

Sandro Soares Rodrigues

# Por uma Filosofia do Eu:

reflexões em torno da  
questão do indivíduo em  
Max Stirner



Pedro & João  
editores

**POR UMA FILOSOFIA DO EU:**  
**Reflexões em torno da questão do**  
**indivíduo em Max Stirner**



**Sandro Soares Rodrigues**

**POR UMA FILOSOFIA DO EU:  
Reflexões em torno da questão do  
indivíduo em Max Stirner**

**Copyright © Sandro Soares Rodrigues**

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos do autor.

---

**Sandro Soares Rodrigues**

**Por uma Filosofia do Eu: reflexões em torno da questão do indivíduo em Max Stirner.** São Carlos: Pedro & João Editores, 2024. 155p. 16 x 23 cm.

**ISBN: 978-65-265-1214-2 [Digital]**

**DOI: 10.517995/9786526512142**

1. Filosofia do Eu. 2. Indivíduo. 3. Max Stirner. 4. Reflexões. I. Título.

---

CDD – 370/100

**Capa:** Luidi Belga Ignacio

**Ficha Catalográfica:** Hélio Márcio Pajeú – CRB - 8-8828

**Diagramação:** Diany Akiko Lee

**Editores:** Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

**Conselho Editorial da Pedro & João Editores:**

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patricia da Silva (UERJ/Brasil).



**Pedro & João Editores**

[www.pedroejoaoeditores.com.br](http://www.pedroejoaoeditores.com.br)

13568-878 – São Carlos – SP

2024

Aos meus pais Edmilson e Severina, família e amigos, pela presença na caminhada, e a Waldma por percorrê-la comigo permeando-a de amor, luz e vida.



“Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, Eu sou minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de todo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o único. [...] o divino é a causa de Deus, o humano a causa ‘do homem’. 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*, tal como eu. Para mim, nada está acima de mim” (*Max Stirner*).



## PREFÁCIO

Vivemos em tempos de pós-verdade, de fascismo, conservadorismo, estranhamento, que tem levado a uma fragmentação e massificação dos indivíduos, a um delírio coletivo das massas. Ao mesmo tempo, a alteridade, o diferente torna-se inimigo, alvo a ser eliminado. Nesse contexto, surgem os discursos arrebataadores, salvacionistas, messiânicos, universalistas, que apelam para as emoções, para a supervalorização de princípios tradicionalistas, a manipulação das consciências e das crenças. Como salienta Tiburi (2019), é a fundamentação da condição delirante. O estranhamento produzido “pelo sistema econômico e social é a base da condição delirante em que se encontra a sociedade atual, e nela a subjetividade em geral na qual indivíduos são capazes de aderir às massas sem pensar no que significa essa adesão” (Tiburi, 2019, p. 27). Tudo isso faz parte de um projeto que visa o alcance e a legitimação do poder de grupos hegemônicos política e economicamente. O que ocorre nesses tempos de pós-verdade é um trabalho sujo dos ideólogos capitalistas que fabricam cortinas e cegueiras para o povo. Por conseguinte, se engendra um novo conceito, como forma de reforçar a relação entre pós-verdade, capitalismo e política, a saber: a *guerra híbrida*. Tal guerra é marcada pela defesa de bandeiras genéricas e pretensamente universais como “democracia”, “liberdade”, entre outras. Essa nova forma de guerra é uma das manifestações mais característica da era da pós-verdade, especialmente por seu caráter manipulador, criando um delírio coletivo, *mentes de colméia*, que assimilam e disseminam a visão de mundo político dominante. Como afirma Korybko (2018), as mentes de colméia constroem enxames contra alvos de maneira aparentemente caótica em nome de ideais universalistas que, na sua grande maioria, aniquilam as individualidades.

[...] as mentes de colméia podem ser fabricadas por organizações de inteligência estrangeiras através de plataformas de mídia social e princípios da guerra em rede. As técnicas de “relações públicas” [...] são extensivamente colocadas em prática nos mundos virtual e físico para permitir que isso aconteça. A finalidade disso tudo é reunir o máximo possível de pessoas que vieram indiretamente a compartilhar das mesmas convicções contra o governo. É imprescindível que esses indivíduos também sejam “programados” por meio das táticas de guerra neocortical reversa para que desejem ativamente provocar a mudança quando a decisão de iniciar a revolução colorida for tomada. Graças a esses meios, partes díspares tornam-se “uma só mente” e podem ser mobilizadas como uma unidade (Korybko, 2018, p. 58-59).

Contexto sócio-político mais do que oportuno para uma retomada da filosofia de Max Stirner. Autor de *O Único e sua Propriedade*, Stirner expressa bem o espírito do movimento jovem hegeliano do qual fazia parte, repudiando toda forma de universalismo idealista. Por isso Stirner é considerado o último dos neohegelianos de esquerda, pois enquanto estes buscavam um princípio universal que pudesse substituir o Absoluto hegeliano – fosse a humanidade, a sociedade sem classes, o Estado, entre outros – Stirner não pretendia criar nenhum universal, mas apenas o Eu, o indivíduo proprietário de si. Em Stirner, o processo de constituição da individualidade humana ocorre mediante um libertar-se de tudo o que esteja para além do homem, libertar-se de tudo o que pode subjugar-lo. O homem é o *Único*, o eu-proprietário. Tal pensamento pode soar egocêntrico, mas esta é, exatamente, a intenção de Stirner. Seu objetivo é resgatar a individualidade humana de universalismos alheios e mostrar-lhe que o indivíduo é o verdadeiro criador da existência, o doador de sentido e deve estabelecer esse sentido a partir de si mesmo, da sua consciência crítica, não se deixando levar por ideais absolutos. Stirner mostra como os grandes ideais, as teorias universalistas, sufocam, subjagam o homem. Os homens passaram a ser dominados pelas ideias. Nesse ínterim, Stirner critica os filósofos modernos por estes terem criado um mundo de ideias independentes do homem, transformando objetos

existentes em objetos pensados, os quais passaram a se impor de modo independente do indivíduo real. O intuito central da filosofia de Max Stirner é abolir toda entidade que esteja acima, independente, e que subjuguie o indivíduo, o eu. Para Stirner, somente quando o indivíduo reduzir o espírito a uma mera fantasmagoria, a um mero ente abstrato, sem vida, e não mais admitir seu poder sobre si, ele poderá tornar-se o verdadeiro eu, usando de seus próprios interesses como bem lhe agrada. Portanto, o verdadeiro homem, na perspectiva stirneriana, é o homem criador de sua causa, enfim, o proprietário do mundo das coisas e do espírito.

O livro do Professor Sandro Soares nos brinda com uma profunda reflexão sobre a filosofia de Stirner e sua publicação é oportuna diante do contexto social e político que vivemos contemporaneamente e apontado no início deste prefácio. Desse modo, o resultado da pesquisa do Prof. Sandro exposta na presente obra suscita uma reflexão acerca do sentido da nossa existência em um mundo marcado por uma “mentalidade de colméia”, de verdades absolutas e cristalizadas, de fundamentalismo. Por conseguinte, a presente obra tem uma função superadora do estado de coisas atual, do senso comum político. Que os leitores, ao terem contato com a obra, possam ser tirados do lugar comum do homem hodierno, que sejam conduzidos a uma concepção de vida marcada pelo resgate da individualidade (não do individualismo), de um eu emancipado, autônomo, proprietário de si, que conhece seus anseios, o que realmente deseja. É somente na posse de si que o homem é livre. Por isso, Stirner afirma: “Não tenho nada contra a liberdade, mas desejo que tenhas mais do que liberdade; o que tu precisas não é apenas te *libertar* do que não queres, mas ainda *ter* aquilo que queres, ser não apenas ‘homem livre’, mas também ‘o eu-proprietário.’” (Stirner, 2009, p. 202).

Para mim, é uma satisfação poder escrever o prefácio de um livro tão importante, cujo autor é um primoroso intelectual e um grande amigo. Sei o quanto o tema da individualidade humana e

da educação lhe é caro e que o modo de exposição da filosofia de Stirner na presente obra reflete suas inquietações pessoais e acadêmicas.

Resta-me, somente, deseja ao leitor profundas reflexões.

Fortaleza, 11 de maio de 2024.

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira

### **Referências**

KORYBKO, A. **Guerras híbridas**: das revoluções coloridas aos golpes. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TIBURI, M. **Delírios do poder**: psicopoder e loucura coletiva na era da desinformação. Rio de Janeiro: Record, 2019.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2.FORMAÇÃO DO PENSAMENTO STIRNERIANO ACERCA DO INDIVÍDUO: HEGEL E O NEOHEGELIANISMO	23
2.1 A filosofia de Hegel	23
2.2 A filosofia Neohegeliana	32
2.2.1 <i>David Friedrich Strauss</i>	35
2.2.2 <i>Bruno Bauer</i>	38
2.2.3 <i>Ludwig Feuerbach</i>	42
2.2.4 <i>Karl Marx</i>	46
2.2.5 <i>A posição de Stirner no âmbito da esquerda hegeliana</i>	52
3. O PROBLEMA DO INDIVÍDUO PARA STIRNER	59
3.1 A constituição da ideia de indivíduo na tradição filosófica	59
3.2 O indivíduo stirneriano	71
3.2.1 <i>O egoísmo</i>	78
3.2.2 <i>O eu-proprietário</i>	86
4. O ÚNICO COMO SOLUÇÃO STIRNERIANA AO PROBLEMA DO INDIVÍDUO	107
4.1 O problema da educação na construção do Único	107
4.1.2 <i>A educação para a unicidade</i>	118
4.2 Unicidade e o problema das relações entre os indivíduos	126
4.2.1 <i>Nadificação e unicidade</i>	134
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERÊNCIAS	147
SOBRE O AUTOR	155



## 1. INTRODUÇÃO

A questão do indivíduo<sup>1</sup> em Max Stirner<sup>2</sup> ainda permanece pouco explorada, pouco conhecida. A omissão em torno da filosofia stirneriana existe pelo fato do preconceito criado em torno de sua obra desde os tempos de sua gestação. Stirner fora amaldiçoado pelos próprios companheiros, os jovens hegelianos, fora perseguido e censurado pelo Estado e pelos principais intelectuais da época, assim como banido da vida acadêmica universitária. Por causa deste estigma, sua obra ficou esquecida durante décadas, até ser redescoberta pelo poeta John Henry Mackay, em 1888, e divulgada principalmente no âmbito anarquista<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Esclarecemos que a utilização do termo “Indivíduo”, sob a perspectiva stirneriana, faz referência ao *Único* ou *Eu-Proprietário*, haja vista que Stirner não utiliza o termo “indivíduo”. Contudo, seguiremos utilizando-o, de forma didática para uma maior compreensão da temática. Adotaremos o mesmo entendimento de Souza (1993) na utilização do referido termo. Concluimos não existir prejuízos à pesquisa nem ao desenvolvimento do trabalho.

<sup>2</sup> Max Stirner é o pseudônimo de Johann Kaspar Schimidt, nascido em 25 de outubro de 1806, em Bayreuth, filho de um fabricante de flautas. Entre 1826 e 1828, estudou Filosofia, Teologia e Filologia clássica em Berlim, com Hegel, Schleiermacher, Marheineke, entre outros. Em 1837, casa-se pela primeira vez, mas sua esposa falece um ano depois. De 1839 a 1844, torna-se professor em Berlim, na escola privada “instituição educativa de senhoritas de boa posição”. Frequenta o “Clube de Doutores” da esquerda hegeliana, que daria origem ao círculo berlinense dos “livres”. Em 1843, contrai um casamento infeliz com Marie W. Dähnardt. Em 1844, no mês de outubro, publica *O Único e Sua Propriedade*, editado em Leipzig, com a data de 1845. O livro foi proibido e apreendido de imediato, por ordem do ministro do interior. Entre 1853 e 1854, permanece encarcerado por dívidas. Em 25 de junho de 1856, morre em Berlim devido à picada de uma mosca envenenada. Do funeral participaram umas poucas pessoas, entre as quais L. Buhl e B. Bauer. (Diaz, 2002).

<sup>3</sup> A obra de Stirner teve excelente recepção por parte dos precursores do anarquismo individualista, principalmente em relação a crítica ao Estado e sua negação. (Cf. Devaldès, 2013) Embora muitos afirmem ser Stirner o pai do

Em seguida, apontamos um outro motivo que contribuiu para a escassez de interesse e estudos sobre o indivíduo no pensamento de Stirner, a saber, o contato que a maioria dos estudiosos tiveram em relação à sua obra se deu por meio de seus críticos, sendo os mais eminentes destes, Karl Marx e Friedrich Engels, os quais dedicaram significativa parte da *Ideologia Alemã* (1846) para abater as ideias, criticar e ridicularizar a filosofia de Stirner. Portanto, o reducionismo da obra stirneriana promovido por seus adversários contribuíram para a proliferação de distorções acerca da proposta de soluções para a questão do indivíduo apresentada por Stirner.

