

SUPRASSUNÇÃO EM HEGEL E APROPRIAÇÃO EM STIRNER: ALGUNS ASPECTOS DA COMPREENSÃO STIRNERIANA DE INDIVIDUALIDADE.¹

Hilton Leal da Cruz

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia
ahasverus9@hotmail.com

RESUMO: No presente Artigo abordo alguns aspectos da concepção de individualidade do filósofo Alemão Max Stirner como um resultado da crítica “dessacralizadora” da modernidade. Tal abordagem, pensamos, seria um elemento de crucial importância para o que tem sido chamado de existencialismo stirneriano. Um existencialismo não epistemológico que se origina da crítica cultural² direcionada contra a modernidade e, sobretudo, contra seus porta-vozes alemães. Faço essa abordagem mediante a contextualização de determinadas concepções de Stirner no interior de certos aspectos da filosofia hegeliana. Essa contextualização serve de introdução à abordagem de noções como *Propriedade (Eigentum)* e *Corpo (Körper)* como termos que visam à dessacralização de aspectos cruciais, para propósitos políticos, da cultura ocidental aspectos como a oposição real-ideal, a ideia de *Desenvolvimento (Entwicklung)*³ e seu efeito sobre o nosso modo de compreender a identidade humana. A noção de propriedade seria, nessa leitura, a

¹ O presente artigo é parte da minha dissertação de Mestrado produzida para o programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFBA.

² Utilizo a expressão “cultura” no sentido de um conjunto de traços que distinguem uma dada compreensão, compartilhada ou geral, acerca da realidade. Esses traços, ou paradigmas, seriam de um tipo bem específico pois determinariam de modo categórico a avaliação que os indivíduos fazem de si e do mundo que os cerca. Stirner refere-se metafóricamente a cultura como uma “grande tesoura” pois teria por função a “niveação das ídoles” e a “domesticação dos caracteres”. Por outro lado ele também reconhece os ganhos e vantagens do desenvolvimento cultural, uma vez que o mesmo amplia o horizonte de nossa fruição.

³ A abordagem dessa noção é feita na 2º seção do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado.

solução stirneriana para o problema da dicotomia real-ideal, uma solução que procura esvaziar o sentido da afirmação de que nós “deveríamos” nos engajar em uma dada tentativa de superação dessa mesma dicotomia.

PALAVRAS-CHAVE: Jovem hegelianismo. Anti-essencialismo. Existencialismo.

ABSTRACT: This paper discusses some aspects of the concept of individuality of the German philosopher Max Stirner as a result of critic “desecration” of modernity. Such an approach, we think, would be an element of crucial importance to what has been called Stirner’s existentialism. A existentialism not epistemological, originates from cultural criticism directed against modernity, and especially against their German spokesmen. I approach this through the context of certain conceptions of Stirner within certain aspects of Hegelian philosophy. This context serves as an introduction to the approach of notions such as property (Eigentum) and Body (Körper) as terms that aim at desecration of crucial aspects, for political purposes, aspects of Western culture as the ideal-real opposition, the idea of development (Entwicklung) and its effect on our way to understand human identity. The notion of property would, in this reading, the solution to the problem of Stirner real-ideal dichotomy, a solution that seeks to empty the meaning of the statement that we “should” engage in a given attempt to overcome this dichotomy.

KEY WORDS: Young Hegelianism. Anti-Essentialism. Existentialism

A DESSACRALIZAÇÃO DA IDENTIDADE

O pensamento de Max Stirner possui uma íntima afinidade com a tradição de crítica à modernidade inaugurada por Hegel. Segundo o filósofo alemão contemporâneo Jürgen Habermas (1990, p.50) foi Hegel “o primeiro filósofo para o qual a modernidade se tornou um problema.” A reflexão crítica acerca dos desdobramentos da Filosofia das Luzes em contraposição às demais fases do desenvolvimento da cultura ocidental é, segundo o autor, uma das mais significativas características do legado hegeliano. O elogio dos aspectos desejáveis, das conquistas da cultura ocidental até o século XIX e a denúncia das limitações dessa época, encontram-se no cerne do pensamento hegeliano, bem como no de Stirner. Contudo, os aspectos da modernidade que Stirner considera desejáveis diferem sobremaneira daqueles que Hegel entroniza em sua dialética. Da mesma forma, a “individualidade indeterminada” que o filósofo do Espírito Absoluto considera uma mera etapa de caráter mediador, necessário, porém transitório, Stirner considera o ponto de partida e de chegada de todo desenvolvimento humano. Entretanto, o modo de conceber tal individualidade na obra desse último, bem como a descrição das relações que ela estabelece com o mundo circundante são modificados de modo radical. Tal modificação constitui o fio condutor desse capítulo.

A relevância desse tópico para compreensão da obra do filósofo baseia-se na ideia de que a descrição da relação indivíduo-mundo, oferecida por Stirner, é um dos elementos mais importantes para caracterização do seu pensamento como um tipo de existencialismo, e também para a percepção dos elementos que o diferenciam de outros existencialistas.

A hipótese de trabalho que norteia a argumentação que se segue é a de que a caracterização da individualidade e de suas relações efetivada pelo filósofo é parte de uma estratégia mais ampla, uma estratégia que procura oferecer uma interpretação dessacralizada da modernidade⁴. O existencialismo stirneriano seria o resultado de tal dessacralização que, por sua vez, visaria o empoderamento dos indivíduos “de carne e osso” frente ao domínio das abstrações, “dos fantasmas e dos poderes superiores” (UP, p.16), através de um discurso que não pretende oferecer a “verdade” sobre o que somos, mas sim, através da persuasão, modificar a maneira como nos referimos a nós mesmos⁵. Não se trata, portanto, de substituir uma ideia do que somos por uma outra que melhor corresponda a nossa essência, mas antes desfazer a pretensão de autossustentação de qualquer pensamento sobre mim mesmo, dissolvendo-o, nas minhas pulsões e interesses. Aí então “poderei vê-lo como dessacralizado, desconsagrado, desdivinizado, e eu então faria uso dele como faço uso da natureza, a meu bel-prazer.” (UP, p. 81) Essa dessacralização seria a atividade do “Ser-Próprio (*Eigenheit*) que não conhece o mandamento da fidelidade, da dependência, etc.” (UP, p.187) atividade da qual a escrita stirneriana não apenas oferece um relato, mas também representa uma das muitas formas de ser levada a cabo.

