* — com esta declaração: “fundei a minha causa sobre nada” (*Ich hab’ mein Sach’ auf nichts gestellt*). A rigor, essa frase pretende retratar um ponto de vista filosófico importante no pensamento de Stirner: a condição do eu como pura negatividade, sem nenhuma outra determinação, e que tem apenas a si mesmo como causa, proprietário de si mesmo, acima do qual não há nada que ele possa reconhecer como sendo ele mesmo. Nessa raiz da indeterminação, o homem tem diante de si o espelho de sua própria e autêntica identidade, despojada de tudo: o nada com o qual ele se identifica. No entanto, trata-se de um nada que não se reduz ao imobilismo do vazio. “O nada que eu sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio [...]” (STIRNER, 2004, p. 10).

Qual a causa de Stirner? Se Deus se preocupa só com o que é seu e tem a si mesmo por objeto, é porque não tem acima de si nenhuma instância superior e só se compraz consigo mesmo (o divino é a causa de Deus). E se a humanidade, ela também, não tem uma causa superior a si mesma e só se ocupa consigo mesma (o humano é a causa do homem); então, tanto Deus como a humanidade, na autorreferência a si mesmos, são egoístas no sentido positivo que têm a si próprios por objeto. Ora, por que eu não posso também ser egoísta, indaga Stirner? Se nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios, do mesmo modo

eu sou a minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de tudo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou único [...]. A minha causa não é nem o divino nem o humano, não é o verdadeiro, o bom, o justo, o livre, etc., mas exclusivamente o que é meu. E esta não é uma causa universal, mas sim [...] única (einzig), tal como eu. Para mim nada está acima de mim! (STIRNER, 2004, p. 10).

Pretende-se esclarecer o significado dessa tese no contexto filosófico da sua relação com Hegel. O pressuposto lógico hegeliano da identidade do eu como pura reflexão em si mesmo, certamente, não ficou imune na imaginação de Stirner², apegando-se ao aspecto autorreferencial do eu, salientado por Hegel. Contudo, procura interpretá-lo na perspectiva do monadologismo egoísta de um eu material e sensível na perspectiva do individualismo anarquista. Ao criticar o universal (*das Allgemeine*) presente na Ideia de liberdade de Hegel, Stirner quer mostrar que determinados conceitos — como o homem, a moralidade e a sociedade (Estado) — são, na verdade, hipostasias, espectros da liberdade que roubam o homem concreto do seu próprio eu, aniquilando a liberdade como radical autorreferencialidade.

O conceito hegeliano de liberdade como estar junto a si no seu outro e a compreensão stirneriana

A tese da identidade do eu consigo mesmo como princípio fundamental é destacada no idealismo alemão por Fichte. No § 1º da *Doutrina da ciência*, o autor afirma que o “Eu põe originariamente de modo absoluto seu próprio ser” (FICHTE, 1975, p. 18). A concepção fichteano da indeterminação do eu ressalta o princípio tautológico da sua própria identidade (eu = eu). Dessa unidade resulta que o eu deve ser, também, absolutamente para si mesmo, isto é, livre. De forma análoga, o conceito hegeliano da liberdade, definido no aspecto da autorreferencialidade do estar junto a si mesmo, retrata a vontade livre em seu primeiro e abstrato momento, no qual ela revela a determinidade da não determinação. Para Hegel, essa é a condição lógica da universalidade (*Allgemeinheit*) do eu sem nenhuma referência a um conteúdo, em cuja instância ele é uma simples identidade na abstração de toda particularidade, apenas se apresenta como um querer que quer a si mesmo, abstraindo-se de todas as determinações e, por isso, é livre.

² Quando da sua estadia em Berlim (1826-1828), Stirner participou, assiduamente, das aulas de Hegel na Universidade de Berlim. Apesar das diferenças entre eles, cabe ressaltar o pano de fundo da influência hegeliana sobre o jovem Stirner.

Nessa medida, o eu (e a liberdade) se traduz pela forma lógica do conceito no espelhamento do seu conteúdo ideal. Para Hegel, a compreensão da liberdade deve ser pensada a partir da noção de Ideia em que ela se traduz, vinculando-se ao caráter especulativo da identidade da lógica do Conceito. Mas, quando o filósofo se reporta à Ideia como a “unidade do conceito e da realidade”, ele quer também se referir ao aspecto heterorreferencial que se apresenta no conteúdo (real) do conceito sob a forma de um ser-aí (*Dasein*). Na *Enciclopédia*, no início do tratamento da Ideia na lógica do Conceito, Hegel insiste sobre os dois momentos da Ideia e da solidariedade dialética que eles apresentam.

A Ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal (*ideeller Inhalt*) não é outra coisa senão o conceito em suas determinações; seu conteúdo real é apenas sua [do conceito] exposição que ele se dá na forma de um ser-aí (*Dasein*) exterior, e esta figura (*Gestalt*) está incluída na sua idealidade, em seu poder, e, desse modo, o conceito se conserva nela (HEGEL, 1986a, Werke 8, § 213).

Ela compreende tanto o aspecto ideal, o conceito, como sua realidade empírica (*Dasein*), a dimensão formal (subjativa) do conceito e sua exterioridade, objetivada em um ser-aí (*Dasein*); ou seja, a unidade de ambos forma a realidade efetiva, não como uma mera representação (a ideia formal do entendimento) ou um conceito mental que dela se destaca. Nesse sentido, o ideal (*das Ideell*) é o verdadeiro, porque é a Ideia considerada sob o aspecto do conceito efetivamente existente, suprimindo sua interioridade lógica naquilo que não é mais um ser interior, mas que se objetiva, e cuja objetividade atesta um retorno a si e não um perder-se em seu outro.

A concepção hegeliana de liberdade possui, portanto, essas duas faces que a lógica do conceito exprime na noção de Ideia. A face abstrata como autorreferência do próprio eu que está junto a si, e se determina a partir da autoposição de si mesmo como consciência, sem depender de nada a não ser de si próprio. É livre aquilo que permanece em seu próprio elemento, aquilo que está “em casa”, transita em seu próprio âmbito, tem a si mesmo a razão de ser e do agir. Essa liberdade constitui a determinação do espírito, “a sua própria essência e a sua realidade efetiva” (HEGEL, 1986a, III, Werke 10, § 482, An.).

Ele [o espírito] é em si mesmo e por si mesmo. A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o estar consigo mesmo (*Beisichselbstsein*). E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então me relaciono a um outro que não sou eu; eu não posso existir sem uma exteriorização; eu sou livre quando estou comigo mesmo (*bei mir selbst bin*) (HEGEL, 1986b, Werke 12, p. 30).