O objetivo desta pesquisa consiste na explicitação da questão do indivíduo em Max Stirner a partir da leitura imanente de sua principal obra *O Único e sua Propriedade* (1844).

Inicialmente, é mister destacarmos as influências formativas do pensamento de Stirner em torno do indivíduo a partir de três principais nomes: G.W. Friederich Hegel, Ludiwig Feuerbach e Bruno Bauer; o primeiro marcando-o com a dialética, o segundo, com o materialismo antropológico, e o último, com a autoconsciência.

A filosofia hegeliana fora fundamental na formulação do pensamento de Stirner, haja vista esta ser o ponto de partida e, posteriormente, o alvo de sua crítica. É inegável a influência dos principais conceitos desenvolvidos por Hegel presentes na concepção stirneriana de indivíduo, principalmente a ideia de desvelamento processual da realidade por meio da dialética da negatividade, o que Stirner converterá no processo de nadificação.

Stirner, no entanto, criticará Hegel a partir da acusação de que este não ultrapassou a esfera do puro pensamento abstrato. Sendo assim, o seu sistema filosófico representa apenas o simples ciclo especulativo de ideias e do pensamento em órbita em torno de si. Portanto, segundo Stirner, Hegel inverte a realidade,

---

anarquismo, respeitaremos a postura filosófica dele, a qual não assumiu a fundação de quaisquer movimentos.

transmutando o real, concreto, em simples conceito, pensamento, ideal, espírito.

O ponto central da crítica stirneriana à concepção especulativa da filosofia de Hegel far-se-á em torno do modo de conceber o indivíduo, pois sendo, neste caso, o homem compreendido como eminentemente um ser da consciência, do espírito, surge como ser abstrato, diferenciando-se do mundo objetivo pela autoconsciência, e realizando-se plenamente através da vida coletiva organizada pelo Estado. É justamente este exemplar de homem, universalizado, abstrato e genérico proposto por Hegel, que se tornará o modelo inverso daquilo a que Stirner se propõe engendrar.

O pensamento feuerbachiano desenvolveu-se na perspectiva de promover o resgate da essência humana outrora perdida e alienada pela religião. Na compreensão de Feuerbach, a essência humana, ou seja, todos os atributos inerentes ao homem, foram universalizados e transferidos para a figura de Deus. A análise de Feuerbach concentra sua atenção no homem religioso, pois é por meio deste e em sua função que o fenômeno religioso pode ser entendido. As condições de existência da religião estarão ligadas ao homem, tanto pela via de seu engendramento, como pela via de sua necessidade. A intenção de Feuerbach é devolver ao homem a sua sensibilidade, seus atributos e sua genericidade outrora relegada a um ser transcendente, distinto do humano.

Feuerbach oferece a Stirner uma nova perspectiva, para além do homem abstrato hegeliano. Oferece-lhe o homem real, concreto, de “carne e osso”. Desta forma, fora possível o desenvolvimento da concepção de indivíduo stirneriano a partir da imanência, da realidade concreta.

Contudo, o indivíduo feuerbachiano, isto é, aquele existente como membro da espécie e pertencente ao gênero humano, constituinte e constituído pela “humanidade”, não satisfaria Stirner; o qual, por sua vez, critica Feuerbach acusando-o de retirar a soberania de Deus, transferindo-a ao “homem”. Em outros termos, a essência que outrora fora vilipendiada pela

religião e colocada em Deus, agora existe em outra forma de abstração, a saber, a categoria “homem” ou “humanidade”. Portanto, a essência humana em Feuerbach, ao ver de Stirner, representa um anti-individualismo, pois afirma a necessidade da vida comunitária para sua efetivação, além de gerar a confusão entre homem e indivíduo. Confusão que Stirner tentará superar.

Outra marcante influência recebida por Stirner no cerne de suas reflexões acerca do indivíduo, fora de Bruno Bauer. Ele desenvolveu um criticismo radical à religião na tentativa de demonstrar sua completa irracionalidade, assim como apontar as suas influências em torno da organização social e política.

O conceito baueriano de autoconsciência, ou seja, do poder que o homem possui de, através de sua razão e força, construir a história, foi significativo para os posteriores desdobramentos em torno da unicidade do indivíduo stirneriano.

Contudo, Stirner, apesar do apreço nutrido pela filosofia de Bauer, propõe-se a ultrapassá-la, sob a prerrogativa de que a liberdade não pode se reduzir ao liberalismo religioso, mas na liberdade do indivíduo em relação a si próprio, constituindo-se a religião como apenas uma das alienações a ser destruída.

Destarte, observamos que a filosofia de Stirner estará centrada sobre a temática do indivíduo, afirmando-se, de certa maneira, como uma tentativa de superação das propostas existentes, além de mesclar de forma consistente o idealismo dialético hegeliano, o humanismo e materialismo feuerbachiano, bem como a destruição da alienação religiosa e a formação da autoconsciência presente em Bauer. Portanto, para além das divergências e diferenças conceituais, existe uma linha que se torna comum a Stirner, Feuerbach e Bauer, a saber, a rejeição dos conteúdos abstratos, a vida concreta e real como ponto de partida, a renúncia do sacrifício da vida humana em prol de ilusoriedades e alienações, além da negação de quaisquer entidades suprassensíveis, supra-humanas ou transcendentais que venham a se sobrepor ao indivíduo.

O problema fulcral no debate sobre o indivíduo no período em que Stirner desenvolve seu pensamento ocorre pelo fato de que a atenção ao problema se desenrolava por via epistemológica, ou seja, no nível de investigação que buscava responder à pergunta “o que é o indivíduo?”.

A questão à qual Stirner tenta responder é de cunho antropológico, a partir da questão “quem é o indivíduo?”. Notemos que a formulação stirneriana, na tentativa de ir além daquilo que seus debatedores realizaram, fará referência aos termos *Único* e *Eu*, na perspectiva de lançar o olhar sobre cada indivíduo particularmente. Destarte, o indivíduo em Stirner alcançará um nível de irrefutabilidade, haja vista não existir nenhum conteúdo prévio para preenchê-lo.

A reviravolta trazida por Stirner consiste em propor o abandono da busca pela essência humana, ou por quaisquer categorias que possam abarcá-la, por meio de conceitos, definições ou verdades absolutas, e substituí-la pela perspectiva de buscar as existências singulares, individuais, irrepetíveis. Neste sentido, inaugura-se uma nova fase da filosofia, estritamente no âmbito da antropologia filosófica. Portanto, a explicitação do indivíduo stirneriano respeitará a prerrogativa que pressupõe uma impossibilidade de defini-lo de forma cabal, geral ou definitiva, haja vista sua indizibilidade<sup>4</sup>, e sim apontar para aquilo que é essencial no pensamento de Stirner: a defesa do indivíduo e da individualidade<sup>5</sup>. Logo, concordamos com Serrão (2013) quando afirma que o importante para Stirner é, sobretudo, a

---

<sup>4</sup> A indizibilidade é própria da unicidade, ou seja, o único Stirneriano receberá conteúdo a partir de sua vida singular. O “Único não é uma substância nem um predicado, ao contrário do ‘homem’, que se sobrepõe ao indivíduo tornando-o ‘inumano’”. (Cf. Serrão, 2013, p.103).

<sup>5</sup> Usaremos o termo individualidade designando o conjunto de qualidades que distinguem um indivíduo de outro, ou ainda, para ressaltar a importância única de cada indivíduo. O Indivíduo é o homem na sua singularidade, ao passo que a individualidade representa os “traços essenciais físicos, espirituais e psíquicos, as qualidades distintivas de cada indivíduo, que diferenciam um indivíduo do outro”. (Cf. Chagas, 2012, p.17)

afirmação da soberania da individualidade pertencente a cada indivíduo.

A presença da questão do indivíduo no longo percurso de desenvolvimento da filosofia aponta, ao nosso entendimento, para duas constatações: a primeira confirma a relevância da questão, enquanto a segunda aponta para a esterilidade de conclusões e de sentido que experimentamos na contemporaneidade.

Portanto, surgem simultaneamente dois motivos para justificar a escolha da temática sobre o indivíduo: por se tratar de um tema extremamente importante sob a perspectiva filosófica, assim como pelo desafio de encontrar um discurso que revigore o indivíduo que fora anulado ou reduzido nos últimos tempos, tanto pela reflexão filosófica, quanto pelas demais ciências humanas, incluindo também a psicologia e as ciências biológicas.

O motivo para escolher a temática do indivíduo a partir da filosofia de Max Stirner deu-se a partir da maturação das ideias ao longo do percurso de construção desta pesquisa, considerando-se que a intenção inicial era o inverso, criticá-la.

À medida que fomos mergulhando na obra de Stirner, percebíamos a estatura elevada de sua magnitude. Encontramos, no *Único* stirneriano, uma apaixonada defesa da genuinidade humana, uma exaltação apoteótica da individualidade, uma afirmação veemente e eloquente em favor da vida.

Algo marcante e que vale a pena desvelar junto com Stirner está ligado à redescoberta da beleza do indivíduo a partir daquilo que a sociedade define como feiúra, como deformação. É preciso adentrar em sua filosofia para poder compreender que o indivíduo é Único e, por ser Único, é onipotente. É preciso se inserir por inteiro em seu pensamento para poder ressignificar e acolher positivamente, por exemplo, o egoísmo, a ganância e o desejo de poder, como algo inerente, inato ao humano e presente em cada singularidade.

A tematização do indivíduo é central na obra de Stirner. Contudo, sua forma de abordar a questão exige de seu leitor um conhecimento prévio das discussões anteriores em torno da

temática, assim como a capacidade de inseri-la no contexto de sua elaboração, haja vista o diálogo que Stirner realiza com toda a tradição filosófica, dos Antigos aos Contemporâneos. Outra questão importante diz respeito à necessidade de interpretar as categorias stirnerianas dentro do significado próprio que ele confere para estas. Portanto, faz-se necessário, para o bom desenvolvimento do trabalho, acompanhar o progresso gradual de engendramento do modelo de indivíduo a ser construído, respeitando a ordem e a sequência do raciocínio de Stirner, o que pode aparentemente demonstrar uma desconexão ou repetição de ideias. Tal postura torna-se basilar, pois a cada novo momento, na dialética stirneriana, algo novo é acrescentado. Uma outra necessidade, para a compreensão da temática envolvendo o indivíduo, repousará sobre a carência de investigação acerca dos meios práticos para a construção da individualidade do Único. Atendendo a estas prerrogativas, organizamos a nossa exposição em três capítulos.

No primeiro capítulo, analisamos a formação do pensamento stirneriano acerca do indivíduo a partir da explicitação das principais influências filosóficas recebidas por Stirner, a saber, a filosofia hegeliana e o neohegelianismo. Neste momento, apresentamos de forma ampla os conceitos-chave do pensamento de Hegel, que foram basilares na formação do pensamento stirneriano. A importância dessa exposição justifica-se por dois aspectos: perceber até que ponto Stirner é herdeiro de Hegel, além de dar suporte para a compreensão da posterior crítica desenvolvida contra a filosofia hegeliana. É indispensável, da mesma forma, a contextualização do debate em torno da herança deixada por Hegel, bem como da temática sobre o indivíduo, dentro da esfera dos jovens hegelianos, ou hegelianos de esquerda. Neste ponto de nossa argumentação, apresentamos o efervescente meio intelectual no qual estava inserido Stirner, dando especial atenção aos seus mais proeminentes interlocutores: Strauss, Feuerbach, Bauer e Marx, além de identificarmos o seu lugar no âmbito da esquerda hegeliana.

No capítulo seguinte, desenvolvemos a explicitação do problema do indivíduo para Stirner. Neste momento, partimos da necessidade de inseri-lo, no que se refere à discussão em torno do indivíduo, dentro do longo debate filosófico acerca do tema. Por isso, exporemos de forma panorâmica a constituição da Ideia de indivíduo na tradição filosófica. Em seguida, apresentaremos o indivíduo proposto por Stirner, destacando suas principais categorias, assim como sua crítica a toda a tradição que lhe é anterior.