⁴ Para Stirner a história resume-se em uma luta contínua contra a dominação do Sagrado (*Heilig*). Várias vezes teriam os homens tentando desfazer o poder de constrictão que recobre certas manifestações da cultura, “mas aquele gigantesco adversário volta sempre a erguer-se sob outras formas e nomes.” Desde suas manifestações teológicas às suas mais recentes versões filosóficas e racionais, determinadas palavras e ideais persistiriam projetando “missões” e “deveres” sobre nossa vida, o que leva Stirner a concluir que “o espírito ainda não foi desdivinizado, dessacralizado, desconsagrado”. (UP, p. 80) Com sua filosofia Stirner propõe-se a sugerir o caminho para a dessacralização definitiva da modernidade.

⁵ Os aspectos retóricos do discurso stirneriano serão abordados mais detalhadamente no segundo capítulo.

Seguindo essa proposta, portanto, abordo o pensamento de Max Stirner a partir de alguns desdobramentos da filosofia hegeliana. Com isso pretendo favorecer uma compreensão tanto da gênese de determinadas noções do autor em questão, quanto da articulação lógica dessas noções no interior de sua obra. Essa contextualização, contudo, é feita em caráter meramente introdutório à temática da dessacralização da identidade. Vinculadas diretamente à proposta de superar tanto o realismo da filosofia feuerbachiana quanto o idealismo da filosofia de Bruno Bauer, as noções de **Propriedade** (*Eigentum*) e de **Corpo** (*Körper*) desempenham em tal proposta de dessacralização um papel central. Esse papel, por sua vez, permitirá uma descrição de nossas identidades em chave não “gnosiológica”.⁶

1-Suprassunção em Hegel e apropriação em Stirner.

Alguns dos aspectos do Iluminismo receberam do hegelianismo uma leitura muito particular, leitura esta que determinou de forma crucial a visão de mundo, ou *Weltanschauung* como dizem os alemães, da contemporaneidade. Mesmo os elementos que alguns autores consideram como “exageros pan-logistas” do pensamento de Hegel foram cruciais para favorecer um movimento em direção contrária, em direção ao particular e não categorizável, ou a um exame desconfiado dos detalhes lingüísticos inerentes aos

6 Para Hegel o termo *Entwicklung* refere-se ao desenvolvimento de algo como desdobramento de sua potência interior. (INWOOD, 1997, p. 90). Embora Hegel situe esse desenvolvimento como algo já consumado no seu tempo, entre os jovens hegelianos, a idéia de desenvolvimento seria uma decorrência das concepções aí presentes acerca da “verdadeira essência humana”. Cada uma dessas concepções implicaria um telos para o desenvolvimento humano, ou “uma missão”, para usar um termo do próprio Stirner, um imperativo acerca do modo de realização das verdadeiras potencialidades humanas.

processos de universalização.⁷ A filosofia hegeliana tem como uma de suas metas principais a ultrapassagem do que entende como uma dicotomia estabelecida no cerne da filosofia moderna entre pensamento e natureza ou, em sua própria terminologia, entre o Em-Si e o Para-Si. Esse ultrapassamento, interpretado de formas diversas por vários filósofos pós-hegelianos tem, contudo, dois aspectos que considero de maior relevância para nosso estudo. Por um lado a superação dessa dicotomia visa ao resgate das possibilidades do conhecimento voltadas para a apreensão do mundo em sua totalidade e, por outro lado, procura assegurar o que Hegel denomina como “conciliação entre o pensamento e a substância”. Essa conciliação, uma vez consumada, desdobraria diante dos indivíduos a possibilidade da assunção de metas morais encarnadas em instituições existentes. Ao contrário, a ausência de tal conciliação, naquilo que Hegel chama de *consciência Infeliz* apresenta ao indivíduo um mero *dever ser*, impositivos morais na forma de princípios cuja efetivação encontra-se em contradição e oposição permanente com o estado de coisas existente. Esse seria o *dualismo* cuja tarefa de superação encontra-se no cerne do pensamento de Hegel. Tal superação, por sua vez, se dá com base em uma reflexão histórica que considera que “a história se desenvolve não como um menino a quem se corrige, senão como um ser generoso que deixa florescer sua natureza, que se enriquece a amadurece graças as suas experiências pessoais.” (D’HONDT, 1972, p.157)

⁷ O resultado da reação ao absoluto hegeliano para filósofos como o pragmatista norte-americano Richard Rorty teve como uma das consequências o fato de que muitos autores passaram a considerar a contemporaneidade sob uma perspectiva sombria, na qual as possibilidades de superação oferecidas pelo mundo através das potências da razão estariam condenadas. A crença iluminista na superação racional de um presumido estado de “minoridade” foi substituída, segundo Rorty, por uma atitude pessimista (escola de Frankfurt) ou então por uma cientificidade envolvida numa atitude formalista indiferente ao mundo da vida (filosofia analítica). (RORTY, 2007, p. 110).