A Introdução à *Filosofia do direito* reitera essa concepção da liberdade na face autorreferencial do estar consigo: “apenas nesta liberdade a vontade está consigo mesma, porque não se relaciona a nada que não seja ela mesma, com o que desaparece, assim, toda relação de dependência com alguma outra coisa” (HEGEL, 1970, Werke 7, § 23). Uma escolha é absolutamente livre apenas quando o sujeito realiza esse ato e, nessa escolha, permanece consigo, junto a si, de tal modo que as ações que o indivíduo realiza são características específicas dele mesmo. Eu sou livre quando estou comigo mesmo, junto às minhas próprias determinações, meus desejos e minhas escolhas, e que constituem minha identidade como um agente. Esse aspecto da liberdade como “absoluta autoatividade”, Hegel dá o nome de “liberdade negativa”, e tem uma ligação forte com o sentido kantiano da autonomia: a liberdade autorreferencial de um sujeito que tem a si mesmo, na sua vontade legisladora e na sua razão prática, o fundamento do agir livre. O sujeito é livre quando age independentemente de todas as condições empíricas.

Se o caráter de uma liberdade autotélica é assumido por Hegel como condição primeira e preliminar da Ideia de liberdade, e que formará a estrutura conceitual básica da face subjetiva da liberdade, o lado da alteridade deve, também, estar presente no conceito de liberdade: o aspecto heterorreferencial na necessária articulação com o seu outro, e que constitui a face objetiva da liberdade.

Assim, o espírito está inteiramente em si e, portanto, livre, pois a liberdade consiste justamente em estar consigo no seu outro, depender de si, em ser a atividade determinante de si mesmo. Em todas as pulsões eu parto de um outro, de algo que é para mim qualquer coisa de exterior. Aqui, nós falamos então de dependência. A liberdade está apenas lá onde não há para mim nenhum outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que é determinado apenas por suas pulsões, não está consigo

mesmo: qualquer capricho que ele seja, o conteúdo do seu querer e da sua intenção não é, contudo, um conteúdo por ele, e sua liberdade não é senão uma liberdade *formal* (HEGEL, 1986a, I, Werke 8, § 24, Zus.).

Estar consigo ou junto a si no seu outro constitui a forma lógica do conceito de liberdade e retrata a face autotélica desse conceito. A outra face representa sua realização efetiva na alteridade da sua manifestação como o ser-aí (*Dasein*) desse conceito. Pela conjunção dessa dupla face, a Ideia de liberdade não pode ser compreendida como limite ou restrição.

Stirner se apega apenas ao caráter autorreferencial do eu, destacado por Hegel, abandonando o potencial intersubjetivo que o conceito hegeliano de liberdade contém, o qual se efetiva mediante a necessária referência a seu outro, constituindo, assim, uma concepção plena e unificada de liberdade. Stirner aceita a ideia de que estar junto a si é uma propriedade do espírito e, nessa medida, ele se define como liberdade. “O espírito é espírito livre, isto é, verdadeiramente espírito, apenas num mundo que lhe seja *próprio*; ‘neste’, no mundo terreno, ele é um estrangeiro. Só através de um mundo espiritual o espírito é verdadeiramente espírito[...]” (STIRNER, 2004, p. 31). Esse mundo espiritual ele o tem apenas nele mesmo, como sua criatura: aquilo no qual ele se revela não é outra coisa senão seu próprio mundo, ou seja, ele próprio como uma realidade espiritual.

Esse mundo espiritual pode ser denominado como céu — “o reino dos espíritos, o reino da liberdade de espírito” — porque,

afinal, o ‘céu’ não tem outro sentido que não seja o de ser a verdadeira pátria do homem, onde nada de estranho o poderá determinar e dominar, onde nenhuma influência das coisas terrenas o aliena, em suma, onde as escórias deste mundo são deitadas fora e tem um fim a luta contra o mundo, onde, finalmente, nada lhe pode ser *negado*. O céu é o fim da renúncia, é o lugar da *livre fruição*. Aí, o homem não tem de renunciar a mais nada, porque nada mais lhe é estranho e hostil (STIRNER, 2004, p. 60).

Para escapar da sedução do idealismo hegeliano, fugindo, assim, da espiritualização do estar consigo mesmo, a questão que Stirner

propõe é a seguinte: se o céu é um mundo próprio do sujeito espiritual e que se exprime na religião e no pensamento, e no qual ele está verdadeiramente em casa, livre, pois nada lhe é estranho, por que não trazer esse céu e sua característica essencial do estar consigo mesmo para junto do eu natural, sensual e sensível?

Para que o homem esteja consigo mesmo e, nessa condição, possa usufruir a sua liberdade, é preciso anular, nadificar aquilo que está fora dele como resultado de um dualismo mediante o qual a essência — o ideal, aquilo que somos como ideia — subtrai nossa existência real (o eu natural e sensível) e torna-se um poder acima de nós mesmos e que nos domina. Tudo aquilo que é estranho ao eu, tudo aquilo que está junto a ele mesmo de forma espiritual, é um fantasma que traz a ilusão de nos faz sentir em casa; mas, na verdade, estamos “exilados num mundo inquietante, ou seja, no sagrado e no seu sagrado terror” (STIRNER, 2004, p. 220).

Se o valor máximo do homem é sua liberdade, é porque ele pode determinar a si mesmo e não se deixa submeter ao jugo de forças estranhas. Somente assim, ele é o criador de si e aquilo que ele cria, ou seja, a si próprio, constitui sua propriedade, de tal sorte que criador e criatura constituem uma coisa só. Trata-se de uma perspectiva radical da liberdade como autorreferência, incompatível com a existência de qualquer forma de subordinação ou de obediência a outrem, mesmo aquelas que são legitimadas pela vontade do sujeito a um dever externo. “Eu sou só eu se me fizer a mim próprio, ou seja, se não for um outro me fazer, se eu for a minha própria obra” (STIRNER, 2004, p. 184). Nessa medida, ele é único e, como tal, não deixa de retratar uma versão não especulativa (idealista) do conceito hegeliano de liberdade como estar consigo mesmo, o qual se traduz, na forma stirneriana de apropriação e apresentação do sentido autorreferencial do eu, na ideia de eu proprietário que tem a si mesmo sob seu poder.

Contudo, para alcançar a liberdade autêntica, é preciso denunciar a astúcia hegeliana do estar consigo mesmo no seu outro, e que induz nossa mente à identificação do eu com algo (o outro, a alteridade) no qual eu estou junto a mim. E a forma dessa denúncia não é outra senão submeter o meu outro, aquilo no qual me alieno, a nada.

Esse nada criador stirneriano é o momento da mais absoluta liberdade, pois o que a tiraniza é tudo aquilo que se sobrepõe à condição fundacional do eu como proprietário de si mesmo, isto é, sua submissão a outros senhores, a algo que não é ele mesmo, o além superior das essências: Deus, a verdade, a humanidade, o homem, o povo. Um ser que se coloca acima do indivíduo, e que Stirner chama de fantasma ou espectro, aquilo que os homens durante milênios tentam desvendar e nele descobrir a verdadeira realidade. Quando a essência “se enche de deuses”, passando a existir como a verdade, a existência real das coisas torna-se simples quimera.