No último capítulo, apresentaremos o Único como solução stirneriana ao problema do indivíduo. Partiremos de questões fulcrais para efetivação do indivíduo stirneriano, ou seja, questões ligadas ao problema da educação na construção do Único, assim como a proposta de uma educação para a unicidade. Portanto, neste ínterim, ressaltaremos que a questão sobre o indivíduo vai além da discussão filosófica, tornando-se, também, pedagógica. Em seguida, apontaremos a resolução stirneriana para o problema das relações entre os egoístas. Finalizaremos nossa obra desvelando a conquista da unicidade pelo indivíduo a partir da libertadora descoberta da nadificação.

Expor o pensamento de Stirner hodiernamente, especialmente em um trabalho sobre o indivíduo, não significa um retorno a uma temática anteriormente e exaustivamente abordada pelas diversas áreas do conhecimento e do saber humano. Constitui-se como uma necessidade do tempo presente, haja vista as deformações sociais e as reduções sofridas pelo indivíduo na contemporaneidade, ao passo que percebemos a atualidade da filosofia stirneriana frente a tais problemas.

Entendemos que as críticas e propostas engendradas por Stirner em meados do século XIX ainda são pertinentes para os tempos atuais, podendo apontar, para o homem de hoje, os caminhos para a reconquista de si mesmo e, conseqüentemente, de seu protagonismo e de sua autonomia.

## 2. FORMAÇÃO DO PENSAMENTO STIRNERIANO ACERCA DO INDIVÍDUO: HEGEL E O NEOHEGELIANISMO

### 2.1 A filosofia de Hegel

A filosofia de Hegel é considerada um divisor de águas na História da Filosofia. Por um lado, seu pensamento representa uma síntese de toda a tradição filosófica e, por outro, Hegel abre as portas para as grandes discussões da filosofia contemporânea. Em contrapartida, como afirma Stepelevich (1999), a filosofia de Hegel era expressamente voltada sobre o restabelecimento da metafísica, da especulação teológica e do conservadorismo social e político. Tal contraponto será importante para compreensão da crítica Stirneriana ao sistema hegeliano. É importante salientar que o sistema filosófico de Hegel revela um modo singular de reconciliação entre a filosofia e a realidade, haja vista a situação da Alemanha no período de sua formulação<sup>6</sup>. Portanto, o contexto no qual está inserida a filosofia hegeliana marcará indelevelmente os rumos deste sistema, assim como daqueles que o receberão como legado.

Entender a filosofia hegeliana não é tarefa fácil, embora Hegel seja um autor eminentemente sistemático, os meandros dialéticos de seu arcabouço teórico requerem um extremo esforço intelectual para compreendê-lo. Consoante Marcuse (1978) o cerne da filosofia hegeliana é estruturalmente conceitual, sendo necessária uma apreensão clara do sentido aplicado a cada conceito, evitando-se a falsa interpretação que define a filosofia de

---

<sup>6</sup> Os primeiros conceitos filosóficos criados por Hegel foram gestados em meio “à decadência da Alemanha, que neste período, início do século XIX, era formada pela Áustria e Prússia, pelos príncipes-eleitores, por 94 príncipes eclesiásticos e seculares, 103 barões, 40 prelados e 51 cidades imperiais, totalizando quase 300 territórios.[...] Não havia exército próprio, nem organização jurídica, além de servidão e exploração da classe camponesa”. Enfim, um ambiente no qual prosperava a injustiça e a arbitrariedade. (Cf. Marcuse, 1978, p. 25-26)

Hegel como sendo uma obscura metafísica. Tamanha é a dificuldade de compreender a filosofia de Hegel, que um de seus mais ilustres comentadores, Bernard Bourgeois, afirma: “só em uma releitura Hegel pode ser compreendido, pois somente quem já abarcou a totalidade de seu pensamento pode captar bem cada parte porque essas partes são de fato momentos que só revelam seu sentido na perspectiva do todo”. (Bourgeois *apud* Meneses, 2006, p. 12).

De fato, a ideia de totalidade, associada à ideia de dialética, é o que melhor representa a filosofia hegeliana. Entender, por exemplo, o homem, a natureza, a sociedade, o direito, entre outros, pressupõe que estes conceitos estejam subsumidos à totalidade. De outra forma, na perspectiva hegeliana, não seria possível uma tematização adequada dos referidos conceitos.

No entanto, embora Hegel seja um filósofo especulativo, sua filosofia não estava desvinculada do seu tempo histórico. Acontecimentos como a Revolução Francesa o impressionaram sobremaneira, principalmente em relação aos princípios de liberdade e racionalidade<sup>7</sup>. Para Hegel este evento “proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade, o que ele resume dizendo que o princípio da Revolução Francesa afirma que o pensamento deve governar a realidade”. (Marcuse, 1978, p. 20)

Para quem entende o essencial da filosofia hegeliana, sabe que o objetivo de seu sistema era construir os meios para a efetivação da liberdade humana. Esta, a liberdade, fora, da mesma forma, o principal anseio dos revolucionários, o que significa dizer que a teoria de Hegel está em consonância com as práticas revolucionárias na Europa dos séculos XVIII e XIX. Contudo, devemos sublinhar que a peculiaridade dos princípios revolucionários de Hegel está diretamente ligada à racionalidade que guia a história, pois “o objetivo final da história do mundo é a realização da liberdade do Espírito. O Espírito se expressa nas

---

<sup>7</sup> Sobre a influência da Revolução Francesa em relação ao pensamento de Hegel, ver Bicca, 1997, p. 85-96; também Oliveira, 1993, p. 227-247.

entificações do mundo objetivo, realizando-se enquanto liberdade”. (Albinati, 2011, p.129)

Mas Hegel não apenas recebeu influência dos acontecimentos de sua época. Ele também influenciou decisivamente a forma de pensar e de organizar a vida dos indivíduos, especialmente na Alemanha. Por exemplo, a forma de organização do Estado Prussiano estava pautada na sua filosofia. Isso significa dizer que a filosofia de Hegel tem a história como centro, ou seja:

[...] mais do que qualquer outro filósofo ele se debruçou sobre o passado, filosofando sobre a história da humanidade, a história da filosofia, e a das artes. Também isto era exigência de seu método: a verdade verdadeira e concreta só se obtém pelo retorno do espírito, a partir da máxima diversidade possível, e mesmo da totalidade do diverso. Desse modo, entende-se a riqueza espantosa das perspectivas hegelianas: um pensamento, por assim dizer “unívoro”. Todo o passado – e não só da filosofia, mas da cultura humana – confluem nele; e assim não é de admirar que dele também irradie, para toda a posteridade, o seu pensamento. Excetuando Platão, talvez nenhum pensador teve tanta influência, até mesmo nos que o rejeitam mais radicalmente. (Meneses, 2006, p. 13).

A grande tarefa do sistema filosófico de Hegel foi estabelecer o reino da razão, especialmente após as duras críticas realizadas por Kant e por Hume às pretensões modernas da racionalidade. Todavia, a razão proposta por Hegel era uma espécie de razão universal, na qual pudessem ser consideradas todas as criações do espírito humano na história. De acordo com Rosenfield (2005) essa tentativa de reestabelecer o reino da razão fica patente na assertiva famosa “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional” (Hegel, 2010, p. 41), que sintetiza a ideia segundo a qual a razão não é algo fora da realidade, mas que lhe é imanente e que, portanto, o real está impregnado de razão, não sendo uma espécie de amontoado caótico.

A filosofia de Hegel, portanto, pretende uma efetivação da razão universal no mundo dos indivíduos, isto é, um pensamento construtivo, tendo nas contradições inerentes à realidade, a mola mestra da referida efetivação. E tais contradições são essenciais ao

pensamento dialético de Hegel, pois eles permitem que o Espírito galgue patamares cada vez mais elevados no seu processo de autodesenvolvimento. Aqui está contida a ideia de *Aufhebung*, que significa a suprassunção<sup>8</sup>, ou seja, o processo ininterrupto do avançar do Espírito, da realidade. A existência, para Hegel, é dinâmica, é processual. Esta é mais uma marca de sua filosofia. Hegel

Acha que a realidade é tão fluida como queria Heráclito: um fluxo constante, como o rio, como o fogo. O pensamento, para captá-la, tem de ser também dialético, lidar com a contradição e assimilá-la, aderir a seus contornos e a seu movimento. Toda a filosofia de Hegel é a exposição disso: seu método e seu sistema são “dialéticos”, e assim, a cada passo, as contradições vêm corroer por dentro as afirmações obtidas e as elevam a um novo patamar de realidade e de compreensão, em que são “suprassumidas”, ou seja, ao mesmo tempo ‘negadas’ na sua figura original e ‘conservadas’ na sua essência profunda, num nível superior. (Meneses, 2006, p. 20).

A ideia de suprassunção será mantida, repetida, preservada pelos jovens hegelianos, tanto de direita, quanto de esquerda. Marx, por exemplo, irá elogiar diversas vezes a dialética hegeliana como o elemento vivo da filosofia de Hegel; irá utilizá-la para criticar o materialismo de Feuerbach. Bruno Bauer também considerará o método dialético de Hegel como aquele que melhor

---

<sup>8</sup> Conforme Meneses (2006), devido à ausência completa de termos homólogos, nas línguas latinas, que significassem simultaneamente os sentidos de *suprimir* e *conservar*, foi adotado, na tradução das obras hegelianas em Língua Portuguesa, no Brasil, os termos *Aufheben* e *Aufhebung* os termos *sursumer*, *sursomption* introduzidos por Labarrière, os quais estão em referência aos termos *suprassumir* e *suprassunção*. *Aufhebung* contém os significados de suprimir, conservar e elevar. Tal categoria é essencial à instauração da dinamicidade do sistema hegeliano. Portanto, supressão, conservação e elevação são inerentes à totalidade do processo de desenvolvimento do espírito, ou seja, negatividade, positividade e progresso estão unificados processualmente. *Aufhebung* configura-se como uma meta-categoria, ou determinação-fundamental, pois constitui-se como uma determinação que atua sobre outras determinações. *Aufhebung* é a condição para elucidação da história filosófica, na qual a razão perpassa a história universal sob a égide e iluminação da filosofia. (Cf. Pertille, 2011.).

pode compreender o processo histórico de desenvolvimento da autoconsciência humana. As divergências dos jovens hegelianos de esquerda para com Hegel se darão em outros aspectos, como veremos adiante. No entanto, no que diz respeito ao método, eles serão fiéis ao mestre, fazendo pequenas reformulações, que, no geral, não modificam o essencial da dialética hegeliana, a qual assume, conforme Berti (2013), a *necessidade da contradição*.

Até o momento, falamos sobre a importância da filosofia de Hegel na história da filosofia, da centralidade da história e da essencialidade da dialética. Agora nos debruçaremos brevemente sobre seu sistema.

A organização do sistema hegeliano foi exposta de maneira condensada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. O conteúdo e a forma desta obra foram frutos do material utilizado em suas aulas, objetivando uma explanação acerca dos conceitos mais importantes das Ciências. Poderíamos afirmar que a *Enciclopédia* tem abrangência sobre as mais proeminentes temáticas da filosofia hegeliana.

A estrutura formal da obra está em consonância com o método que lhe é aplicado, haja vista não existir divisão em partes, constituindo-se como unidade de momentos inerentes de um único movimento dialético, o qual, de forma progressiva, resgata os momentos anteriores elevando-os ao nível superior.

Portanto, faz-se necessária a superação da precariedade com que a dialética hegeliana fora tratada, nos famosos moldes da tríade tese, antítese e síntese, haja vista a limitação de tal divisão e da espiral que é o sistema de Hegel. Uma melhor forma de tratar a dialética hegeliana poderia ser a partir da tríade universal, particular e singular.

O *Universal* que é geral e abstrato, mas que dá o sentido último no processo, *particulariza-se* na diversidade de formas, figuras e realidades concretas, enquanto o *singular* recupera a verdade do universal no particular: é a verdade dos dois momentos na sua realização concreta. (Meneses, 2006, p. 22).

Em linhas gerais, o sistema hegeliano divide-se em três partes, a saber: a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito.