Segundo a ótica hegeliana, mesmo as ações tidas como egoístas terminam por realizar o Telos imanente à história, entendida como devir do Espírito (*Geist*). “A individualidade do Curso-do-Mundo pode bem supor que só age para si, ou por egoísmo; ela é melhor do que imagina: Seu agir é ao mesmo tempo um agir universal” (HEGEL, 2002, p.275). Semelhante consideração do processo histórico como o desenvolvimento de um ser magnânimo, uma espécie de divindade, que mediatiza e absorve as oposições conduzindo-as à síntese em um nível mais elevado é mais um dos aspectos do pensamento de Hegel que os herdeiros de seu espólio intelectual, os jovens hegelianos, tomaram como uma ameaça aos traços mais individualistas ou aos aspectos revolucionários deste mesmo pensamento.⁸ Uma das coisas que separam Stirner dos outros jovens hegelianos é justamente a ênfase do primeiro aspecto citado da obra de Hegel, concomitante com uma crítica mordaz do segundo. A bandeira da revolução, muito em voga no século XIX, por conta das reverberações da revolução francesa será alvo dos ataques lançados no *Único*, mais por sua natureza idealista que por seu poder de dessacralização da ordem vigente. Em um outro momento iremos tratar de forma mais detalhada desta crítica do espírito revolucionário e sua relação com o “individualismo possessivo” na obra do filósofo⁹. Todavia, para benefício estrito da compreensão da dessacralização da identidade desenvolvida pela narrativa stirneriana irei deter-me agora apenas sobre a relação estreita que no meu entender existe entre a demanda por conciliação hegeliana

⁸ Do ponto de vista da crítica jovem hegeliana a identificação entre a história da humanidade e o desenvolvimento necessário do espírito dá lugar, na filosofia de Hegel, à canonização do atual estado de coisas como coroamento desse processo o que implicaria em uma condenação para as expectativas de ultrapassamento da ordem vigente cf. *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (ENGELS, 1975)

⁹ Esse tema é tratado na minha dissertação de Mestrado intitulada: *A Dessacralização da Cultura no pensamento de Max Stirner*.

e a noção de *Propriedade* em Max Stirner.

A superação da dicotomia real–ideal ou pensamento-substância em Hegel ocorre numa chave teórica, ou no pensamento. Para Hegel, assim como as exigências do entendimento enclausurado em uma compreensão *anistórica* do mundo que o cerca estabelecem tal dicotomia, a correta compreensão do vir-a-ser do espírito se apercebe da sua inevitável dissolução na substância ética de nossas instituições. Em contrapartida, o real com o qual o indivíduo se reconcilia no esquema hegeliano é um real “santificado” (D’HONDT, 1972 p.156). Um real manifesto na história e nas instituições que se desenvolveram em seu desdobramento, mas ao mesmo tempo descrito como algo bem melhor do que aparentemente se apresenta aos indivíduos empíricos que nele encontram-se muito mal posicionados. Para seus críticos a explicação idealista de Hegel deixaria de considerar o indivíduo concreto, ao pensá-lo a partir de seu sistema. Vejamos como isso acontece¹⁰.

Visando superar as contradições do subjetivismo moderno, Hegel caracteriza a racionalidade, uma potência que segundo Kant seria apenas subjetiva, como um processo também universal e objetivo. Segundo essa descrição, a atuação dos indivíduos sobre a natureza¹¹ consistiria em um processo dialético que permitiria o desenvolvimento de suas potências através da atividade espiritual e transformadora sobre o *simplesmente dado* ou o não eu. Por outro lado, o próprio vir a ser desse não eu, da natureza, é entendido como “um vir-a-ser na direção do Espírito” (HEGEL, 1991, p.63). Por isso cada um deveria pensar a si mesmo não

¹⁰ Segundo J. Crisóstomo de Souza o resgate da realidade do ponto de vista do indivíduo concreto seria uma das principais trilhas de desenvolvimento do pensamento jovem hegeliano cf. *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano* (SOUZA, 1991)

¹¹ Caracterizada por Hegel como o próprio “espírito na forma de alteridade”, (HEGEL, 1991, p.63)

como indivíduo empírico, mas, sobretudo, como membro do Estado, último momento desse mesmo vir-a-ser para o qual espírito e natureza convergem, para aí conciliarem-se, e onde cada um de nós possui a sua essência.

Parece existir uma certa inevitabilidade na compreensão hegeliana da natureza como o *ser-outro* do espírito, o seu “desdobramento” e não o seu oposto, como afirmava Descartes. As outras formas de conceber o real do ponto de vista teórico, e levando em consideração os problemas levantados por Descartes, Hume e Kant, poderiam colocar Hegel no mesmo ponto deste último: uma compreensão da natureza como algo que não se submete inteiramente às exigências do pensar e uma noção de ser humano cuja identidade é constituída, sobretudo, pelo pensamento e pela reflexão teórica. Esse seria o desenho da separação entre os homens e o mundo que Hegel espera superar com o seu sistema. Tal desenho, por sua vez, pressupõe não apenas uma certa compreensão do mundo, mas principalmente uma dada ideia do que somos, uma concepção sobre nossa identidade – e, sobretudo, um desenvolvimento que é também histórico e objetivo.

Várias são as divergências entre as diversas correntes filosóficas que compõem a tradição de crítica à modernidade inaugurada por Hegel, mas em uma coisa a maioria delas concorda: a constituição da identidade humana com base na subjetividade, no pensamento. E é justamente Hegel quem “descobre o princípio dos tempos modernos: a subjetividade” (HABERMAS, 1999, p. 27) Essa seria a grande virtude da modernidade, em sua tradução pela filosofia kantiana, e também a sua maior fraqueza. Aqui o pensamento e a razão são concebidos como potências meramente subjetivas enquanto o mundo, como coisa-em-si, é colocado fora do seu alcance. É essa compreensão acerca da racionalidade que nos colocaria em perpétua contradição com os aspectos práticos

da existência, pois sua conseqüência direta seria o divórcio entre a teoria e a prática. Para Marcuse (2004, p.31), Hegel teria chegado a convicção de que “enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade”. É visando à superação da impotência produzida pela dicotomia entre sujeito e objeto que Hegel descreve a razão como o verdadeiro sujeito da história. Através do seu panlogismo ele modifica nossa compreensão da natureza, que ele engloba e incorpora ao processo de desdobramento do *Espírito Absoluto*, mas ao mesmo tempo assume a compreensão eminentemente gnosiológica da identidade humana que herda do kantismo.¹²