Nessa inversão, o mundo às avessas retrata a atitude religiosa que mortifica a realidade existencial das coisas em prol da veneração das essências espectrais do sagrado. “Sagrado é, acima de tudo, por exemplo, o ‘espírito santo’, sagrada é a verdade, sagrados são a justiça, a lei, a boa causa, a majestade, o casamento, o bem comum, a ordem, a pátria” (STIRNER, 2004, p. 41). O sagrado, aquilo que é imposto, “nos é *estranho*, não nos é próprio, e é por isso que é ‘sagrado’ e nos é difícil superar o ‘sagrado temor’ que nos incute” (STIRNER, 2004, p. 59). Ele torna-se uma ideia fixa, uma obsessão que subjuga, pela qual “perdemos toda sensação de poder e toda a coragem: comportamo-nos de forma *impotente e humilde*” (STIRNER, 2004, p. 62). A ideia fixa que nos domina “é o ponto de vista estrangeiro, o *mundo do espírito*, das ideias, dos pensamentos, dos conceitos, das essências, etc.; é o *céu*” (STIRNER, 2004, p. 56). Somos todos obcecados pelo ideal do bem, da justiça, da moralidade, da lei, da verdade, da luz da razão, da teoria e dos princípios — fanatizados pelo sagrado, tiranizados pelo espírito.

O que Stirner pretende denunciar é a lógica da duplicidade, pela qual o indivíduo passa a retratar a sua realidade: de um lado, algo que lhe que é próprio, real, único e sensível e, de outro lado, o seu eu espiritualizado que se sobrepõe ao primeiro e se apresenta como a sua “verdadeira” essência, uma personificação que se autonomiza como espírito próprio, mas que precisa de um corpo. O preço desse deslocamento do eu real para uma ficção que o sujeito deve ser reconhecer como a sua verdade, o seu ideal. Essa transmutação ou hipostasia retrata a retirada do eu próprio e do seu estar junto a si para um outro eu

que, de criatura, passa a ser o criador que domina e subjuga. Apenas o eu “espiritualizado” na forma de homem, de um sujeito moral e social tem valor e, porque é sagrado, recebe proteção e respeito.

Os espectros da liberdade – o homem, a moralidade e a sociedade (Estado) – na perspectiva do individualismo anarquista de Stirner

Ao resgatar o sentido do exclusivismo autorreferencial da liberdade centrada no egocentrismo do eu, Stirner pretende denunciar, na perspectiva de um individualismo anarquista, os espectros que roubam a liberdade do eu próprio, ou seja, pretende criticar o princípio hegeliano da alteridade que se traduz no meu outro, no qual eu me encontro, representado pela universalidade das ideias de homem (humanidade), de moralidade e de sociedade (Estado).

O homem, no significado da universalidade do gênero humano, é “o mais opressivo desses fantasmas” (STIRNER, 2004, p. 65), e aquilo que chamamos humanidade é, enquanto tal, “apenas uma ideia (um fantasma); a sua realidade são os indivíduos” (STIRNER, 2004, p. 197). Ela é uma ideia estranha e fantasmagórica porque está para além do indivíduo e é representada como sendo sua essência. “Quem se empenha no homem deixa para trás as pessoas, até ao ponto extremo desse empenho, para flutuar no mar de um interesse ideal e sagrado. O homem, de fato, não é uma pessoa, mas um ideal, um espectro” (STIRNER, 2004, p. 68). Um ser superior que necessita ser adorado, um “fantasma que vestiu um corpo, o deus que tornou-se homem” (STIRNER, 2004, p. 40).

Tu não és para mim nem eu sou para ti um ser superior. E, apesar disso, pode estar escondido em cada um de nós um ser superior que suscita a veneração mútua. Para chamar já as coisas pelo seu nome mais universal, pode dizer-se que em ti e em mim habita o homem. Se eu não visse em ti o homem, que coisa poderia levar-me a respeitar-te? [...] Este ser universal e superior vive em ti; e como um espírito imortal assumiu em ti um corpo mortal, com o que a tua forma é apenas uma forma ‘adquirida’, tu representas para mim um espírito que se manifesta, se

manifesta em ti sem estar ligado ao teu corpo e à sua aparência específica, ou seja [...] um espectro (STIRNER, 2004, p. 40,41).

O indivíduo de carne e osso, com seus pensamentos, decisões e paixões, é subsumido ao “em si” pela lógica do conceito de gênero da ideia de *homem*, no qual se aloja um fantasma, uma entidade espiritual. O eu autêntico também não está no futuro. Ele existe aqui e agora, desde que o sujeito dele se aproprie no rompimento da hipostasia, na qual ele foi transformado por força do jogo espectral do dualismo entre a realidade e o ideal, entre aquilo tal como o eu é e aquilo tal como ele deve ser.

Há 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. E como eu ainda não sou eu, um outro (Deus, o verdadeiro homem, o verdadeiro crente, o homem racional, o homem livre, etc) será eu, o meu eu (STIRNER, 2004, p. 257).

A sedução dos conceitos está no domínio que eles exercem, e que se traduz pelo predicado de um juízo: Pedro é homem. Se o homem é algo de universal, essa universalidade subjuga o sujeito (Pedro) como um fantasma que domina o indivíduo concreto. “Todos são apenas eu, e eu..., etc. Mas vós fazeis desse ‘todos’ um fantasma, um fantasma sagrado, de modo que depois os ‘todos’ se tornam *senhores* do indivíduo” (STIRNER, 2004, p. 197). O conceito de homem é uma fantasia que precisa ganhar um corpo, pois são eles que dominam mediante a razão, e “se a razão domina, a *pessoa* é reprimida” (STIRNER, 2004, p. 88).

O que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os *conceitos*; são eles que regulamentam a vida, são eles que *dominam*. Mas isso é o mundo religioso, que Hegel sistematizou, ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabados e fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu, é obrigado a viver segundo essas leis conceituais (STIRNER, 2004, p. 81).

Destarte, não há necessidade da ideia de humanidade ou de uma essência humana para configurar a realidade do indivíduo e afirmar sua condição sensível e concreta. É necessário, portanto, abandonar a pretensão do *homem* idealizado segundo seu conceito para tê-lo em sua irreduzível individualidade, tão somente referido a seu eu. O indivíduo não precisa se transformar no ideal de realização do seu conceito para ser homem; não precisa construir uma imagem de homem, porque esse homem já lhe pertence junto com todas as suas qualidades. “Ser *um* homem não significa preencher o ideal *do* homem, mas manifestar-se *a si próprio* como indivíduo. A minha missão não tem de ser a de realizar a *ideia geral do humano*, mas a de me satisfazer a mim próprio. *Eu* sou a minha espécie, sem norma, sem lei, sem modelo, etc.” (STIRNER, 2004, p. 146).