O primeiro momento do sistema hegeliano é a Lógica. Segundo Hegel “A lógica é a ciência da *ideia pura*, isto é, da ideia no elemento abstrato de *pensar*”. (Hegel, 1995, p. 25). Nesta, as determinações do ser e do pensar são as mesmas. A Lógica inicia-se com a tensão entre o ser e o nada, em que o ser é a universalidade das determinações, e o nada é o ser privado de todas as suas determinações. Desta tensão surge o devir, pelo qual o nada torna-se ser. Esta tríade ser-nada-devir se repetirá ao longo de todo o sistema, porém, aplicada aos objetos determinados que serão, por sua vez, a consequência do ser-aí, cujas determinações são qualidade, quantidade e medida. Portanto,

Ser e nada devem ser diferentes só inicialmente, isto é, sua diferença só está primeiramente em si, mas ainda não está posta. Quando falamos em geral de uma diferença, temos com isso dois [termos], a cada um dos quais compete uma determinação que não se encontra no outro. Ora, o ser é justamente apenas o que, de modo absoluto, carece-de-determinação; e a mesma carência-de-determinação é também o nada. A diferença entre esses dois é, pois, somente uma diferença “visada”, a diferença totalmente abstrata, que ao mesmo tempo não é diferença alguma. [...] O ser então é representado também como a riqueza absoluta; e o nada, inversamente, como a pobreza absoluta. Mas se consideramos o mundo todo, e dele dizemos que ele é tudo, e nada mais, então deixamos de lado tudo o que é determinado, e [o que] temos, em vez da plenitude absoluta, [é] somente o vazio absoluto. [...] o nada, enquanto esse nada imediato, igual a si mesmo, é também, inversamente, o mesmo que o ser. A verdade do ser, assim como do nada, é portanto a unidade dos dois: essa unidade é o vir-a-ser. (Hegel, 1995, p. 179-180).

Hegel, após concluir a Lógica, passa ao segundo momento do sistema, que é a Filosofia da Natureza. Neste momento, é apresentada a Ideia (último momento da Lógica) na sua forma exteriorizada (a Ideia na forma do ser-outro) que é, para Hegel, a natureza, a existência objetiva da Ideia. “É a esfera da dispersão, da contingência, da finitude. Mas, a Ideia está imanente à

natureza, e por isso há uma razão 'na' natureza: a ideia só é natureza como um outro que ela: é o entendimento do *real*." (Meneses, 2006, p. 26). Em síntese,

A Filosofia da Natureza estuda pois a "Ideia na forma de ser Outro", a Ideia alienada ou naturada. A Natureza não é apenas, como existência objetiva da Ideia, exterior à sua existência subjetiva, o espírito: mas é a Ideia como outro que ela, ou seja, exterioridade a si mesma. E a esfera da dispersão, da contingência, da finitude. (Hegel, 1995, p. 421).

A terceira e última parte do sistema hegeliano é a Filosofia do Espírito, na qual Hegel expõe o retorno do Espírito a si, após ter se exteriorizado na natureza. Os três momentos do Espírito são: o subjetivo, o objetivo e o absoluto. No primeiro, Hegel trata da relação corpo e alma. É o momento da subjetividade humana. O momento do espírito objetivo abrange a o direito, a moralidade e a eticidade. É o momento em que o espírito sai de sua subjetividade pura e atinge o nível da intersubjetividade, ou seja, exterioriza-se nas relações sociais. Por fim, tem-se o momento do espírito absoluto, que é a culminância de todo o sistema de Hegel. Nesta parte, Hegel trata das manifestações mais genuínas do espírito que são a arte, a religião e a filosofia. A arte é a união imediata da natureza com o espírito, onde o espírito humano transforma a natureza imprimindo na mesma o seu espírito. Já a religião revela o espírito absoluto no elemento da representação, que é próprio de sua determinação.

A revelação desse espírito representa a vida dele no ciclo das figuras concretas da *representação* a partir do dispersar dessas figuras, já unificadas na simplicidade da fé e da devoção, chega-se ao *pensar*, onde a expansão é sabida como conexão indizível do espírito universal, simples e eterno em si mesmo. (Meneses, 1006, p. 28).

Por fim, chega-se à filosofia, que é o ápice do espírito absoluto, pois revela o saber absoluto, no qual a Ideia é realizada. Conforme Vaz in Hegel (1992) o saber absoluto representa a

igualdade entre o racional e o real à partir da conformação entre os imperativos teórico e prático. “É a auto-reflexão do absoluto, em que o saber absoluto se põe como fundamento supremo do conteúdo dos momentos do seu desenvolvimento, e a Ideia capta na conclusão seu próprio conceito.” (Meneses, 2006, p. 28). Destarte, “A Filosofia do Espírito é a manifestação integral da manifestação sempre mais adequada do ser que para Hegel não é outra coisa que a manifestação ou diferenciação de si”. (Bourgeois *apud* Hegel, 1995, p. 423).

Na maturidade, Hegel se debruça sobre a filosofia social, política e sobre o direito ao escrever seus *Princípios da Filosofia do Direito* (1831). Nesta obra, ele aborda as questões da constituição da vida social e política do indivíduo, bem como a constituição das instituições necessárias a essa vida social e política. A culminância dos *Princípios da Filosofia do Direito* é a ideia do Estado como instância máxima de efetivação da liberdade individual.

Para Hegel, o Estado representa, através das instituições que o compõem, a forma das individualidades, ou seja, do particular, efetivarem o Universal. Desse modo, a razão realiza-se na esfera do particular. Em outros termos, o indivíduo, fixado no âmbito institucional, consolida-se como sustentáculo para o Estado, pois este último “é a realidade em ato da ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa e realiza o que sabe e porque sabe” (Hegel, 1997, p. 216).

Segundo Hegel, a ideia desenvolve-se a partir da concatenação de dois momentos, a saber: a *substancialidade subjetiva*, ou seja, a vontade política dos indivíduos; e a *substancialidade objetiva*, inerente ao Estado político e à constituição. Dessa forma, os indivíduos conferem ao Estado a capacidade de universalização de suas finalidades particulares, individuais, através da efetuação, na constituição, dos deveres e direitos a estes delegados. Destarte,

A ideia de “substância como sujeito” concebe a realidade como um processo dentro do qual todo ser é a unificação de forças contraditórias. “sujeito” designa não somente o eu ou a consciência epistemológica, mas um modo de existência, a saber, aquela de uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório. (Marcuse, 1978, p. 21)

O espírito de amor à pátria corrobora a ideia de que os interesses e as necessidades de cada indivíduo encontram plena realização e satisfação no Estado, pois “o indivíduo frente ao Estado é portador dos direitos inalienáveis do homem, e nestes direitos, sob nenhuma circunstância, pode o Estado tocar, nem mesmo a pretexto dos próprios interesses do indivíduo” (Marcuse, 1978, p. 43)

A complexa estrutura estatal engendrada por Hegel consiste em afirmá-lo – o Estado – como a síntese dos interesses particulares, elevados à esfera universal e construído através dos diversos poderes que o compõem. Desse modo, o interesse universal, ou seja, o espírito para além do momento da cultura, constitui-se como amálgama, a nível abstrato, dos interesses individuais, exteriorizando-se através dos diversos mecanismos da estrutura estatal, ou seja, por via dos poderes.

A ideia objetivada através dos poderes, ou seja, de vários elementos pelos quais o Estado existe, é a representação do organismo estatal. Em outros termos, a efetivação do Universal, que é a ideia, dar-se-á ininterruptamente pela vida e pela harmonia da contextura estatal. Consequentemente, o Estado exterioriza-se, existe como a instância Universal do Espírito, o qual possui uma finalidade racional para a consciência, assim como seus princípios e leis.

Destarte, Hegel considera a estrutura interna *para-si* do Estado, do que resulta que a racionalidade, o espírito presente na constituição, dar-se-á através da totalidade dos vários momentos do Estado.

Todos os poderes constitutivos do Estado, e cada um deles, compõem um organismo, ou seja, não existem isolados uns dos outros, mas mantêm uma relação de coexistência e reciprocidade

existencial. Em resumo, a estrutura orgânica do Estado hegeliano leva em consideração a totalidade inerente a cada parte que, em relação dinâmica com as demais, mantém a coesão do todo.

Apresentamos neste item as questões da filosofia de Hegel, que serão consideradas e criticadas pelos neohegelianos. Portanto, não era nosso objetivo apresentar detalhadamente o sistema hegeliano, e sim dar uma noção geral desse sistema e focar os aspectos que motivarão o debate na esquerda hegeliana.

## 2.2 A filosofia Neohegeliana

Com a morte de Hegel, ocorrida em 1831, “o espírito filosófico não emigrou para outro continente. Efetuou a sua revolução no interior de si mesmo, quando as circunstâncias exteriores a isso o obrigaram”. (D’hondt, 1982, p.48)

O legado deixado por Hegel suscitou, em seus discípulos, uma disputa em relação a qual interpretação corresponderia fidedignamente à sua filosofia. Consoante Frederico (2009) no calor do debate, os discípulos de Hegel procuraram ressaltar um aspecto ou outro, na tentativa de estabelecer uma interpretação atual da obra. Tal querela resultou na formação de dois grupos, a saber, os hegelianos de direita e os jovens hegelianos de esquerda<sup>9</sup>. O primeiro grupo detinha-se ao aspecto formal da obra de Hegel, defendendo dentre outras coisas, a monarquia Prussiana, à medida que o segundo grupo tentava ultrapassar o formalismo e atribuía um caráter revolucionário à obra hegeliana. Em outros termos, conforme Wartofsky (1978) a direita hegeliana continuaria uma defesa ortodoxa do pensamento de Hegel, enquanto a esquerda hegeliana assumiria, a partir da própria filosofia do mestre, uma postura antitética. Portanto, “a filosofia

---

<sup>9</sup> Em relação a estes também chamados “velhos” (direita) e “jovens” (esquerda) hegelianos, a apresentação clássica é a realizada por K. Lowith em sua obra *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX, Marx e Kierkegaard*. (Cf. Lowith, 2014).

hegeliana continuava sendo referência obrigatória tanto para justificar o Estado Prussiano quanto para criticá-lo” (Frederico, 2009, p. 22). Como membros da esquerda hegeliana podemos fazer referência aos mais eminentes, como os irmãos Bruno e Edgar Bauer, David F. Strauss, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Moses Hess, Friedrich Engels, Karl Marx, Max Stirner, entre outros. Neste espaço de reflexão e discussão “sem regulamento, sem presidente, desprezavam-se todas as críticas e ali se ridicularizavam todas as censuras” (Armand, 2003, p. 77), mantendo-se o imperativo da liberdade, o qual rendeu o sugestivo nome do grupo: Os Livres (*Die Freien*). Apesar da diversidade de interpretações acerca do sistema filosófico de seu mestre, os neohegelianos de esquerda mantinham um ponto de convergência: o desejo de revolucionar a realidade da Alemanha.

Poderíamos afirmar que o marco de instauração da esquerda hegeliana se deu com a publicação da obra *A Vida de Jesus* (1835), de Strauss, a qual suscitava a discussão de caráter teológico acerca da historicidade dos evangelhos. A grande questão contida na obra era uma tentativa de interpretar a historicidade dos textos sagrados para o cristianismo frente à postura estritamente especulativa realizada anteriormente por Hegel. Portanto, a obra de Strauss constitui-se como um evento de ruptura radical entre os pupilos de Hegel, delimitando claramente as posições da direita e da esquerda hegelianas. Posteriormente, foi acontecendo a passagem das discussões exclusivamente de cunho teológico para discussões de natureza política, engendradas pela realidade social e econômica alemã na primeira metade do século XIX. Os jovens hegelianos, influenciados pelos acontecimentos políticos e sociais que ocorriam por toda a Europa, especialmente na França, constituíram-se como um grupo que representava a crítica mais veemente ao Estado Prussiano, assim como tentaram promover um movimento unificador e emancipatório da Alemanha, haja vista a “colcha de retalhos” formada pelas diversas províncias, cada qual com leis próprias. Portanto, a relação entre o governo Prussiano e a esquerda hegeliana fora ficando gradativamente

mais tensa ao ponto daquele coibir as publicações dos periódicos nos quais houvesse a escrita de quaisquer membros do movimento jovem hegeliano. Apesar da passagem das discussões de caráter teológico ao nível da política, constata-se mantida a influência das opiniões acerca da religião nas novas discussões.

Na temática ligada ao indivíduo, a esquerda hegeliana ansiava pela sua autonomia absoluta, a partir da libertação de quaisquer instituições ou entidades que pudessem constrangê-lo ou oprimi-lo. Em contrapartida à pouca atenção dirigida aos jovens hegelianos por parte dos estudiosos, principalmente sobre os temas envolvendo a questão do indivíduo, ressaltamos a magnitude deste movimento, haja vista que “o movimento jovem hegeliano, na Alemanha, no interior do qual se desenrola uma grande polêmica sobre o sujeito e a subjetividade, é comparável, pela sua importância para a construção do ideário moderno, ao dos enciclopedistas, na França.” (Souza, 1992, p. 13).