A leitura stirneriana da filosofia de Hegel¹³ toma

¹² Algumas interpretações do pensamento hegeliano permitem uma compreensão que dá aos aspectos gnosiológicos da individualidade na *Fenomenologia do Espírito* uma relevância menor. Entre estas podemos citar a de Arthur Kojeve (2002). Tomando como ponto de partida a conhecida dialética do senhor e do escravo, Kojeve coloca Hegel entre os existencialistas contemporâneos ao afirmar que “a fenomenologia de Hegel é existencial como a de Heidegger” (p.37). Kojeve também coloca em destaque o papel do desejo (*Begierde*) como fator eminentemente antropogênico. “Quando sente um desejo, o homem necessariamente tem consciência de si” (p.161). Contudo mesmo na tradução de Kojeve a filosofia hegeliana permanece vinculada a compreensão gnosiológica da individualidade, na medida em que nessa tradução o desejo humano difere do desejo animal “por buscar um outro desejo humano”, esse desejo seria a mola mestra da “luta por reconhecimento”, por si mesma “uma ação cognoscente”. Essa luta colocaria o ser humano, entendido como Consciência de Si, acima da animalidade do mero Sentimento de Si. Mas é justamente sobre esse último que Stirner afirma o movimento do indivíduo entendido como Único. “Trata-se aqui da essência da **auto-valorização do eu** - portanto, também do seu **sentimento de si** *contra* o Estado” (UP, p.215)

¹³ Embora eu adote para a defesa de minha tese uma linha de argumentação que coloca a filosofia stirneriana como uma resposta aos impasses do hegelianismo, algumas outras interpretações alternativas da relação Hegel-Stirner também me parecem viáveis. Entre essas interpretações alternativas sinto-me na obrigação

de citar, pela sua relevância, aquelas desenvolvidas pelo professor Lawrence S. Stepelevich. Em dois artigos cujos títulos aparentemente apontam para duas posições contraditórias acerca da relação entre os pensamentos de Hegel e o de Stirner, Stepelevich assume, ora que a filosofia stirneriana seria uma antítese do hegelianismo, ora que ela seria uma decorrência lógica do sistema hegeliano. Na verdade, como o próprio professor assiná-la, para uma mente treinada no raciocínio dialético, essas posições não se contradizem, mas antes, se completam. De fato, no primeiro artigo intitulado *Hegel and Stirner: Thesis e Antithesis*, me parece que Stepelevich acerta em cheio ao situar a filosofia stirneriana, do ponto de vista de sua narrativa, como uma antítese do pensamento hegeliano. Ao estabelecer a compreensão da individualidade enquanto nada criador como ponto de partida da filosofia, em contraposição à elegia hegeliana do heletismo que estabelece esse mesmo ponto no ser parmenidiano Stirner teria lançado as bases para sua defesa da individualidade indeterminada contra o universalismo espiritualista do pensamento hegeliano. Como determinar é negar, a canonização da realidade como ser, orquestrada por Hegel, implicaria a negação de toda particularidade. Como indica Stepelevich “a imediata autodeterminação, o voluntarioso estabelecimento de sua própria exclusividade requer que ele (Stirner) diretamente declare a si mesmo como nada”. (1985) No seu segundo artigo *Stirner As Hegelian* Stepelevich situa a filosofia de Max Stirner como um desdobramento lógico da *Fenomenologia do Espírito*. Esse desdobramento consistiria, do ponto de vista da estrutura narrativa, no posicionamento do Único stirneriano no lugar da classe de observadores privilegiados que Hegel denomina de “Nós”. Seriam três, segundo a leitura de Stepelevich, os pontos que ligam Hegel a Stirner: 1- Em Hegel o conhecimento absoluto termina como auto conhecimento, o que Stirner traduz como um “retorno a si”, um “encontrar-se por detrás dos pensamentos”, uma “satisfação-consigo”. 2-O absoluto encorpamento da autoconsciência não é simplesmente um ego, mas um ego Único. O espírito absoluto, segundo Hegel, existiria apenas como um como consciência particular, não como uma entidade auto-subsistente, mas como uma relação do eu para consigo mesmo, algo que fica expresso na frase de Stirner “tu és superior a ti mesmo, pois te superas a cada minuto” 3- O nada stirneriano, assim como em Hegel, não é um nada abstrato, mas uma negatividade que encontra seu complemento dialético no mundo circundante, algo que fica explícito na noção stirneriana de *Propriedade (Eigentum)*. Ora, vistos esses pontos de convergência basta complementar, junto como Stepelevich, que ser hegeliano é também ser anti-hegeliano. Não se pode esperar outra coisa da herança deixada por uma filosofia como a de Hegel, uma filosofia que coloca história, a luta e as contradições da existência concreta no centro de

o projeto de *Suprassunção* (*Aufhebung*)¹⁴ dos termos que compõem as dicotomias que caracterizam a modernidade como um dos elementos mais representativos do espírito de nosso tempo, projeto este que Stirner chama de *Encarnação do Espírito* (*Verleiblichung des Geistes*) para criticá-lo em seus traços mais “religiosos”.¹⁵ A proposta hegeliana de resgatar o potencial prático da razão caminha passo a passo com o interesse de preservar os aspectos universais e necessários da razão kantiana. Para Hegel, apenas o domínio do mundo por uma “vontade racional totalizadora e pelo conhecimento” poderia garantir ao homem o “livre desenvolvimento de suas potencialidades.” (MARCUSE, 2004, p. 32) Para Stirner se trataria aí de racionalizar ou “espiritualizar o mundo”,

sua perspectiva. Eu apenas gostaria de acrescentar, mas o espaço reduzido dessa comunicação não me permite fundamentar essa ponto de vista agora, que Stirner deveria ser considerado hegeliano do ponto de vista do seu método, do seu vocabulário e, talvez, do seu objeto, permanecendo anti-hegeliano em relação ao modo como utiliza os termos oriundos dessa tradição.