O que distingue o homem não é o fato de ele pertencer à universalidade do gênero humano, mas de ser único e de realizar coisas e ações nessa condição. E o que se pode atribuir como sendo a sua “humanidade” é a destinação única e exclusiva das qualidades humanas criadas pelo próprio sujeito, as quais já são a sua propriedade. “Ao velho ‘Glória a Deus...’ corresponde ao moderno: ‘Glória ao Homem...’ Eu, no entanto, pretendo reservá-lo só para mim” (STIRNER, 2004, p. 110).

A crítica não se dirige apenas a Hegel, mas também a Feuerbach e ao otimismo antropológico de seu princípio do homem gênero. Feuerbach participa das ideias daquilo que Stirner chamou de “liberalismo humanista”, que pensa a realidade do homem pela hipostasia do gênero humano cristalizado na abstração da essência de homem universal, desprezando o eu concreto dos indivíduos. Ao substituir Deus pela essência humana, Feuerbach incorre no mesmo engano da hipostasia, pois concebe essa essência como algo que se coloca acima ou além do eu. Ele acaba, assim, bebendo do próprio veneno da sua crítica, ou seja, retorna ao ponto de vista religioso. Ao citar Feuerbach — de que a “lei suprema e primeira deve ser o amor do homem pelo homem. *Homo homini deus est*” — Stirner diz que o amor agora é ao Deus humano, e tudo o que é verdadeiramente humano passa a ser sagrado: “não temos aqui mais do que uma nova [...] *religião*” (STIRNER, 2004, p. 53).

A tese de que, humanizando o divino, encontrar-se-á a verdade constitui apenas um caminho para a instauração de outra

falsidade, um novo ídolo metafísico, um novo fantasma: o homem hipostasiado. “Se Deus nos martirizou, o ‘homem’ é capaz de torturar ainda mais” (STIRNER, 2004, p. 140). Com o conceito de “homem”, outra coisa se fez senão levar às últimas consequências o ponto de vista cristão com o fervor religioso de quem eleva acima de si a transcendência de um ídolo. Com isso, não se eliminou o erro da religião, pois

o religioso consiste na insatisfação com o *homem atual*, ou seja, na proposta de uma “perfeição” a atingir, no “homem que luta por essa perfeição... o religioso consiste na fixação de um *ideal*, de um absoluto. A perfeição é o ‘bem supremo’, o *finis bonorum*; o ideal de todos é o homem perfeito, autêntico, livre, etc. (STIRNER, 2004, p. 192).

O “liberal humanista” se guia pela ideia da afirmação da humanidade, e procura afastar todas as limitações que procuram negá-la. “Pois 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 outros” (STIRNER, 2004, p. 106). O bom princípio repousa na ideia de homem e de liberdade humana, o mau princípio na singularidade do egoísta. “Tudo aquilo que não tem um sentido humano geral é qualquer coisa de particular, satisfaz apenas alguns ou um, ou, quando satisfaz a todos fá-lo com eles enquanto indivíduos, não como homens, e é visto, por isso, como ‘egoísta’” (STIRNER, 2004, p. 106). Qual a acusação do humanista liberal? Precisamente a de que

tu só trabalhas para te alimentares, para viveres, por amor desta bela vida, e não para glorificar a humanidade. Logo, só se poderá falar de atividade livre quando te libertares de toda a estupidez, de tudo o que não é humano, ou seja, do egoísmo (de tudo o que é apenas do indivíduo isolado, e não do homem nele), quando acabares como o pensamento não verdadeiro que obscurece a ideia do homem ou da humanidade, em suma, quando não só exerceres sem obstáculos uma atividade, mas também quando o conteúdo da tua atividade for humano e viveres e trabalhares apenas para a humanidade (STIRNER, 2004, p. 107).

O respeito à entidade homem, à dignidade de cada um como ser humano – como quer Kant – é, para Stirner, uma falsidade, pois o que o indivíduo tem diante de si, objeto do respeito, é um outro indivíduo de carne e osso. O que nos leva a respeitar, moralmente, esse indivíduo? Simplesmente porque vemos nele a encarnação da entidade espiritual do homem, mediante a qual o indivíduo concreto é desmerecido em nome da universalidade do valor moral abstrato da dignidade que lhe atribuído, e não por aquilo que ele é, em função do qual o respeito seria despertado e devido por puro interesse egoísta.

Quando te dou o meu afeto, porque te amo, porque o meu coração encontra em ti alimento, e o meu desejo satisfação, isso não acontece em nome de nenhum ser superior cujo corpo santificado tu sejas, nem por eu descobrir em ti um fantasma, um espírito que se manifesta, mas tão somente por prazer egoísta: aquilo a que eu te dou valor és tu próprio com o *teu* modo de ser, porque o teu ser não é um ser superior, não é superior a ti, nem mais universal, é apenas tu próprio, porque tu és esse ser (STIRNER, 2004, p. 41).

O engano do ponto de vista da moralidade, como a de Kant e de Hegel, é que ela dá valor ao ser humano que habita no indivíduo, isto é, a ideia, o fantasma e não o seu eu enquanto tal. Se o egoísta é sempre interessado, o humanista aspira a uma ação totalmente desinteressada, o que lhe traz um prazer moral, pois se ocupa com o que é humano.

O punho brutal da moralidade trata de forma implacável a nobre essência do egoísmo [...]. O homem moral está naturalmente limitado pelo fato de não conhecer outro inimigo que não seja o 'imoral'. 'Quem não é moral é imoral!' – e, com isso, condenável, desprezível, etc. Por isso, o homem moral nunca poderá compreender o egoísta (STIRNER, 2004, p. 50).

Seu objeto não é o indivíduo, mas o conceito de homem que está nele. Esse ponto de vista se consolida na forma histórica da consciência moral do liberalismo burguês. É da natureza do espírito burguês buscar a segurança, a ordem e a estabilidade, e tudo aquilo que ameaça

estes princípios resulta em ameaça à boa conduta moral. O moralista está preso à moralidade, ou melhor, ao espírito da moralidade. Esse ponto de vista – o do espírito – é o seu “*senhor* que o domina de forma rígida e inflexível” (STIRNER, 2004, p. 57). Na verdade, a autonomia moral é o “herói amarrado ao leito da doença” (STIRNER, 2004, p. 62). O despotismo da moralidade consiste não tanto na força do costume moral, pois deste muitos se libertam, mas no vigor da ideia de moralidade no seu poder espiritual sobre a consciência, e do qual o indivíduo não consegue se libertar.

A partir de um certo ponto de vista da moralidade, raciocina-se mais ou menos nos seguintes termos: ou o motor do agir humano são os sentidos, e o homem é, conseqüentemente um ser *imoral*; ou então esse motor é o bem que, assimilado à vontade, recebe o nome de predisposição moral (predisposição ou intenção de se orientar pelo princípio do bem), e então o indivíduo é um ser *moral* (STIRNER, 2004, p. 47).