No âmbito do movimento neohegeliano de esquerda, dentre aqueles que tematizaram a autonomia do indivíduo, destacamos Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx e, de modo mais explícito, Max Stirner. A concepção baueriana afirmava o desenvolvimento da autoconsciência do indivíduo como categoria central do processo histórico. Do ponto de vista feuerbachiano, o indivíduo reassume sua essência outrora alienada em Deus e passa a compreender-se como um ser corpóreo e sensível. Já para Marx, o indivíduo é, essencialmente, um ser histórico-social, que se constitui no conjunto das relações materiais de produção, as quais precisam ser revolucionadas para que tal indivíduo possa efetivar suas potencialidades e, assim, emancipar-se. Finalmente, para Stirner, o indivíduo é único, individualista, poderoso, senhor de si e desobrigado de quaisquer instâncias que se coloquem acima dele.

É importante destacarmos, conforme aponta Souza (1992), a importância das discussões realizadas pelo movimento jovem hegeliano no século XIX, assim como as suas temáticas, consideradas antecipatórias ou preparatórias de discussões

posteriores e que marcarão indelevelmente a história filosófica e universal.

Em síntese, estas são as concepções de indivíduo e as prospecções dos principais representantes da esquerda hegeliana. Em seguida, desenvolveremos detalhadamente o pensamento de cada um deles, enfatizando a questão da individualidade humana, almejando situar o pensamento de Max Stirner no movimento neohegeliano de esquerda.

### 2.2.1 *David Friedrich Strauss*

O início do movimento neohegeliano é, indubitavelmente, marcado pelo pensamento de David Strauss. “A maioria dos estudiosos prefere afirmar que o início do movimento da esquerda hegeliana data de 1835, da publicação da obra *Vida de Jesus Examinada Criticamente*.” (Souza, 1992, p. 14). Segundo Marx, em *A Ideologia Alemã*, por exemplo, o processo de degeneração da filosofia hegeliana começou com Strauss. Engels ratifica tal ideia quando diz, na obra *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, que o primeiro impulso para a demolição do edifício hegeliano foi dado por Strauss.

David Strauss era um teólogo alemão que tinha uma grande admiração pela filosofia hegeliana, embora nunca tenha tido a oportunidade de acompanhar os cursos ministrados por Hegel na Universidade de Berlim, aonde chegou em 1831, após o falecimento recente de Hegel. Porém, a influência do pensamento hegeliano permaneceu forte em sua filosofia.

Além de Hegel, Strauss recebeu forte influência de Schleiermacher. Chegando em Berlim, recolheu notas de dois cursos ministrados por este e dos quais fez diversos apontamentos. As notas de Schleiermacher tratavam da figura histórica de Jesus como aquele que representava a dependência do homem com relação a Deus. Essa ideia influenciou decisivamente Strauss, que, ao escrever sua *Vida de Jesus*, irá tomar como referência o aspecto histórico dos evangelhos e,

consequentemente, da vida de Jesus. O caráter histórico da interpretação de Strauss sobre a vida de Jesus se reflete na ideia, segundo a qual,

Jesus ressurgue só enquanto “comunidade” que crer, e essa passagem indica o dever para o espírito de libertar-se do invólucro de todo vínculo representativo, portanto, também, de toda dependência da história como produzir-se de puros acontecimentos não ligados por algum “porquê” que torne logicamente necessária à sua sucessão. (Regina, 2003, p. 188).

Imbuído da historicidade dos evangelhos, Strauss, ao escrever *A Vida de Jesus, Elaborada Criticamente*, ataca aqueles que criticavam o valor histórico contido nos textos bíblicos. Mesmo quando admite a explicação mítica dos relatos evangélicos, Strauss entende que esses mitos não contradizem a historicidade, pois eles se valem da história para exprimir o sentido do texto bíblico. Mito e história adquirem valor similar e se complementam na interpretação que Strauss faz dos Evangelhos, pois o mito é a narração do acontecimento, enquanto a história é o sentido de tal acontecimento.

Essa relação, entre mito e história, Strauss extrai do conceito hegeliano de razão que buscaria a síntese entre o racional e o efetivo. Como resultado da aplicação do conceito hegeliano de razão Strauss reduz o conteúdo da fé religiosa à história, tomando o conteúdo dessa fé como um simples mito. Pois,

“Se”, como diz Strauss, “a religião dá a consciência o mesmo fundo de verdade absoluta que a filosofia, mas sob a forma de imagens e não de conceitos, o mito pode surgir aquém ou além do ponto de vista próprio da religião; no entanto, é necessário à sua essência”. O mito é uma ideia metafísica expressa na forma de um conto imaginado ou fantástico. Tem, por conseguinte, dois aspectos: um negativo, na medida em que não é história, o outro positivo, na medida em que é uma ficção produzida pela direção intelectual de uma dada sociedade. (Abbagnano, 1991, p. 175).

Portanto, Strauss realiza uma análise histórica dos textos evangélicos rejeitando o mito e a lenda, ou seja, os elementos

sobrenaturais dos textos bíblicos. Como consequência da postura de Strauss frente à Sagrada Escritura, surge a ideia segundo a qual a verdadeira existência é aquela que é fruto da unidade do finito com o infinito, de Deus com o homem, que ocorre na religião. Ou seja, Strauss não quer eliminar a religião, mas fazer com que o homem religioso tome consciência da sua condição histórica e da própria religião e, conseqüentemente, da fé enquanto marcadas pela historicidade.

Strauss, portanto, reconhece a necessidade de entender os Evangelhos a partir do seu relato mítico e do fato histórico que engendra o relato. Desse modo, ele elabora uma concepção secular dos fatos acerca da vida de Jesus, desmistificando os Evangelhos.

Strauss concluía que a humanidade (e não um indivíduo sozinho) que pode corresponder à imagem de um Deus encarnado, com todos os seus infinitos predicados. Em vez de Jesus Cristo, o Salvador é a própria humanidade, e a salvação-desalienação está na participação numa verdadeira comunidade, construída através da história. (Souza, 1992, p. 14).

Desse modo, Strauss põe o alicerce do postulado que posteriormente será desenvolvido pelos demais neohegelianos, a saber, que o homem é um ser histórico e que sua condição humana só pode efetivar-se em relação com a espécie. Portanto, o indivíduo em Strauss deve constituir-se e manter-se conforme o destino da humanidade. Este é um dever consigo e com os demais seres humanos.

É nesse sentido que afirmamos que Strauss inaugura a filosofia neohegeliana de esquerda. A desmistificação da religião, o resgate do homem real e da historicidade será a marca dessa filosofia. O plano é reduzir o significado da religião às exigências e às necessidades humanas e interpretar a história em função do próprio homem.

### 2.2.2 Bruno Bauer

O Teólogo Alemão Bruno Bauer (1809-1882) foi fortemente marcado pela filosofia hegeliana. Bauer teve a oportunidade de estudar teologia com Hegel durante um considerável período, chegando a ser um dos últimos a desfrutar das lições do mestre. A sua formação estritamente teológica o lançou a discussões acerca da religião, especificamente em assuntos ligados a exegese bíblica e historicidade dos evangelhos, assim como temáticas ligadas a investigações teológicas sobre a vida de Jesus. Conseqüentemente, sua crítica de natureza teológica desembocou no campo político a partir da relação entre religião e Estado, entre cidadão e homem religioso, entre emancipação do indivíduo e obrigações religiosas<sup>10</sup>. Como resultado de suas reflexões no campo político, Bauer desenvolveu um criticismo radical alicerçado na aniquilação de quaisquer crenças religiosas, objetivando demonstrar a total irracionalidade e falta de sentido da religião em suas inúmeras formas de manifestação. Para Bauer, a religião representa a consciência relacionando-se consigo mesma e, de outra forma, é a exteriorização do processo reflexivo da consciência. Bauer objetivava provar a sua absurdidade, mais especificamente do cristianismo em sua forma institucionalizada. Em sua interpretação, o cristianismo tornara-se ultrapassado, existindo apenas como empecilho ao desenvolvimento e ao progresso da humanidade.

A repercussão do posicionamento baueriano em relação à religião, e conseqüentemente em relação ao Estado, surtiram efeitos negativos para sua vida acadêmica e profissional. Sofreu transferência da Universidade de Berlim para a universidade de Bonn, da qual fora demitido do cargo de professor em 1839. O

---

<sup>10</sup> Cf. o texto de Bruno Bauer *Die Judenfrage* (Braunschweig, Friedrich Otto, 1843), disponibilizado em espanhol pela Boitempo em seu blog. <http://blogda.boitempo.com.br/2010/11/11/segundo-texto-de-bruno-bauer-criticado-por-marx-em-sobre-a-questao-judaica/> acesso em 23/05/2015.

impacto desse fato para o movimento jovem hegeliano fora enorme, haja vista o aumento do temor à perseguição sofrida por parte do governo da Prússia. Com o impedimento da prática docente, Bauer dedica-se à escrita e à publicação de ensaios contra a relação entre a religião e o Estado, sendo o seu escrito mais contundente o *A Questão Judaica (Die Judenfrage)*, o qual foi criticado por Marx em 1844<sup>11</sup>. O desejo de Bauer era fomentar uma revolução intelectual e, conseqüentemente, prática, modificando o estado de coisas vigente. No entanto, suas aspirações foram frustradas devido à falta de apoio de seus companheiros de movimento, que estavam acuados pela repressão e censura imposta pelo governo. Como consequência, Bauer recua em sua crítica, tornando-se um pensador mais circunspecto, defensor de um criticismo que não objetivava transformações políticas súbitas.

Dentre os discípulos de Hegel, Bauer se destaca como sendo um dos mais egrégios. Conforme David McLellan, o conceito central da filosofia baueriana – a *autoconsciência* – procedia da obra hegeliana, especificamente da *Fenomenologia do Espírito*. (McLellan, 1971, p. 66). No entanto, Bauer discordava de seu mestre em um ponto fundamental: a dialética. O processo dialético construído no sistema hegeliano aponta para uma totalidade de todos os momentos de determinação, dos mais elementares aos mais complexos, permitindo a passagem da positividade à negatividade sem a necessária supressão do momento anterior; a tal movimento Hegel denominou *Aufhebung*. A concepção baueriana da dialética apontava para a radical negatividade do processo, ou seja, o momento de maior determinação torna-se negador do estágio antecedente, sendo-lhe radicalmente contrário e eliminador de seus elementos. Um segundo ponto de discordância entre as filosofias de Bauer e de Hegel é relacionado às categorias do ser e do pensar. Para Hegel, existe uma unidade inquebrantável entre ambas as categorias, ao passo que, para Bauer, o pensamento,

---

<sup>11</sup> Ver sobre a crítica de Marx à Bauer Cf. Marx, 2010, p.33-54

especificamente o pensamento subjetivo, é determinante do ser, tendo sobre este a precedência.

No campo da política, Bauer reconhece a grandeza de seu mestre, o qual, para ele, desenvolveu um sistema revolucionário. A obscuridade do sistema hegeliano revelar-se-ia, para além da realidade especulativa, um sistema de ordem prática, inovador. Evidencia-se que a interpretação da obra de Hegel pelos jovens hegelianos desenvolvia-se de forma fidedigna aos princípios ateístas, revolucionários e republicanos defendidos pelo mestre.

Bauer se firmou como um crítico obstinado da religião, principalmente do cristianismo. Sua interpretação em relação à construção da história como fruto do desenvolvimento dialético da autoconsciência humana evidenciava um conflito com a concepção da teologia tradicional, a qual, a partir da teoria da economia da salvação, considerava o cristianismo como a consumação, o ápice da história. Para ele, o cristianismo representa um evento constituinte da grande história universal, não sendo considerado como o resultado final de todos os esforços da racionalidade e do espírito humano como pretendia a teologia da tradição ocidental.

No percurso de seu desenvolvimento histórico, a humanidade ascendeu a um elevado estágio de autoconsciência, resultando na descoberta de sua essência, a saber, a liberdade. Bauer aponta que um dos grandes problemas do cristianismo é que este representa a alienação da liberdade humana, haja vista a submissão do homem a Deus, às leis divinas e aos dogmas religiosos. Consoante Bauer, a consciência cria entidades, submetendo-se diante de um regime de servidão voluntária, ou seja, a religião, como construto da consciência humana, acaba por dominar e constranger o seu criador.