¹⁴Suprassunção é ao mesmo tempo a anulação de algo em seu aspecto imediato e a sua conservação em um elemento que lhe é superior. “Os estágios iniciais de um processo temporal de desenvolvimento são suprassumidos em um estágio posterior: por exemplo as filosofias mais antigas são destruídas e preservadas na filosofia de Hegel.” (INWOOD, 1997, p..303)

¹⁵ Poderíamos ver em um dos escritos de Stirner que precedem o Único e sua Propriedade, o breve artigo intitulado *Arte e Religião* uma antecipação da maneira como o filósofo iria desenvolver e levar a sua diluição a temática da alienação e conciliação hegeliana. Neste texto, no qual ainda utiliza-se do jargão da filosofia de Bruno Bauer, Stirner caracteriza o processo histórico e individual de desenvolvimento como uma infundável sucessão dialética, como um movimento de criação-destruição-que-cria. A arte seria o motor desse processo, participando do seu momento criativo através da “figuração do ideal” bem como do seu momento “destrutivo” através da comédia que dissolve a sua criação para trazer a luz uma nova configuração para o Ideal. Desse ponto de vista não haveria nenhuma conciliação a ser feita, a oposição seria inerente a própria vida. Contudo, cabe ressaltar, neste texto o discurso stirneriano ainda traz um resquício essencialista advindo da caracterização da razão como pura negatividade e da auto - consciência como essência humana, tomadas da filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer.

“libertá-lo da ignomínia”, “Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimí-lo, ou seja, enchê-lo de si” (UP, p.283). O empenho nessa meta, ainda que restrito ao campo teórico, faria dos indivíduos verdadeiros “fanáticos do Sagrado”, “loucos de manicômio”, indivíduos atados às suas consciências, “esse grande cárcere”. O estabelecimento da atitude especulativa e teórica como únicas atividades eminentemente humanas e a aspiração por “tornar-se totalmente espírito” são fatores que se encontrariam na raiz dessas “possessões” na modernidade.

A denúncia stirneriana dessas “manias” (*Sucht*) parece ter como um de seus propósitos dignificar o apreço pelos traços mais individualistas da cultura europeia do século XIX e pela ampliação das possibilidades de fruição idiossincrática nessa mesma cultura, sem canonizar nenhum arranjo social específico.¹⁶ É por isso que a tarefa de criticar a concepção de razão em Hegel sem recair na resignação conformista a um possível contexto indesejável é um dos traços marcantes da maneira como Stirner se opõe a, ou redescreve¹⁷, a meta da conciliação entre pensamento e substância, o que o leva a abandonar a própria ideia de uma “meta” ou dever-ser no interior dos processos históricos. Partindo de um pressuposto teórico, em Hegel, tal meta é descrita como a realização da razão, cujo movimento dilui as oposições momentâneas do *Entendimento* (*Verstand*).

¹⁶ “Eu, recebo agradecido o que os séculos de cultura conseguiram para o meu benefício; não deito nada fora, nem renuncio a nada: eu não vivi em vão.” (UP, p261) Contudo, tomando a tudo como objeto de fruição e nada como algo com valor em si-mesmo.

¹⁷ A noção de redescritção parece útil para compreender a proposta original do existencialismo stirneriano. Cunhada pelo filósofo norte americano Richard Rorty, a mesma traduz a concepção de que a filosofia, ao invés de consistir em um gradual desvelamento da realidade, se constitui na verdade como um constante rearranjo de palavras e expressões em uma nova ordem e contexto, com finalidades práticas e idiossincráticas. (CALDER, 2003, p.09)

A razão ultrapassa semelhantes oposições que se tornariam fixas, e é esse seu único interesse. Isso não significa que se oponha de modo geral a oposição e a limitação; pois a cisão necessária é um fator da vida que se cria opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível no seio da suprema divisão. Mas a razão se opõe a fixação absoluta da cisão pelo entendimento, tanto mais quanto os termos opostos absolutamente procedem eles próprios da razão (HEGEL, 1991, p.35).

Todavia, conquanto o método dialético pareça permitir a supressão dessa dicotomia do ponto de vista teórico, outra lhe subjaz: a separação entre ato e potência. A individualidade teria nessa separação o papel de mediador na transição de um ao outro durante o processo de realização da razão. É nesse sentido que Marcuse (2004, p.68) afirma que “a dialética de Hegel esta imbuída da convicção profunda de que todas as formas imediatas da existência – naturais ou históricas- são más, pois não permitem que as coisas sejam o que podem ser”. Apenas no Estado, tal qual ele o concebe, a tensão entre ato e potência cessaria, pois aí se teria a plena correspondência entre um e outro.

por ser o Estado o Espírito Objetivo (ultimo desdobramento do Espírito), o indivíduo ele mesmo não pode ter verdade, existência objetiva, e vida ética senão enquanto membro do Estado. A união enquanto tal é, ela mesma, o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, pois os indivíduos tem por destino levar uma vida universal (...) O Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta (HEGEL, 1991, p.111).

Stirner não detém, dentro do movimento jovem hegeliano, o privilégio da crítica à canonização de uma dada perspectiva

ética na figura do Estado. Todavia, sua maneira de opor-se a dicotomia entre ato e potência – que ainda iremos abordar mais minuciosamente - bem como a sua crítica das hipóstases do pensamento moderno, conduzem a consequências ímpares no debate jovem-hegeliano¹⁸. Stirner também rejeita a correspondência hegeliana entre a efetivação das possibilidades da razão e a auto-realização individual. Para o filósofo, com essa identificação “o que se pretende não é a liberdade de movimentos e o valor autônomo da pessoa, do meu eu, mas da razão, o que vem a dar num domínio da razão, na pura dominação” (UP, p. 88). Ou seja, a sujeição ao Estado, último desdobramento da razão, a mais elevada forma de liberdade pres-