Stirner propõe que a relação entre os homens deve ser sensível, imediata, não mediada pelo domínio da moralidade. Se a moral me move ao respeito, eu continuo sendo religioso, pois é o poder do transcendente que me obriga, e eu me engano sobre o verdadeiro sentido da autonomia na ética. Essa religiosidade da moral é a herança que o cristianismo nos legou, e que a educação tradicional tem por tarefa dar continuidade: impor ideias e sentimentos que nos dominam, criando um sentimento de dependência que passamos a ter deles.

Deus, a imortalidade, a liberdade, o humanitarismo, etc, são-nos insuflados desde a infância como ideias e sentimentos que, de modo mais forte ou mais leve, atingem a nossa interioridade e, ou nos dominam inconscientemente, ou, em naturezas mais ricas, se exprimem em sistemas e obras de arte; mas trata-se sempre de sentimentos impostos, não despertados em nós, porque neles acreditamos e deles dependemos (STIRNER, 2004, p. 57).

A educação tem o papel de exercer, pela disciplina, uma influência moral para além da natureza do indivíduo em benefício da ideia de homem verdadeiro, e despertar o “entusiasmo pela verdadeira vocação

humana”, a cujo modelo espiritual o educando deve se conformar. O preço dessa conformação é a repressão do indivíduo e a renúncia ao seu próprio eu livre em prol do fantasma da moralidade. Tanto a educação técnica, profissional, como a educação humanista, o objetivo é sempre a apropriação de conteúdos estranhos ao próprio educando que acabam formando indivíduos submissos.

Espera-se que um indivíduo concreto se vergue ante a *vocação* do homem, que seja obediente e humilde, que renuncie à sua vontade em favor de uma outra que lhe é estranha e que quer valer como mandamento e lei. Ele deve então *humilhar-se* perante algo de *superior*: auto-humilhação... um indivíduo de boa educação é aquele a quem os ‘bons princípios’ foram *ensinados e inculcados*, metidos na cabeça à força pela sova e pela doutrina (STIRNER, 2004, p. 70).

A verdadeira educação é aquela que educa para a vida ao formar personalidades livres e autênticas. O principal papel de uma educação “livre e pessoal” é fazer com que o indivíduo possa “estar consigo em si mesmo” (STIRNER, 2001, p. 83) e, nessa condição, ser ele mesmo.

A educação deve ser pessoal [...] não ser em nenhum caso objeto de posse, mas ser o próprio Eu. Numa palavra, não se deve inculcar o Saber mas conduzir o indivíduo ao seu pleno desenvolvimento; a pedagogia não pode mais partir da ideia de civilizar, mas da ideia de desenvolver pessoas livres, caracteres soberanos. É preciso, então, cessar de enfraquecer a Vontade, até o presente sempre tão brutalmente oprimida (STIRNER, 2001, p. 81).

Apesar de estar imbuído com a perspectiva moral e social do individualismo ególatra, Stirner acata a tese de que a condição original da sociabilidade do homem não é a do isolamento ou da solidão. Com o objetivo de resguardar a singularidade própria de cada um, dissolvendo os laços sociais e afetivos que criam uma rede de dependência recíproca entre os indivíduos, o autor propõe uma distinção entre sociedade (*Gesellschaft*) e associação (*Vereinigung*). Ambas revelam o caráter da sociabilidade entre os homens como uma necessidade para a vida. A diferença básica entre uma e outra está no fato de que a

primeira se revela no vínculo obrigatório de uma união social coercitiva que se exprime pelo poder do Estado, seja pela autoridade da lei, seja pela força das instituições políticas petrificadas, condicionando a liberdade do indivíduo à obediência das normas sociais. A sociedade impõe restrições, exigindo de seus membros “um espírito submisso e estreito” dentro dos limites da legalidade, e só se mantém se essa sujeição subsistir. O vínculo social não deve ensejar relações de dependência, de laços sociais que, ao se cristalizarem, limitam ou reprimem a ação humana naquilo que ela tem de mais autêntico: a exclusividade do eu próprio, a afirmação da sua identidade e o gozo da sua liberdade. “As necessidades *humanas e gerais* podem ser satisfeitas pela sociedade; para as necessidades *únicas* tens de ser tu a procurar o modo de as satisfazer” (STIRNER, 2004, p. 216).

Já a associação caracteriza-se pelo viver junto da união viva entre os homens, e revela-se como um “processo de unir-se sem cessar.” Ela representa apenas uma força multiplicada pela união de muitos para a obtenção de vantagens recíprocas que os indivíduos associados retiraram do uso que eles fazem uns dos outros. Nessa condição, o poder de cada um é potenciado e pode-se fazer mais em conjunto do que isoladamente. A associação estimula e promove a liberdade dos indivíduos sem coerção, pois por detrás dela não há nenhuma força espiritual para exigir uma determinada consciência comunitária e um certo tipo de comportamento moral, como a solidariedade.

Para uma associação, tu contribuis como todo o teu poder, a tua riqueza, e assim *te fazes valer*, mas na sociedade és *usado* com, a tua força de trabalho; na primeira vives de forma egoísta, na segunda humanamente, isto é, religiosamente, ‘como um elo no corpo do senhor’. À sociedade tu deves o que tens, tens obrigações para com ela, estás possuído pelos teus ‘deveres sociais’; da associação, serves-te como te convém, e abandona-a ‘sem obrigações nem fidelidade’ quando não puderes retirar dela mais nenhum proveito. A sociedade é mais do que tu, está acima de ti; a associação é apenas um instrumento teu, ou a espada com a qual tu aperfeiçoas e aumentas a tua força natural; a associação existe para ti e por ti. Em suma, a sociedade é *sagrada*, a associação é *coisa tua*; a sociedade serve-se *de ti*, mas *tu* serves-te da associação (STIRNER, 2004, p. 246).

Quando uma associação se cristaliza em sociedade, e a representação mais visível dessa estagnação é o Estado, ela deixa de ser uma união e se transforma num “estar-reunido, ficou paralisada, degenerou em coisa fixa, está *morta* enquanto associação, é o cadáver da associação ou da união, ou seja, é [...] sociedade, comunidade” (STIRNER, 2004, p. 241).

A diferença entre Estado e associação é bastante significativa. Aquele é um inimigo e destruidor da *singularidade própria*, esta filha e mártir dela, aquele é um espírito que quer ser adorado em espírito e em verdade, esta é obra minha, *produto meu*; o Estado é o senhor do meu espírito, que exige fé e me prescreve os artigos dessa fé, os artigos da legalidade; exerce influência moral, domina o meu espírito, escorraça o meu eu para assumir o seu lugar como ‘o meu verdadeiro eu’, em suma o Estado é *sagrado*, e na sua relação comigo, o indivíduo, ele é o verdadeiro homem, o espírito, o fantasma; a associação, porém, é criação minha, criatura minha, não sagrada nem força espiritual acima do meu espírito [...] (STIRNER, 2004, p. 242).