Na interpretação teológica de Bauer em relação aos textos sagrados para o cristianismo, e que servem de testemunho de seus dogmas e de sua doutrina, a saber, os textos bíblicos, foram tratados de forma a evidenciá-los como uma criação literária e, conseqüentemente, artística do gênio criador dos evangelistas. Os

evangelhos eram, na concepção de Bauer, uma interpretação livre e pessoal de um determinado momento histórico, não relatando um fato real, um acontecimento verídico.

O cristianismo representou, segundo Bauer, um momento de avanço para a humanidade em sua trajetória de construção histórica, pois concedeu ao homem a capacidade de desvencilhar-se das antigas religiões baseadas na sua unidade indissolúvel com a natureza, proporcionando-lhe o seu autorreconhecimento como ser dotado de consciência. No entanto, ao passo que libertava o homem do mundo da natureza, o Cristianismo o aprisionava à ideia de criação divina, ou seja, o homem teria sua verdade e sua origem fora de si. O cristianismo, ao ver de Bauer, vilipendiou a essência humana, deslocando-a para uma entidade ilusória, fruto da arquitetura mental do homem. A busca por Deus representa a negação do homem, pois, ao passo que o homem declara soberania a algo fora da humanidade, despreza tudo o que é humano. A liberdade cristã apresenta-se como uma liberdade desumana, inumana.

O processo de autoconsciência proposto por Bauer desenvolvia-se inspirado na filosofia hegeliana do progresso do espírito, que avançaria progredindo até culminar na totalidade do pensamento. Contudo, a concepção baueriana de progresso do espírito divergia da concepção hegeliana no que diz respeito àquilo que se constitui como sua força de impulsão. Para Bauer, o homem como ser autoconsciente é quem movimenta tal progresso; no caso de Hegel, seria o absoluto o responsável por impulsionar tal desenvolvimento.

A gênese e o desenvolvimento da concepção de autoconsciência só foi possível graças ao criticismo elaborado por Bauer. O criticismo baueriano tende a transmutar o real em pensamento, na perspectiva de superação das alienações e das verdades concebidas a partir dos dogmas. Para os neohegelianos, o pensamento crítico representa a forma de apreensão do real em sua natureza genuína, desembaraçada das ilusões, além de elevar o homem, a sua liberdade e a sua consciência de si e do mundo.

Segundo Souza (1992), o pensamento baueriano acerca da autoconsciência em oposição à substância emerge do clássico problema filosófico entre substância e Deus como ponto de partida do pensamento humano. O indivíduo autoconsciente torna-se criador da realidade, legitimando-se como princípio fundamental do existente. Destarte, substância e Deus ganham existência no espaço da consciência-de-si do homem. Sendo assim, toda entidade que apareça estranha ao homem ou superior a ele deve ser considerada ilegítima, devendo ser apreendida pela autoconsciência como um de seus momentos.

Evidencia-se na filosofia baueriana um interesse indiscutível pelo indivíduo e por tudo aquilo que é genuinamente humano, assim como a plena realização de sua existência, ou seja, a sua felicidade. Quando Bauer ataca em sua crítica a religião ou quaisquer formas de filosofia que se assentem na primazia da substância ou do absoluto, ele visa a exaltar o indivíduo naquilo que lhe é mais caro: sua liberdade e sua autoconsciência.

### ***2.2.3 Ludwig Feuerbach***

A antropologia da sensibilidade desenvolvida na filosofia feuerbachiana teve como pressuposto o debate realizado por Feuerbach entre a teologia e filosofia especulativa. Para ele, a teologia e a filosofia especulativa moderna, idealista, especialmente a desenvolvida por Hegel, gestaram um homem puramente espiritual. A partir de sua crítica a este exemplar de homem, Feuerbach salvaguarda o homem efetivo, real, dotado de sensibilidade, e cuja essência é a natureza. De outro modo, em sua crítica, Feuerbach tenta devolver ao homem sua humanidade usurpada em nome do espírito proposto pela tradição teológica do cristianismo e que fora assumido pela tradição idealista na modernidade. O ponto de partida para se pensar o homem é a realidade material, natural, sensível, palpável.

O intuito de Feuerbach era promover uma revolução na história da filosofia, criando uma *Filosofia do Futuro*<sup>12</sup>. O que ele pretendeu fora ultrapassar o caráter abstrato, idealizado, formal com o qual a filosofia moderna fora revestida, tornando-se uma teologia racionalizada. Seu objetivo era promover a construção de uma filosofia que correspondesse às reais necessidades e exigências do homem real, da vida real, ou seja, uma filosofia com positividade, pois se constitui como negadora daquelas que lhe são precedentes: uma filosofia enraizada na história dos homens de carne e osso.

Consoante Feuerbach, a filosofia especulativa moderna não tocava as questões de interesse do homem haja vista ter se perdido em meio a especulações infecundas, abstrações obscuras e formalismos desvinculados do espaço e da temporalidade, das angústias e dos anseios do homem natural, sensível. A filosofia forjada nos moldes do materialismo Feuerbachiano avança, na tentativa de dar conta das urgentes questões latentes no seio da humanidade, na concretude da vida. Para Feuerbach, a filosofia deve penetrar o coração humano, devendo, antes de qualquer coisa, humanizar-se. A simbologia do coração trazida por Feurbach remete-nos à sensibilidade, ou seja, a uma filosofia pautada sobre o homem natural, sensível, real, em detrimento da filosofia que concebia o homem como um ser abstrato, ideal, espiritual, desligado da história.

O homem da transição da modernidade para a contemporaneidade exige uma nova filosofia. A era cristã fora suprimida. O novo exemplar de homem, traçado pela *filosofia contemporânea*<sup>13</sup> é caracterizado pela prática, está inserido no mundo da indústria, expressa livremente sua natureza através da arte. Por meio da exposição das características do novo tempo e

---

<sup>12</sup> Cf. Feuerbach, 1986.

<sup>13</sup> Adotaremos a interpretação de Henrique C. Lima Vaz que afirma “Uma convenção quase universalmente aceita compreende sob a designação de *filosofia contemporânea* as correntes filosóficas que se desenvolveram durante os séculos XIX e XX, os seja, dos tempos pós-Kantianos aos nossos dias.”(Cf. Vaz, 1991, p.97)

do novo homem, Feuerbach lança as bases para realizar a substituição do divino (Deus) pelo humano (homem).

Com o advento da substituição de Deus pelo homem, funda-se o princípio supremo sobre o qual se alicerça o novo espírito da humanidade, a saber, o ateísmo. Constituído-se como a superação de quaisquer entidades absolutas estranhas ao homem e como a restauração dos vínculos entre os homens outrora perdido, o ateísmo configura-se como um meio para que se efetive a retomada, por parte do homem, de sua consciência genérica outrora perdida devido ao processo de cristianização da cultura ocidental através da teologia que desnaturalizou o homem, fazendo-o um ser puramente espiritual, abstrato, além de promover o engendramento da teoria da criação, transferindo a origem da existência do nível natural para o sobrenatural, extramundano e colocando o homem na condição de passividade diante de um Deus criador e provedor.

Feuerbach, consoante Hegel, acredita em uma instância perfeita de convivência entre os homens, no caso, o Estado. Por isso, ele objetiva retirar a religião e seus pressupostos para daí originar uma nova consciência no homem, segundo a qual ele é o responsável pela supressão de suas necessidades e carências, que a reunião dos homens organizados politicamente através da instância Estatal poderá responder completamente às exigências deste novo exemplar de indivíduo. Portanto, o Estado ao modo feurbachiano nasce a partir da suspeição em Deus e no fomento da confiança do homem em si próprio como ser que assume o poderio e a soberania de Deus e do mundo. A política para Feuerbach ganha *status* de nova religião que deveria ser abraçada pela humanidade.

O percurso até agora percorrido nos leva ao centro, ao íntimo da filosofia de Feuerbach, a saber, a inversão de lugares entre o homem e Deus. É conhecida a assertiva de nosso filósofo que diz “A teologia é uma antropologia” (Feuerbach, 1988, p.19), ao passo que todos os atributos contidos em Deus são apenas atributos humanos universalizados e projetados acima do

homem. Destarte, Deus é despojado do lugar que ocupa, ou seja, de criador onipotente, passando a ser mais um fabrico do homem. É o que afirma em sua obra *Preleções sobre a Essência da Religião*: “teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião se expressa nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem.” (Feuerbach, 1989, p. 23).

Baseado na perspectiva de que Deus é a representação universalizada e projetiva do humano, Feuerbach realiza uma análise das diversas formas de aparição da figura de Deus nas várias culturas e tradições religiosas, chegando à conclusão de que a forma de vida do homem irá determinar a forma de revelação de seu Deus. De outro modo, o politeísmo é fruto do homem pagão e nacionalista ao passo que o monoteísmo é fruto do homem cosmopolita. Em ambos os casos, o Deus externa a concepção de mundo e interpretação da vida e dos fatos.

Ultrapassada a ideia de que a gênese da vida do mundo e do homem provém de Deus, resta a Feuerbach indicar qual é o pressuposto da existência humana. Em sua emblemática obra *A Essência do Cristianismo*, nosso filósofo apresenta o homem como sendo artífice de si mesmo e, conseqüentemente, como se sua essência brotasse espontaneamente, sem nenhuma instância anterior, ou do nada. Contudo, ele coloca a pedra fundamental que garantiria a seguridade de sua filosofia no que diz respeito à categoria constitutiva e essencial do homem: a natureza. Pois “o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser.” (Feuerbach, 1989, p. 26). Em resumo, a natureza é a condição sem qual o homem não existiria.

Portanto, a totalidade do real ganha um novo ponto de partida e de explicação, isto é, o que outrora era conferido ao homem, agora é confiado à natureza. Conseqüentemente, Feuerbach amplia sua reflexão, chegando a um ponto importante de seu sistema filosófico ao utilizar-se do conceito de fisiologia

para determinar a capacidade própria que a natureza tem de autocriação e automanutenção a partir das leis físicas e químicas. Portadora de uma mecânica e ordem própria, a natureza congrega em si a ordem e a desordem, num processo cíclico gerador de tudo o que existe. Assim, a natureza, em Feuerbach, perde o caráter de criatura e assume um lugar eminente, de primazia, de ser necessário, incriado.

O posicionamento teórico de Feuerbach o colocou em oposição a Hegel no que se refere à própria concepção da filosofia e de seu papel frente ao mundo. Para nosso filósofo, a filosofia hegeliana caracterizava-se puramente pela especulação, sendo seu conteúdo de base unicamente conceitual e formal. Segundo Feuerbach, a filosofia de Hegel assemelha-se à Teologia, haja vista colocar o homem sob uma realidade puramente abstrata, lógica, desvinculada do ser sensível, assumindo uma existência reduzida ao plano ideal. Por esta razão, Feuerbach classificava a filosofia hegeliana como uma teologia racionalizada ou teologia especulativa.

Feuerbach criticava a filosofia especulativa pelo fato desta conceber a natureza e a sensibilidade como determinações empobrecidas do espírito. Como proposta inovadora frente à epistemologia hegeliana, Feuerbach inverte a ordem sujeito-predicado no ato de construção do conhecimento. No caso, a natureza e a sensibilidade são elevados ao nível de sujeito, ao passo que, desprovido destes, o espírito absoluto designa apenas um mero nome.

#### **2.2.4 Karl Marx**

O primeiro contato direto de Marx com a filosofia hegeliana deu-se durante sua chegada a Berlim no ano de 1839, ao participar de um grupo criado por Bruno Bauer alguns anos antes. Tal grupo, denominado “Clube dos Doutores”, reunia professores que estavam ligados à publicação de seus escritos por meio da imprensa. Afirma Souza: “[...] foi aí que nosso jovem romântico,

em contato com os hegelianos radicais, deixou-se seduzir pelo pensamento de Hegel". (Souza, 1992, p. 21)

A filosofia marxiana representou uma guinada nos campos da epistemologia e da antropologia, haja vista a proposta de uma nova ótica acerca da reflexão do indivíduo em relação ao todo existente e em relação a si mesmo. A contribuição mais significativa no campo antropológico se deu a partir da concepção de indivíduo histórico, concreto, desenvolvida por Marx<sup>14</sup>, em oposição ao modelo de indivíduo abstrato, ideal, construído ao longo da modernidade. Portanto, o indivíduo, sob este novo prisma, concebe-se inserido no íntimo das relações sociais efetivas, concretas, históricas. Aproveitando o ensejo, vale a pena ressaltar que o caráter histórico da condição de existência do indivíduo não representa um aspecto contingencial, pois a história é construída por este, a partir da sua autoconstrução como indivíduo que, progressivamente, alicerça-se através dos processos de individuação, humanização e hominização. Tal processo de autoconstrução, consoante Marx, parte da existência real do indivíduo, tendo como condição a sua realidade corpórea, haja vista que "devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder 'fazer história'" (Marx, 2007, p. 32). Portanto, os indivíduos constroem-se a si e ao mundo a partir da construção de meios para suprir suas necessidades, partindo do nível elementar, básico, como comer, vestir e morar, chegando até o suprimento de necessidades mais elevadas, refinadas.