¹⁸ Em carta à sua mãe datada de 17 Dezembro de 1844, Arnold Ruge, jornalista e filósofo jovem hegeliano, membro do grupo de berlinenses auto-denominado de *Os Livres*, grupo do qual Stirner também fazia parte, afirma que *O Único* é “o primeiro livro de filosofia legível em toda a Alemanha” e que seu efeito não poderia ser senão “emancipador” e que Stirner seria “o escritor mais livre que ele já conheceu”. Tal entusiasmo, contudo, não dura muito. Três anos depois Ruge aprova de modo entusiástico as ferozes críticas de Kuno Fischer contra Stirner. O mesmo acontece com Engels, que em um primeiro momento elogia Stirner como o “mais talentoso, em personalidade e energia.” (MACLELLAN, 1996, p.28) para em seguida recuar, uma vez na *Ideologia Alemã* o seu ponto de vista parece partilhar da mesma desaprovação de Karl Marx. Esse movimento de aproximação e recuo, fascínio por sua originalidade e temor diante de suas implicações, é um efeito recorrente da obra de Stirner, um fenômeno que talvez possa ajudar a compreender o silêncio que a tradição filosófica manteve sobre a mesma. Mesmo Jürgen Habermas (1929) em seu estudo arguto e instigante da tradição inaugurada por Hegel refere-se ao movimento jovem hegeliano sem citar Stirner. É justamente tal omissão que permite ao filósofo da racionalidade comunicativa definir a esquerda hegeliana como uma tentativa de “mobilizar o potencial revolucionário da razão”. Apenas em Nietzsche Habermas vai localizar o “ponto de inflexão” que “renúncia a revisão do conceito de razão e abandona a dialética do iluminismo” (op. cit. p.91). Bem, Stirner já havia renunciado à idéia de razão e despedido a dialética do iluminismo em 1844, e justamente por esse motivo recebeu de Kuno Fischer a denominação de “sofista moderno” (um título que para Stirner não deveria ter soado tão pejorativo, ao contrário do que Fischer pretendia).

crita pelo sistema hegeliano, seria ao mesmo tempo uma sujeição a um conceito, ou “espectro”. Por outro lado, para Stirner, não é em nome de uma outra concepção de liberdade, como fazem os outros jovem-hegelianos, que iremos alcançar a nossa auto realização¹⁹. “A liberdade não me dá nada”, a liberdade depende “do modo como eu me sirvo dela” e o empenho pela liberdade nada mais é do que o resultado de um “ponto de vista cristão” (UP, p.128). Acompanharemos mais adiante o ataque lançado por Stirner em direção àqueles que criticam Hegel, não por sua veneração à razão, mas pelo caráter supostamente “conservador” ou “abstrato” de sua concepção de liberdade.

Esquivando-se de tomar o problema da Suprassunção das dicotomias que caracterizam a Modernidade do modo como ele se apresenta para Hegel, o filósofo traduz em outros termos os seus aspectos problemáticos. Stirner opta por condenar a própria afirmação de que existe uma dicotomia entre o real e o ideal (ou uma alienação resultante dessas dicotomias), que *deveria* ser ultrapassada, bem como um *telos* imanente à ação humana, que não esteja apenas nas cabeças dos padres, pastores e filósofos.²⁰ No sentido de opor-se a essa mania ele propõe, de um modo inovador na história da filosofia, uma mudança radical acerca de nossa autoimagem, a sua dessacralização, além da própria diluição do real e do ideal na noção de *Propriedade (Eigentum)*.

¹⁹ Acerca da relação entre o pensamento stirneriano e as diversas correntes do liberalismo vale conferir “Elisabetta Castana, Aspetti Del Pensiero Liberale in Max Stirner”, 1996. In *Max Stirner e l'individualismo Moderno*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, p. 473.

²⁰ “A oposição entre o ideal e o real é inconciliável, e uma coisa nunca poderá transformar-se na outra: se o ideal se tornasse real não seria o ideal, e se o real se tornasse ideal só existiria este último, mas não o real. A oposição entre ambos só pode ser superada se destruímos os dois. Apenas neste “se”, um terceiro termo, a oposição chegará ao fim.” (UP, p.283) Este terceiro é justamente a noção de Propriedade.

Mais à frente analisaremos alguns aspectos da mudança de nossa identidade oferecida em *O Único*. Com relação ao segundo aspecto da proposta stirneriana acima citada, o mesmo desenvolve-se a partir da observação de que a realidade nunca é apenas *simplesmente dada*, pois todo conjunto de circunstâncias implica a referência aos desejos e interesses de quem o vivencia. Cada indivíduo é o centro de seu mundo, e o mundo resume-se apenas àquilo que é para ele. As circunstâncias, ou os contextos, são a *Propriedade* de um determinado indivíduo. Esta, para Stirner, é tudo aquilo com que o indivíduo entra em relação. Único e *Propriedade* são termos reciprocamente referidos. Tudo que cerca o indivíduo e entra numa relação absolutamente singular com ele, torna-se sua *Propriedade*. Através do estabelecimento destas relações, do reconhecimento da referência de todo não-eu ao *Ser-Próprio* (*Eigenheit*) o indivíduo torna-se, ou se reconhece, Único. A relação entre ambos se dá com base na busca de auto-afirmação, o que do ponto de vista do indivíduo pode ser compreendido como *Gozo de Si* (*Selbstgenuss*). Logo, já não existe um *real* que não esteja submetido à relação absolutamente singular que o indivíduo estabelece e impõe ao mundo, assim como o *ideal* passa a ser visto apenas como um pensamento que se tornou *fixo*, no momento em que dele nos tornamos escravos; em que o tratamos como algo *Sagrado* (*Heilig*). Esse é um dos principais argumentos que constituem a defesa do “egoísmo” em *O Único*. Se todo pensamento tem na minha satisfação o seu sentido, devemos então compreender as idéias que se pretendem impessoais e desinteressadas como produtos que se emanciparam de sua razão de ser, no esquecimento de mim mesmo enquanto sua fonte.

O retorno a mim²¹, a auto-conciliação, (a única possível) é aqui atingida tão logo eu suprimo a *Idéia Fixa* que me levava a acreditar que a minha separação em relação ao mundo *deve* ser superada, e me contento em tentar “levar vantagem” nessa separação. Assim afirmo a precedência do *Ser-Próprio (Eigenheit)* sobre toda sacralização do objeto.