O Estado, mundo criado pelo espírito humano, não é o mundo do indivíduo, mas apenas uma obra ficcional, um grilhão que impede a afirmação da singularidade e o pertencimento a si próprio. Ele representa o ápice institucional que cria uma rede de mútua dependência entre os indivíduos, na qual eles se encontram desde o nascimento. A este caráter institucional, se sobrepõe o aspecto da personificação do Estado como um eu social ou público: uma pessoa moral, política, estatal ou jurídica. E que eu é esse? É um eu que não é nem eu nem tu, mas um “eu *imaginário*, um espectro” (STIRNER, 2004, p. 178) que tem por finalidade “limitar o indivíduo, refreá-lo, subordiná-lo, fazer dele súdito de uma *ideia geral* qualquer [...] e é a mais marcada expressão da *limitação do meu eu*, da minha limitação e da minha escravidão” (STIRNER, 2004, p. 179).

Já o poder do indivíduo permite estatuir para si a lei como expressão da sua vontade, que obriga apenas a ele que legisla e que ele pode, a qualquer momento, recusar-se a obedecer. Assim, somente o sujeito está autorizado a conceder ou retirar direitos no uso da plenitude do poder que existe nele como senhor desse poder, na medida

em que “faço depender de *mim próprio* todo o direito e toda a legitimidade; posso *legitimar* tudo aquilo que tenho o poder de fazer [...]” (STIRNER, 2004, p. 151, 152). Qualquer outra lei que obriga, sobretudo, a do Estado, mesmo que legitimada pela vontade geral, configura um despotismo – o despotismo do coletivo. “Todo o Estado é um *regime despótico*, quer o *déspota* seja um ou muitos, quer sejam todos os dominadores, cada um exercendo a sua ação despótica sobre os outros, como se pensa que acontece numa república” (STIRNER, 2004, p. 156).

A liberdade como radical autorreferencialidade do eu próprio: o egoísta

O que significa a liberdade para Stirner? Primeiramente, é preciso ressaltar que ela não retrata a ausência de toda e qualquer limitação na busca ilusória de uma liberdade irrestrita. A liberdade absoluta do ideal da total inexistência de condicionamentos constitui um absurdo.

A limitação da liberdade é inevitável, porque não nos podemos *libertar* de tudo; não podemos voar como um pássaro só porque queremos voar assim, uma vez que não podemos libertar-nos do peso; não podemos viver debaixo de água o tempo que quisermos, como um peixe, porque precisamos respirar e não podemos libertar-nos dessa necessidade essencial, etc. (STIRNER, 2004, p. 156).

Liberdade, para o autor, tem diversas acepções. Fundamentalmente ela é um ato individual. “A liberdade do povo não é a *minha* liberdade” (STIRNER, 2004, p. 170), diz o filósofo como o intuito de ressaltar que só o indivíduo pode ser emancipado, porque só ele pode ser livre. Para que serve a liberdade? A liberdade tem um duplo desígnio. Primeiramente, ela tem o sentido de libertação ou de afastamento dos impedimentos, ou seja, da negação dos entraves que aprisionam a autenticidade do próprio eu.

Mas se a ‘liberdade’ é de fato a finalidade dos vossos esforços, então esgotai até ao limite as suas exigências. Quem deve então ser libertado? Tu, eu, nós. E libertado de quê? De tudo aquilo que não seja tu, eu, nós.

Eu sou então o caroço que deve ser libertado de todos os invólucros, de todas as cascas que o limitam (STIRNER, 2004, 133).

Uma vez que a singularidade do indivíduo desconhece o “mandamento da fidelidade, da dependência”, a liberdade possui o sentido de libertação de tudo aquilo que obriga o indivíduo a renunciar a si próprio. “Eu sou livre de tudo aquilo que me *desembaracei*, e proprietário daquilo que tenho em meu *poder*, ou de que sou *senhor*. *Meu próprio* (*mein eigen*), sou-o a cada momento e em todas as circunstâncias, desde que saiba ter-me e não me entregar aos outros” (STIRNER, 2004, p. 128-129). Libertação significa, portanto, a independência do poder alheio que faz do sujeito um servo, livrando-o de toda autoridade, inclusive a religiosa, uma vez que a liberdade significa, também, a dissolução do sagrado: “no dia em que *devorares o sagrado*, ele torna-se tua *propriedade*! Mastiga a hóstia e livras-te dela!” (STIRNER, 2004, p. 82).

Enfim, o sentido da liberdade como libertação consiste, essencialmente, em romper com o domínio das entidades espectrais — a humanidade, a moral, a sociedade, o Estado, a igreja —, devolvendo ao indivíduo o salutar egoísmo do seu eu próprio, que se exprime na liberdade de estar junto a si, restituindo poder dele fazer com que tenha a si mesmo como propriedade que apenas lhe pertence, e este é o segundo propósito da liberdade: na medida em que o indivíduo é proprietário apenas de si e do seu poder, ele se reconhece como único, e tudo aquilo que está acima dele apenas emascula a condição da sua autorreferência e, conseqüentemente, anula a liberdade. “O meu egoísmo tem um interesse particular na libertação do mundo para que este se torne [...] minha propriedade” (STIRNER, 2004, p. 240). A liberdade tem a função terapêutica de restituir o indivíduo à sua própria individualidade, liberando-o dos fantasmas: a ideia de homem (humanidade), de moralidade ou de sociabilidade política cunhada pelo Estado. Uma vez liberto dos fantasmas, o indivíduo ascende à sua própria singularidade. É ela que pode trazer o indivíduo de volta a si próprio, isto é, ser livre. “Enquanto *indivíduos próprios*, estais *realmente livres de tudo*, e aquilo que conservais é aquilo que *aceitastes*, é a vossa escolha livre. O *indivíduo próprio* é o *homem livre por nascimento*, livre por natureza [...]” (STIRNER, 2004, p. 133).

O sentido da liberdade como libertação representa apenas um meio para se obter, ou melhor, para se ter a si mesmo, e cuja posse efetiva a propriedade de si no ato de estar junto a si como a mais autêntica liberdade no sentido positivo. Uma vez cumprido o desígnio da crítica dos fantasmas que retiram o homem da sua própria casa (o eu próprio), o indivíduo pode estar junto a si mesmo, restituindo a si sua verdadeira e única missão: o gozo da vida pelo uso das suas forças que possui. A liberdade não representa um fim em si mesmo, mas apenas um instrumento para usufruir o prazer de se estar consigo mesmo. “A ‘liberdade’ desperta a vossa *raiva* contra tudo o que não sois; o ‘egoísmo’ apela ao *júbilo* de serdes vós próprios, ao prazer de vós” (STIRNER, 2004, p. 133).