Faz-se necessário um prévio conhecimento das influências que Marx sofreu durante a formação de seu pensamento para podermos compreender com maior profundidade sua concepção de indivíduo, haja vista a sua importância para a construção do indivíduo realizada por Stirner.

---

<sup>14</sup> Sobre o indivíduo na obra de Marx Cf. Fromm, 1983, p.13-80 Também Schaff, 1967, p. 53-112.

Marx, congênere aos jovens intelectuais alemães de sua época, ou seja, no final da primeira metade do século XIX, fora influenciado radicalmente pela filosofia hegeliana. Notadamente, preservara como herança o elemento crítico da filosofia de Hegel, a *negatividade* como categoria inerente ao processo dialético, posteriormente utilizada como meio de garantir a processualidade de seu sistema. Indubitavelmente, como vimos anteriormente, Feuerbach elaborou uma crítica à filosofia especulativa, idealista e abstrata de Hegel, a qual fora assumida por Marx, conquanto sua filosofia no que se refere à concepção de indivíduo, aproxima-se da concepção materialista Feuerbachiana.

Reforçando o que outrora fora apresentado, Feuerbach empreendeu um tenaz crítica à teologia, a partir da desmistificação de Deus e do resgate do indivíduo corpóreo, sensível, real. A crítica feurbachiana, que fora assumida por Marx e posteriormente atacada por Stiner, consiste em afirmar que Deus é apenas a representação universalizada das potencialidades humanas e que, da mesma forma que a teologia vilipendiou a essência humana, objetivando-a em um ser estranho ao indivíduo (Deus), a filosofia especulativa de Hegel fez da consciência a essência do homem, colocando-a em um patamar de autonomia em relação a este. Portanto, a afirmação do indivíduo real, concreto e histórico desenvolvido por Marx, adveio da filosofia materialista de Feuerbach. Podemos concluir que a construção do indivíduo marxiano é fruto das influências de Hegel, no que se refere ao caráter processual, histórico da realidade, e de Feuerbach, no que toca à determinação objetiva, sensível do indivíduo.

Do ponto de vista epistemológico, em Marx, evidencia-se que quaisquer investigações, estudos ou análises da formação da individualidade e, conseqüentemente, da subjetividade humana, devem tomar como base a existência concreta e efetiva do indivíduo, sendo a consciência o último momento das relações históricas originárias do indivíduo. Portanto, é inviável quaisquer análises de formação das individualidades, abstraído-se as determinações histórico-sociais.

Em virtude de sua condição corporal em relação direta com o mundo natural, o indivíduo caracteriza-se pela carência, pela inclusão e pelo desprovimento. É justamente a sua condição de ser necessitado que o impele a relacionar-se, através do trabalho, com o mundo natural, transformando-o, dando-lhe sentido e significado, humanizando-o. Segundo Marx, o trabalho é a categoria vital do indivíduo, aquela que lhe é mais essencial e peculiar. É através do trabalho que o indivíduo supre suas carências e necessidades, conseqüentemente criando cultura e construindo a história. O trabalho, segundo Marx, é responsável pela distinção do agir humano em comparação com a ação dos demais animais, pois

Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato fortuito. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante todo o curso do trabalho. E isto é tanto mais necessário quanto menos se sinta o trabalhador atraído pelo conteúdo e pelo método de execução de sua tarefa, que lhe oferece por isso menos possibilidade de fruir da aplicação das suas próprias forças físicas e espirituais. (Marx, 2012, p. 211-212).

Constatamos que o indivíduo, desde sua forma existencial mais elementar até a efetivação de sua vida como ser social e cultural, situa-se permeado pela natureza, assente sob a condição sensível, da qual, inverossimilmente, desprender-se-á. A objetividade é a determinação que confere ao indivíduo a suscetibilidade às carências, pulsões e paixões, sendo estas responsáveis pelo ímpeto humano de galgar a autorrealização, estabelecendo-o numa contextura natural e social específica.

Algo importante a ser frisado, e que será de grande valia para a compreensão do modelo de indivíduo traçado por Stirner, consiste na assertiva marxiana de que a objetividade do indivíduo exterioriza-se de duas formas, a saber, nas forças naturais, a partir das quais os indivíduos desenvolvem a capacidade de ultrapassar as determinidades, assim como pela permanente insatisfação à qual é exposto o indivíduo, ou seja, devido a suas necessidades vitais estarem em dependência de objetos que lhes são exteriores.

A objetividade implica que o indivíduo busca realizar-se ao passo que procura fora de si os objetos para tal intento, confirmando-se como ser substancialmente natural. Contrariamente, segundo Marx, seria impossível a existência de um ser que não possua carência de objetos exteriores a si mesmo, configurando-se como um não-ser, pois isolado e solitário. O objeto exterior revela-se como diferença de si, ou seja, o outro, ao passo que o indivíduo existe como ser-para-outro. De outra maneira, a afetividade do indivíduo fundamenta-se a partir da relação entre este e outro diferente de si. Portanto, “[...] o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros com os quais se encontra em intercurso direto ou indireto.” (Marx, 2007, p. 422), indicando que “é evidente que um desenvolvimento sucede e que a história de um indivíduo singular não pode ser de modo algum apartada da história dos indivíduos precedentes e contemporâneos, mas sim é determinada por ela.” (Marx, 2007, p. 422).

Portanto, a objetividade do indivíduo não significa que o indivíduo está no mundo como mera contingência, mas como artífice de sua existência, ao passo que efetiva uma objetividade humana, ou seja, constrói novas realidades, gerando relações sociais, afetivas e culturais. O indivíduo em interação com o mundo objetivo – incluindo todas as tensões e contradições existentes –, através de seu agir social e da concretude das diversas formas de sociabilidade, efetiva a produção, atualização e reprodução de suas configurações ontológicas primordiais, de suas forças mais essenciais, inclusive de sua consciência.

Conseqüentemente, o estranhamento do trabalho representa o estranhamento do homem em relação a natureza e aos demais homens<sup>15</sup>. O trabalho revela-se como a categoria da autoconstrução humana. Segundo Fromm (1993), aquilo que concebemos como história mundial constitui-se como a criação do homem a partir do trabalho. Portanto,

O trabalho, como objetivação e autodesenvolvimento humano, como automediação necessária do homem com a natureza, constitui a esfera ontológica fundamental da existência humana, e, portanto, o suporte último de todos os tipos de atividade. Através dele, ocorre dupla transformação: a da natureza exterior e inorgânica e da própria natureza do homem. Os objetos e as formas da natureza são transfigurados em meio, em objetos de trabalho. Esses objetos, da mesma forma produtos do trabalho, são por isso mesmo, objetos humanizados: não são simples natureza, mas natureza humanizada. (Chagas, 1998, p. 75).

É mister afirmarmos que a historicidade inerente ao indivíduo implica na dimensão de sociabilidade. Tal categoria ocupa um lugar fundamental na constituição do indivíduo, pelo fato de que este, essencialmente, existe não como abstração ou redução ao indivíduo singular, mas constitui-se como a totalidade das relações sociais, eminentemente, as relações de produção e da divisão social do trabalho. Em outras palavras, a vida social representa o espaço de realização e efetivação das individualidades.

Podemos depreender, a partir da exposição até então apresentada, que a razão de ser das necessidades humanas elencadas por Marx confluem para a consumação da autoconstrução humana, da humanização do indivíduo, de sua socialização. De outro modo, o indivíduo, compelido pelas necessidades e carências, produz, cria e, neste ínterim, ultrapassa os limites da animalidade, assumindo sua postura no mundo como ser histórico-social.

---

<sup>15</sup> Sobre processo de estranhamento ver Cf. Marx, 2010, p. 79-91

### 2.2.5 A posição de Stirner no âmbito da esquerda hegeliana

O contato mais direto de Max Stirner com a filosofia hegeliana deu-se na universidade de Berlim, em 1826, aos vinte anos de idade, ao ingressar como aluno da faculdade de filosofia, tendo a oportunidade de participar das aulas de Hegel, além de ter tido aulas com filósofos hegelianos de destaque como Michelet e Marheineke. Por conta de circunstâncias da vida, foi obrigado a interromper seus estudos, além de fracassar na tentativa de lecionar em uma Universidade. Apesar do afastamento da vida acadêmica, o contato de Stirner com os demais jovens hegelianos não tardaria muito a acontecer devido ao seu contato com um grupo de jovens intelectuais radicais, no ano de 1841, em Berlim, denominado de “Os Livres” (*Die freien*). Este grupo foi formado logo após a destituição de Bruno Bauer do cargo de Professor da Universidade de Bonn como retaliação por parte do governo alemão. Foi neste espaço de discussão regado a cerveja, já que os encontros aconteciam em uma taberna, que Stirner encontrou inspiração e ânimo para seu efêmero tempo de criação, que dura apenas dois anos (1842-1844), haja vista ser ele “um homem de um só livro”. (McLellan, 1971, p. 34).

A obra *O Único e Sua Propriedade* (*Der Einzige und Sein Eigentum*)<sup>16</sup>, para além de seus exageros e excentricidades, revela os anseios de seu tempo, assim como confere a Stirner um lugar na esquerda hegeliana devido à forma e ao conteúdo de seus escritos evidenciarem marcantes influências da filosofia hegeliana, como por exemplo, a dialeticidade, a preocupação linguística e filológica e, consoante Arvon (1954) a apresentação do progresso da humanidade em três fases, nas quais se evidenciam o progresso da razão à partir do desenvolvimento da unicidade. No

---

<sup>16</sup> Obra publicada em Leipzig, por Otto Wigand, datada de 1845, com tiragem e distribuição provavelmente com data de 1845. Sendo proibida e apreendida imediatamente por ordens do ministro do interior. (Cf. Barata-Moura, 2013; Diaz, 2002).

entanto, “o hegelianismo de Stirner está, porém, encoberto, visto que ele dá às categorias de Hegel nomes populares que assim agem mais concretamente”. (Lowith, 2014, p. 125).

Em relação ao movimento da esquerda hegeliana, Stirner tornou-se um extremista, haja vista ter levado ao máximo sua crítica à religião e ao sistema de Hegel. Considerava que seus companheiros de grupo preservavam o pensamento estritamente teológico, julgando-os como sendo espirituais e religiosos. Percebemos que “as ideias de Stirner são o desenvolvimento consequente de uma radical negação das ideias veiculadas pelos jovens hegelianos do início dos anos 40 do século.” (Beckenkamp, 2005, p. 40). O autor considerava-se aquele que estaria à frente de seus colegas pensadores no que se refere ao alcance de sua crítica e à interpretação dos fatos. Se Strauss fora consagrado pela maioria dos estudiosos como o precursor do neogelianismo

[...] podemos ver, pois, a Stirner como o último dos hegelianos, o último quicá porque foi o mais lógico, ao não intentar substituir o ‘concreto universal’ de Hegel por nenhuma ‘humanidade’ ou sociedade ‘sem classes’, todavia que ele não tinha nenhum universal senão somente o ego individual e todo poderoso. (McLellan, 1979, p. 135).

Do ponto de vista metodológico, Stirner partia dos pressupostos da filosofia hegeliana, desenvolvendo logo em seguida sua filosofia própria a partir da crítica e da tentativa de destruição de tudo aquilo que fora construído pelos principais críticos de Hegel, a saber, Bauer, Feuerbach e Marx. Notoriamente, Stirner, semelhante aos demais colegas, nutria admiração e fascínio pela dialética de seu mestre. Contudo, utilizava-se apenas da forma, e não do conteúdo do sistema filosófico de Hegel.

Do ponto de vista do conhecimento histórico, Stirner era nitidamente limitado, apesar da tentativa de desenvolver em sua obra uma leitura da História Universal, na qual a humanidade passaria por fases de desenvolvimento organizadas de acordo com as três fases do percurso natural da vida: infância, juventude

e vida adulta. Um dos grandes entraves para Stirner, dentro do movimento dos jovens hegelianos, foi justamente sua crítica ao sentido da história traçado por Hegel, Bauer e Marx, pois, do ponto de vista stirneriano, as categorias de Espírito Universal, autoconsciência e luta de classes se constituiriam limitadas no sentido de promoverem a chave de leitura para a construção histórica.