Tal reassimilação se dá com base no reconhecimento da minha *fruição (Genuß)*, como sentido da produção de todo pensamento, do estabelecimento de toda relação. O problema da alienação (*Entfremdung*)²², central à filosofia hegeliana, encontra-se representado aqui pela indicação de uma *mania*, que leva algumas

²¹ O retorno a si, tema recorrente no Único, é parte da elegia do caráter prático das idéias. Tendo na auto-satisfação ou no gozo o motivo de sua produção as idéias existem para serem usufruídas, consumidas, dissolvidas nas pulsões do indivíduo. Retornar a si é simplesmente tratar dessa maneira os pensamentos e demais atividades humanas. “O homem deixou de ser criativo para se tornar *aprendiz* (pelo saber, a investigação, etc.), ou seja, ocupa-se de um *objeto* estável, mergulha no seu estudo e não é capaz de voltar a si próprio. A relação com este objeto é uma relação de saber, de investigação e de fundamentação, etc., e não da sua *dissolução* (para aboli-lo).” (UP, p. 63)

²² Em Hegel o termo alienação é empregado de diversas maneiras e com sentidos diferentes. Contudo, no contexto do presente estudo refiro-me apenas a concepção de alienação como “estágio de desunião que emerge de uma simples unidade e que subsequentemente é reconciliado numa unidade superior e indiferenciada” ou “uma perda autêntica de integridade e independência individuais e identificação com a substância universal.” (INWOOD, 1997, P. 46 e 47) Stirner esquiva-se ao reconhecimento de semelhante unidade e, por conseguinte, da perda da mesma. O relato stirneriano oferece uma descrição da vida humana na qual a oposição dos homens ao mundo e uns aos outros é incessantemente renovada. A palavra alienação é utilizada apenas três vezes no Único e sua Propriedade. Em duas delas o autor a emprega para descrever a maneira como julgamos a “subtração” de um bem que possuímos por outra pessoa. Na segunda passagem ele utiliza o termo alienação para referir-se a “obsessão do amor” e a “minha impotência frente à sua estranheza e ao seu poder excessivo”. (UP, p.231) Apenas esse último uso da palavra lembra o modo como Hegel a utiliza, mas mesmo aí, trata-se de impor-mo-nos ao que nos domina e não de recuperar uma suposta unidade.

pessoas a esquecerem-se de si mesmas em seus ideais. Não seria exatamente, portanto, uma alienação no sentido de uma mudança de natureza “ontológica”, uma vez que a mudança processa-se no modo através do quais eu estabeleço as minhas relações. Eu continuo egoísta, embora involuntário, quando lido com minha propriedade como se ela possuísse algum tipo de auto-subsistência, quando aceito a minha impotência frente ao mundo como um indicativo de valor. O egoísta involuntário é aquele que “se coloca sempre em primeiro lugar sem, no entanto, se considerar o ser supremo, só serve a si próprio e ao mesmo tempo pensa servir a um ser superior” (UP, p.37) Não se tratando, portanto da alegação de uma inequívoca alienação do sujeito frente ao objeto, como em Hegel, tal argumento visa conduzir ao questionamento acerca do tipo de relação que o eu estabelece com o não-eu, conforme observou Giorgio Penzo. Para este (1981, p.21), a questão da relação é “central ao filosofar stirneriano”, e é no contexto desta questão que a auto-realização é descrita como a auto-afirmação “do sujeito frente ao objeto.”

Contudo, julgo de capital importância uma observação acerca do que se poderia considerar o caráter ambíguo da noção de propriedade em Stirner. Algumas vezes tal noção parece apontar para uma espécie de nominalismo não-gnosiológico,²³ para o qual toda realidade é realidade justamente porque é constituída por predicados “meus” que a tornam minha propriedade. Nessa leitura a *propriedade* seria o resultado da afirmação dos meus predicados em relação aos objetos que de um modo ou de outro entram em relação comigo.

²³ Por possuir o caráter instrumental de uma estratégia argumentativa que visa alcançar um resultado prático, a mudança no nosso modo de lidar com as palavras, chamo a esse nominalismo de não-gnosiológico, mas poderia também chamar de pragmático. Ou seja, penso que Stirner não afirma que todas as nossas proposições são “verdadeiramente” particulares. Ele apenas formula uma descrição da nossa relação com os predicados visando “promover” e “mover” a relação dos indivíduos com as frases numa certa direção.

Todos os predicados dos objetos são afirmações minhas, juízos meus, criaturas minhas. Se elas se quiserem libertar de mim e ganhar autonomia, ou mesmo impor-se, o que tenho a fazer é fazê-las regressar ao seu nada, isto é, a mim, seu criador (UP, p. 264).

Por outro lado a propriedade também aparece no texto como um tipo específico de realidade, aquela que é posta sob o domínio e controle do Único, de modo dessacralizado. Como no caso de alguém que tem fome e cansaço e cobiça um alimento ou uma confortável cama que outro possui “Como queres tu então chegar a desfrutar daquelas iguarias e camas? Sem dúvida fazendo delas propriedade tua” (UP, p.127) Ora, nessa passagem Stirner parece reconhecer a existência de entidades “independentes” e devidamente predicadas (como não-minhas!) que ainda não se constituíram como propriedades, uma vez que ele fala em apropriar-se das mesmas, o que colocaria em xeque a concepção anterior - e a mais recorrente no texto – levando-nos a um impasse.²⁴ Uma solução de tal impasse é possível apenas, penso, mediante o retorno ao tipo de abordagem que foi frisada no início deste texto: a abordagem relacional. O movimento de apropriação que constitui o objeto enquanto propriedade visa à dissolução da sacralidade do objeto (ou do não-eu). Se esse objeto é uma palavra ou conceito tal dissolução manifesta-se como resignificação ou interpretação em função das pulsões daquele que a utiliza. Se, por outro lado, esse não-eu é um objeto sensível que de algum modo impõe-se aos desejos e pulsões do Único, a dessacralização aparece como o ato de trazê-lo para o seu alcance , ou quando isso não é possível, a disposição de fazê-lo