A libertação dos fantasmas serve para tornar o mundo, as coisas mundanas em bens nossos. “O mundo não deve continuar a ser *servo* de Deus (da Igreja) nem da lei (do Estado), mas um *bem nosso*; por isso o queremos ‘ganhar’, ‘apoderar-nos’ dele para eliminar e tornar supérflua a violência que ele exerce contra nós e, logo que nos pertença, ‘entregando-nos a ele [...]’ (STIRNER, 2004, p. 240). A livre relação com o mundo consiste em desfrutar dele, em usá-lo para o gozo pessoal. Mas, como se aproveita a vida? “Usando-a, tal como se faz com a luz, que se usa queimando-a. Aproveita-se a vida e, assim, a si mesmo, o vivo, *consumindo-os*. O gozo da vida é o uso da vida” (STIRNER, 2004, p. 251). Isso só é possível se o eu estiver livre, referido a si próprio como propriedade do sujeito, tendo a si mesmo para o seu uso e gozo. “Pelo contrário, se penso que tenho ainda de encontrar o meu verdadeiro eu nunca estarei contente comigo próprio” (STIRNER, 2004, p. 252).

É preciso, além da libertação de tudo aquilo que oprime o indivíduo, buscar a unidade com o próprio eu, reconhecer a onipotência do “eu que se basta a si mesmo, visto que ele não permite a nada de estranho existir fora dele” (STIRNER, 2004, p. 68). O indivíduo é livre no sentido de que ele é originário, porque tudo o que ele é está nele mesmo, e por que não estima nem valoriza nada mais do que a si próprio.

Não busqueis a liberdade que vos rouba a vós próprios pela ‘abnegação’, mas procurai-vos a *vós próprios*, tornai-vos egoístas, e que cada um de vós se torne um *eu todo-poderoso*. Ou dito de forma mais clara:

reconhecei-vos apenas a vós próprios, reconhecei apenas o que sois realmente, e rejeitai as vossas aspirações hipócritas, a vossa louca mania de querer ser outra coisa que não vós próprios (STIRNER, 2004, p. 134).

A liberdade consiste, portanto, num processo de dupla face: de um lado, como negação (libertação) dos fantasmas, e obstáculos que dominam o eu; e, de outro lado, a afirmação do eu próprio no sentido de tomar posse de si mesmo, de tornar-se proprietário como agente que se afirma positivamente como um eu livre e único. Apenas nessa condição, o indivíduo tem o poder para usufruir de si mesmo e do mundo. E esse é o sentido da noção stirneriana de egoísmo. Ser egoísta significa, portanto, aproveitar ou gozar da própria singularidade representada pelo eu livre no livre trânsito a si mesmo como um poder que pertence apenas a “este indivíduo que é senhor de si (*selbsteigner*) e que a si pertence (*Selbstangehöriger*)” (STIRNER, 2004, p. 137).

A única forma de assegurar o eu proprietário é pelo egoísmo: uma propriedade que o indivíduo dispõe para si como algo que está em seu próprio poder para se afirmar e usufruir de si, depois que ele se depurou do jugo dos fantasmas. Ser egoísta significa ser proprietário de si (que se exprime em estar na posse de si mesmo), ter poder sobre si e gozar desse estado de forma ativa e positiva, reconhecendo nesse estado o fim último de qualquer ação. “*Eu sou tudo para mim e tudo o que faço é por minha causa*” (STIRNER, 2004, p. 132).

O egoísmo se traduz pela autorreferência de um sujeito que está junto de si e não se desdobra numa duplicidade pela qual o outro de si mesmo se transforma num fantasma que o domina. Nessa abstração, o indivíduo deixa de ser livre, não está mais consigo mesmo e passa a ser dominado por esse outro que se coloca acima dele, mas que é o próprio sujeito, agora elevado à condição de hipostasias.

O altruísta renuncia a si mesmo em benefício de uma causa, de uma finalidade que se sobrepõe como um poder que o indivíduo absorve como se fosse dele, e para a qual ele vive e trabalha, servindo-a de forma obsessiva, sem nenhum prazer mundano ou interesse egoísta. Essa causa, objeto de veneração, domina e sujeita o homem que é incapaz de

retornar a si mesmo: “não sou eu que vivo, é aquilo que eu venero que vive em mim”. O altruísta tem um interesse ideal e, por isso, despreza a pessoa, porque ele ama e leva em consideração apenas o espectro — o homem “verdadeiro” — e não o homem real. “Vós amais o homem, e é por isso que martirizais o indivíduo, o egoísta; o vosso amor do homem leva-vos a maltratar os homens” (STIRNER, 2004, p. 229).

O egoísmo, como qualidade do indivíduo que tem a si mesmo, é incompatível com qualquer forma de alienação, seja ela voluntária ou forçada. Se Stirner propõe uma perspectiva hedonista da liberdade, fá-lo não como atitude moral, mediante a qual o sujeito abandona-se a seus desejos e apetites. Apenas quer ressaltar a condição do indivíduo como único, incomparável, transitório e individualizado, e a semelhança com os outros é o resultado de uma abstração.

Mas eu não sou um eu ao lado de outros eus, mas o eu único: eu sou Único. Por isso, as minhas necessidades são também únicas, os meus atos, em suma, tudo em mim é único. E só na qualidade deste eu único posso apropriar-me de tudo, só enquanto tal eu posso agir e evoluir: não evoluo como homem, não desenvolvo em mim o homem, mas desenvolvo-me a mim próprio enquanto eu. Este é o sentido do Único (STIRNER, 2004, p. 282).

O hedonismo existencialista do eu stirneriano faz deste eu apenas uma existência que se realiza no seu simples ato de ser. Ou seja, viver, pôr-se no seu próprio ato de ser da sua existência que não se identifica com o pressuposto de nenhuma essência.

Quanto a mim, parto de um pressuposto que sou *eu próprio*; mas este meu pressuposto não aspira à perfeição, como o ‘homem que luta pela sua perfeição’, mas serve-me simplesmente para dele desfrutar e para o consumir: vivo precisamente desse meu pressuposto, e só existo consumindo-o. Por isso é que esse pressuposto não é propriamente um pressuposto: pois como eu sou único, não conheço a dualidade entre um eu que pressupõe e outro pressuposto (entre um eu, ou um homem ‘imperfeito’ e outro ‘perfeito’); o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo. Eu não me pressuponho (*voraus-setze*), porque me ‘ponho’ (*setze*), ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas

posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me 'ponho', sou a um tempo criador e criatura (STIRNER, 2004, p. 123).

Contudo, Stirner não exclui a consideração pelo outro motivada pelo sentimento do amor, procurando mostrar que seu egoísmo não se coloca contra as atividades altruístas, mas se opõe apenas àquelas que se apresentam sob a aura do sagrado. O egoísmo tal como ele entende

não é o oposto do amor, do pensamento, não é o inimigo de uma doce vida de amor, nem o inimigo da abnegação e do sacrifício de si, nem o inimigo da mais profunda cordialidade; também não é o inimigo da crítica, nem do socialismo, em suma, ele não é o inimigo de nenhum interesse verdadeiro: ele não exclui nenhum. Ele é dirigido apenas contra a falta de interesse, o não-interessante: não contra o amor, mas contra o amor sagrado, não contra os socialistas, mas contra os santos socialistas, etc... O 'caráter exclusivo' do egoísta, que se desejaria passar por 'isolamento, particularização, separação' é, ao contrário, pleno de interesse por aquilo que é interessante por exclusão àquilo que não é interessante (STIRNER, 1972, p. 422).

O autor compara o amor com a liberdade na forma como eles se diferenciam no processo de determinação do ser humano. Pelo amor, o homem se determina por um outro. Pela liberdade ele se determina a partir de si mesmo, segundo a sua própria vontade. Pelo amor, vive-se segundo a máxima que cada um deve fazer tendo em vista o outro, pela liberdade cada um age visando apenas a si próprio, obedecendo por impulso próprio. No entanto, o sentimento do amor é possível apenas no sentido do interesse ou do desfrute e dirigido nominalmente a este ou aquele indivíduo, e não como um mandamento moral.

Também amo os homens, e não apenas alguns, mas cada um. Mas amo-os com a consciência do egoísmo; amo-os porque o amor *me* faz feliz, amo porque amar é a condição natural, porque me agrada. Mas não conheço um 'mandamento do amor'. Tenho *sim-patia* para com todos os seres sensíveis, e a sua dor dói-me, o seu alívio alivia-me a mim também: posso matá-los mas não martirizá-los... Se vejo sofrer a pessoa que amo, eu sofro com ela, e não descanso enquanto não tentar fazer tudo

para a consolar e animar; e se a vejo alegre, também eu me alegro com a sua alegria (STIRNER, 2004, p. 229).

A alteridade que o amor revela tem, portanto, um significado meramente utilitarista. Não pretende descobrir no outro nada que possa valorizá-lo sob a forma de um bem, apenas fazer dele um uso para deleite próprio e dele desfrutar. Não há deveres recíprocos. O que o indivíduo faz, fá-lo por amor de si mesmo.

Para mim tu não és mais que... o meu alimento, ainda que também eu seja consumido e usado por ti. Só uma relação nos liga, a da *utilidade*, a da *serventia*, a do uso. Não *devemos* nada um ao outro, pois aquilo que aparentemente eu te devo, devo-o quando muito a mim próprio. Se faço um ar alegre para te animar, é porque *a mim* me interessa a tua alegria, e o *meu* desejo está ao serviço do meu semblante; a milhares de outros, que não quero alegrar, não mostro esse semblante (STIRNER, 2004, p. 234).

Conclusão

A intenção de Stirner consiste em dar um sentido à liberdade sob a ótica da emancipação do ser humano, possível se o indivíduo for proprietário de si mesmo, isto é, se ele estiver radicalmente consigo mesmo. Se Hegel, em parte, suscitou essa ideia, ele o fez apenas no pressuposto lógico de um princípio identitário que, ao se pôr, põe também sua negação, seu outro, com o qual se identifica numa síntese superior, ou seja, uma determinação universal omnicomprensiva e intersubjetiva, e que compreende o sujeito.

A crítica de Stirner à aquilo que é comum, objetivo e universal, e que abre portas a relações de intersubjetividade, resulta de sua perspectiva do individualismo radical em aceitar apenas a exclusividade do eu como algo que é único, um princípio absolutamente autorreferente, cujo conteúdo é sua própria identidade, isto é, ser livre e ter a si mesmo na vacuidade do nada que ele é. Enquanto conceito sem determinação, ele não pode ser definido por nenhum outro conteúdo. Qualquer outra

determinação, senão aquela que vem e é dada pelo próprio sujeito e dele procede, é algo falso, uma duplicação desnecessária que se acrescenta a ele, constituindo de forma externa e indevida seus predicados. O único é apenas a forma à qual se reporta um conteúdo que é tão somente corporal. Enquanto corpo, dele não se pode dizer nada. Sua materialidade não constitui sua essência, mas apenas uma forma de vida única, impensável e indizível, algo do qual nada pode ser enunciado.

Qual o sentido do egoísmo stirneriano? Apenas dissolver o espírito no nada, demonstrando sua nulidade. Essa é a tarefa do egoísta: o niilismo. Para assegurar a propriedade do meu eu, deve-se recuperá-la a todo momento para si próprio, negando tudo aquilo que domina ou escraviza o eu. Qualquer movimento de autonomização que se sobrepõe a esse eu mediante uma ideia é um fantasma que deve ser destruído. O egoísta nunca se empenha numa coisa (numa causa) por amor à coisa em si, mas por amor a si.

O *Único e sua propriedade* representa, portanto, um discurso nitidamente centrado na categoria da ipseidade relativa à originalidade ou ao caráter daquilo que é próprio (*Eigenheit*), e que se exprime pela noção da posse, propriedade (*Eigentum, Eigenschaft*) de um sujeito que é único (*Einzige*), porque está referido apenas si mesmo, ao seu “ego-ismo” (*Eigennutz*), na medida em que eu só disponho de mim se sou proprietário da minha própria “egoidade” e, nessa condição, sou uma personalidade única. Todo o jogo de homonomia da língua alemã em relação à riqueza semântica do significado que possui a expressão “próprio” (*eigen*) permite realçar o caráter do sujeito naquilo que lhe é mais apropriado: o estar junto a si mesmo — o que, de resto, caracteriza sua liberdade. Qualquer forma de alteridade, à qual o sujeito se submete ao longo de sua vida, e que lhe tira a condição de um ser único, exclusivo e autêntico e lhe transforma em súdito, caracteriza uma relação de dependência e anula a liberdade.

Para Stirner, o eu é exclusivo e excludente, sem necessidade de qualquer vínculo de comunidade ou de alteridade. Enquanto a filosofia de Hegel pretende superar a estrutura monadológica e autorreferente do eu, mediante relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco nas relações sociais e éticas da moderna sociabilidade de interação

dialógica de indivíduos, Stirner, obstinadamente, se aferra à autorreferencialidade egoísta do eu próprio.

Referências

FICHTE, J. G. *Doctrina de la ciencia*. Trad. Juan Cruz Cruz. Buenos Aires: Aguilar, 1975.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der philosophie des rechts oder naturrecht und staatswissenschaft im grundrisse*. Ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. (Taschenbuch Wissenschaft).

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse*. Ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1986a. (Taschenbuch Wissenschaft).

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die philosophie der geschichte*. Ed. E. Moldenhauer e K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1986b. (Taschenbuch Wissenschaft).

STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

STIRNER, M. *O falso princípio da nossa educação*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Imaginário, 2001.

STIRNER, M. Reponses a Feurbach, Szeliga, Hess. In: STIRNER, M. *Oeuvres completes. L'unique et sa propriété et autres écrits*. Trad. Pierre Gallissaire et André Sauge. Paris: L'Age d'Homme, 1972.

Recebido: 16/09/2013

Received: 09/16/2013

Aprovado: 10/03/2014

Approved: 03/10/2014