²⁴ Agradeço ao Prof. Dr. André Itaparica pela observação acerca do caráter ambíguo desse tópico e de outros em minha pesquisa. Essas observações me levaram a modificar alguns elementos de minha exposição ou a somar outros visando eliminar as incongruências apontadas. Não sei se fui bem sucedido, mas certamente me esforcei para isso.

assim que o poder do Único seja suficiente para tanto. A diferença de significado da expressão nos dois casos indica duas diferentes áreas da cultura, ou modalidades de ação dentro desta, onde o *Sagrado* pode se manifestar, aquelas que a filosofia clássica convencionou diferenciar pelo nome de teoria e prática²⁵. Nos dois casos Stirner sugere a afirmação do *Ser-Próprio* em relação ao aspecto *sagrado* do objeto. Iremos ainda desenvolver de modo mais minucioso a relação entre as duas expressões.²⁶

A noção de propriedade pretende tornar sem sentido a suposta necessidade de superação da dicotomia entre sujeito e objeto, dicotomia que seria para Hegel o principal problema da modernidade, para em seguida atribuir o aspecto problemático dessa mesma modernidade à crença em “espíritos” como “humanidade”, “razão”, “verdade” etc. A alegada dicotomia, contudo, é o que justifica na filosofia jovem hegeliana a necessidade de engajamento em uma dada postura ética ou teórica para através desse engajamento superá-la. Ou seja, o diagnóstico da modernidade como uma época caracterizada por cisões indesejáveis serviria como premissa para a justificação de um dado esforço no sentido de superar tais cisões

²⁵ Não se trata de afirmar aqui que Stirner reconhece a dicotomia kantiana entre teoria e prática, ou que a sua filosofia oferece uma nova versão dessa dicotomia. Pelo contrário, Stirner procura exatamente questionar a idéia segundo a qual existiria um modo certo e um modo errado de lidar com o mundo; um modo que seria imposto pela própria constituição da realidade. Portanto, para Stirner, valores ou fatos não possuem uma natureza intrínseca e o próprio indivíduo e suas relações específicas é que determinam as suas naturezas. Contudo, Stirner escreve para um público que acredita na existência de tal dicotomia, os Modernos especificamente, e esse público costuma dividir os seus enunciados em juízos de valor e juízos de fato. A noção de propriedade é descrita em ambos os sentidos para mostrar que tanto na relação com nossas ações quanto na relação com nossos pensamentos o que interessa é o “tirar proveito”, é o ato de “deitar a unha.”

²⁶ Acerca da íntima relação entre a noção de propriedade e a crítica da filosofia hegeliana vale consultar Ferri, Enrico, *Dimensioni della Rivolta in Max Stirner em Individuo e insurrezione*, Editrice Il Picchio, 1992, p 77)

e desse modo recuperar a unidade perdida. Stirner parece perceber nesse tipo de estratégia discursiva apenas uma atualização do mito cristão da expulsão do paraíso, uma nova maneira de demonizar os conflitos e interesses que caracterizam a vida do indivíduo sensível dentro da sociedade.

Com sua obra ele pretendeu afugentar da vida intelectual europeia todos os resquícios de religiosidade através de uma valorização sem precedentes de tudo que a filosofia clássica julgou por bem desprezar.

REFERÊNCIAS

D'HONDT, Jacques, **De Hegel a Marx**, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, Amorrotu editores, 1972.

HABERMAS, Jürgen, **O Discurso Filosófico da Modernidade**, Trad. José Simões Loureiro, Maria Leopoldina de Almeida, José Rui Meireles Pereira, Lisboa, Ed. Publicações Dom Quixote, 1990.

HEGEL, G. W. Friedrich, **A Fenomenologia do Espírito**, trad. Paulo Menezes 5º ed, Petrópolis, Ed Vozes, 2002.

_____ **Estética**, trad. Orlando Vitorino 1º Ed, São Paulo, Ed Martins Fontes, 1996

_____ "Diferenças dos Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling" em **Textos escolhidos**, trad. e org. Roland Corbisier, Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira, 1991.

_____ "Filosofia do Direito", em **Hegel – Textos escolhidos**, Trad. e org. Roland Corbisier, Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira, 1991.

_____ **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** - Vol. 1, Trad. Paulo Menezes 2º Ed, São Paulo, Ed. Loyola, 2011.

INWOOD, Michael, **Dicionário Hegel**, Trad. Alvaro Cabral, Rio de Janeiro, Editora, Jorge Zahar, , 1997.

KERVÉGAN, Jean-françois, **Hegel e o Hegelianismo**, Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha, São Paulo, Ed. Loyola, 2008.

KOJEVE, Arthur, **Introdução à Leitura de Hegel**, trad.

Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Ed. da Universidade do Rio de Janeiro, 2002.

MACLELLAN, David, **Max Stirner e l'individualismo Moderno**, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

MARCUSE, Hebert, **Razão e Revolução**, Tradução Marília Barroso, São Paulo, Ed. Paz e Terra, 2004.

PENZO, Giorgio, **La Rivolta Esistenziale**, Bologna, Patron editore, 1981.

RORTY, Richard, **Ironia, Contingência e Solidariedade**, Trad. Vera Ribeiro, São Paulo Ed - Martins fontes Ano 2007.

SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**, Salvador, Editora UFBA, 1991.

_____, **A Questão da Individualidade: A Polêmica Stirner - Marx**,

Campinas, Editora Unicamp, 1994.

STEPELEVICH, Lawrence S, "Hegel And Stirner: Thesis and Antithesis" in **Idealistic Studies**, Volume 6, Issue 3, September 1976.

_____, "Max Stirner as Hegelian" in **Journal of The History of Ideas**, Vol. 46, nº4, 1985.