Stirner, no contexto dos neohegelianos, mostrava-se uma figura controversa, porque, ao passo que criticava o posicionamento dos demais pensadores do grupo, nitidamente absorvia elementos outrora refutados. Evidencia-se, por exemplo, a influência que sofrera por parte de Feuerbach no que se refere ao naturalismo, pois baseava suas reflexões no campo da ação ética dos indivíduos a partir de necessidades e valores naturais.

O posicionamento de Stirner em relação aos demais membros da esquerda hegeliana eclode de forma mais evidente no ponto de sua obra que trata da modernidade e dos modernos. Neste ponto, ele discorre sobre a era moderna, ligando-a ao mundo Cristão e à exaltação do Espírito. A acusação que Stirner profere contra seus contemporâneos definirá seu lugar dentro do grupo, pois, ao declarar como espiritualista e teológica a filosofia destes, de modo particular a filosofia feuerbachiana, acusando-a de ser teologia ou de ser a realizadora do pensamento Cristão, ele fomenta contra si o desafeto intelectual dos demais pensadores, além de gerar a responsabilidade e a obrigação de desenvolver algo que superasse os sistemas criticados.

As divergências de Stirner com os seus parceiros de grupo delineiam-se manifestamente ao passo que ele direciona sua crítica aqueles que ele nomeia de “os mais modernos entre os modernos”, ou seja, “Os Livres”, classificando-os de liberais. Stirner é rechaçado pelos seus companheiros, além de sofrer um silêncio obsequioso por parte dos meios de censura do governo, bem como ser perseguido ou desconsiderado pelos principais intelectuais da Alemanha, tornando-se um filósofo clandestino e

marginalizado. Portanto, uma das chaves de leitura para a obra Stirneriana será a partir do olhar da necessidade de resgatar

[...] a história propriamente dita da influência de Stirner, enterrada sob o amontoado da literatura convencional que lhe foi consagrada, como a história de uma re(pulsão e de uma de)cepção. Começando com Feuerbach, Bauer, Ruge e Marx, ela compreende uma importante série de pensadores do final do século XIX e do começo do século XX. (Laska 2012, p. 20).

Seu veemente ataque assestaria os três tipos de liberalismo, a saber: o político, o social e o humano. Guardaremos um desenvolvimento pormenorizado dessa crítica no desenrolar de nossa escrita no capítulo seguinte, dando-nos, momentaneamente, por satisfeitos.

Um evento importante que vale a pena ser explicitado diz respeito à contribuição de Stirner no processo de separação de Marx em relação à filosofia de Feuerbach. Pois até a publicação de *O Único e Sua Propriedade*, Marx era considerado um discípulo do materialismo feuerbachiano. Consoante Laska (2012), a crítica de Stirner a Feuerbach colocou Marx numa “crise inicial”. No íterim deste combate – entre Stirner e Feuerbach – Marx escreve *A Ideologia Alemã*, compreendendo “uma crítica sobre Feuerbach que toma elementos de Stirner e uma crítica sobre Stirner que tacitamente admite a validade de seu ataque contra Feuerbach.” (McLellan, 1971, p. 146).

No tocante à economia política<sup>17</sup>, Stirner desenvolveu a tradução de algumas obras dos grandes economistas políticos da época, como por exemplo, *A riqueza das Nações* de Adam Smith. É perceptível na obra stirneriana a crítica ao “endeusamento da economia política, assim como da propriedade privada.

A filosofia stirneriana foi reconhecidamente de extrema importância dentro do neohegelianismo, pois despertou contrapontos dos principais representantes desse movimento, já que “cada um dos grupos atacados por Stirner replicou com

---

<sup>17</sup> Sobre a relação de Stirner com a economia política ver Senft, 2013, p. 71-84.

grande amplitude, Szeliga e Bruno Bauer escreveram artigos, Feuerbach replicou também. Hess escreveu um ensaio e Marx e Engels escreveram a melhor parte de um livro.” (McLellan, 1971, p. 147). Era unânime o reconhecimento, por parte dos pensadores neohegelianos, de que Stirner representava um oponente importante. Um conjunto de fatores fazia de Stirner uma figura instigante no meio intelectual alemão daquele período, haja vista ser “[...] radical e desraigado como é, ele tem atrás de si não apenas a “sabedoria universal” dos gregos, mas também a “teologia” dos cristãos, e também as “insurreições teológicas” dos ateístas mais modernos.” (Lowith, 2014, p. 125). Apesar de sua postura ofensiva, ele “não tinha, no entanto, a intenção, com sua fulminante crítica das personalidades jovens hegelianas de primeiro plano, de prejudicar a renovação pós hegeliana das luzes – ele queria, ao contrário, conduzi-la a uma fase superior radicalizando-a.” (Laska, 2012, p. 21).

Dentre os jovens hegelianos, Stirner nutria certa admiração por Bruno Bauer, pelo rigor dialético e por seu incansável esforço em prol da derrubada das ideias. Indubitavelmente, Stirner mantinha uma proximidade de interpretação filosófica a Bauer e esta proximidade lhe era recíproca. A grande prova desse respeito se deu durante o sepultamento de Stirner, no qual, além de Bauer, Buhl se fez presente. Foi também de Bauer o testemunho deste acontecimento, o qual declarou não haver: “Nem mãe, nem mulher, nem filhos” (Souza, 1992, p. 28) evidenciando a extrema solidão e isolamento vividos por Stirner ao final de sua vida.

A postura filosófica de Stirner o afirma como neohegeliano sob vários aspectos, dentre os quais podemos fazer referência aos principais: ter como ponto de partida, e, ao mesmo tempo, como ponto de crítica, a filosofia de Hegel; tematizar o indivíduo como objeto central de sua crítica; tentar criar condições para que o homem realize sua liberdade; interpretar o homem como ser histórico e portador de individualidade; resgatar a humanidade, a sensibilidade e a corporeidade, vilipendiadas pela cultura ocidental cristã; afirmar o homem como indivíduo autônomo,

emancipado, livre. Desmitificar a realidade, derrubando quaisquer entidades que se coloquem acima do homem. Enfim, Stirner é partícipe de um momento importante da história da filosofia, haja vista sua inserção em meio aos debatedores mais proeminentes de seu tempo, herdeiros e contestadores de uma filosofia grandiosa como a construída por Hegel. Segundo Souza (1992), Sirtner representa o ponto de chegada da esquerda hegeliana, da qual Hegel foi a pedra angular, considerando-se seu propósito de elevar ao limite o movimento de negação principiado por seus companheiros, no intuito de destruir todas as esferas críticas por estes realizadas.



### 3. O PROBLEMA DO INDIVÍDUO PARA STIRNER

#### 3.1 A constituição da ideia de indivíduo na tradição filosófica<sup>18</sup>

O problema do indivíduo constituiu-se, ao longo da história da filosofia, como um dos mais prevaletentes. Portanto, é imprescindível uma exploração acerca desta categoria ao longo do percurso da racionalidade ocidental para compreendermos, com maior precisão e propriedade, a construção dos modelos de indivíduo e de individualidade arquitetados por Stirner, tendo em vista que este se insere no itinerário desta longa discussão erguida durante séculos de tradição filosófica.

Não será nossa intenção esgotar o assunto analisado, mas apresentá-lo em linhas gerais, trazendo à baila as questões mais significativas para a compreensão do nosso objeto principal, a saber, a reflexão stirneriana acerca do indivíduo. Dessa forma, discorreremos apoiados na ordem cronológica de andamento da tradição, partindo da concepção clássica de homem, passando pela concepção Cristã-medieval, chegando à concepção moderna, as quais serão criticadas por Stirner.

A filosofia clássica não tinha uma concepção de indivíduo formada, embora sua concepção de homem possa ser entendida num viés próximo à ideia de indivíduo como a conhecemos hoje. Nesse sentido, apresentaremos a concepção clássica de homem, pois entendemos que a partir dela forjou-se a noção de indivíduo que perpassou as demais épocas da história ocidental, embora seja comum apontar, no Renascimento e no Iluminismo, a fonte do conceito de indivíduo.

O germe da concepção de homem que apresentaremos como clássica nasce da cultura Grega Antiga, gestada durante os séculos VIII e VII a.C, a qual fundira-se posteriormente com a cultura

---

<sup>18</sup> Ver sobre em Vaz, 2006.

Romana, gerando a cultura clássica Greco-Romana, essencial na construção das bases axiológicas e ideárias da civilização do Ocidente.

A tradição filosófica ocidental interpreta a concepção do homem como eminentemente criação do gênio Grego a partir de dois grandes elementos constitutivos deste exemplar, a saber, a linguagem e a política. O *logos* confere ao homem a capacidade de relacionar-se consensualmente com seus semelhantes, instaurando as bases para uma comunidade política. Ou seja, através da comunicação racional e do discurso, a razão age construindo uma comunidade política. E o homem político (*Zoon politikón*) realiza a esfera política, ou seja, a vida humana mais excelsa, submetendo-se racional e livremente às leis justas. Contudo, estes dois essenciais elementos – linguagem e política – revelam-se em duas dimensões aparentemente opostas: a vida contemplativa (*Theoria*) e a ação moral e política (*Práxis*), sendo uma das questões centrais a ser resolvida pelo homem clássico, a coadunação de ambas.

A figura do homem que a cultura arcaica da Grécia nos deixa como legado pode ser concebida a partir da evolução do *logos*, da própria conversão no modo de pensar, interpretar e explicar os fatos. O ponto de partida a partir do qual a cultura helênica projeta seu protótipo de homem baseia-se na religiosidade, ou seja, na oposição entre dois mundos: o mundo dos desuses, eterno, perfeito; e o mundo dos mortais, efêmero e imperfeito. O homem, neste caso, tenta alcançar a perfeição dos deuses, os quais o castigam por tal insolência.

Em seguida, passamos à visão do homem a partir da contemplação da ordem do universo e do mundo, assim como do espanto que o homem sente frente à perfeição do existente. É graças a este espanto que nasce a filosofia, a vida teórica, contemplativa, fruto do gênio helênico, abrindo espaço para uma transposição do ordenamento universal para o ordenamento da práxis humana através da ética. Vale ressaltar que umas das

preocupações centrais visava à conciliação entre as leis necessárias do universo em relação à liberdade humana.

Deparamo-nos agora com a transição da cultura arcaica para a clássica a partir da problematização de questões existenciais básicas do homem por meio das temáticas desenvolvidas nas tragédias de Ésquilo, Eurípedes e Sófocles; nestas obras, eram tratados assuntos como pessimismo, moralismo e destino, abrindo espaço para uma superação dos anteriores problemas relacionados à oposição entre o Apolíneo e o Dionisíaco na alma do homem grego.<sup>19</sup>

Chegamos à concepção pré-socrática do homem a partir do pensamento antropológico bem delineado por Diógenes de Apolônia (440-430 a.C). O modelo de homem é caracterizado pela sua proeminência em relação aos demais animais, tendo destaque a capacidade contemplativa, técnica e racional que são inerentes ao humano. Percebe-se uma noção corporal-espiritual do homem, o qual constrói cultura a partir de suas habilidades, considerando-se que “[...] a individualidade do homem aparece abrigada na majestade da *physis* e na ordem do mundo.” (Vaz, 2006, p. 24).

Devido a várias transformações sociais ocorridas na Grécia durante a passagem dos séculos VI e V a.C., a questão ligada ao homem, ou seja, o problema antropológico antepõe-se às questões ligadas à cosmologia, trazendo consigo questões outrora irrelevantes, a saber, a educação e a redução do conhecimento ao

---

<sup>19</sup> Os gregos conviviam com a tensão entre a ideia da beleza, da medida, do equilíbrio representada por Apolo e a desmesura, a sensualidade, os impulsos da vida, representados por Dionísio. Os gregos, a partir do Apolíneo, buscavam a beleza das formas, a perfeição. Contudo, surge uma nova forma de interpretar a realidade, o Dionisíaco, sem medidas, o qual fazia eclodir a totalidade das condições existenciais. Os gregos conjugaram as duas formas, nas quais o homem seguiria a aparência da perfeição apolínea, sem, no entanto, negar a perspectiva dionisíaca da afirmação da vida, no acolhimento de seus impulsos, instintos e sentimentos mais profundos. Portanto, o homem consegue, com essa nova configuração, conviver com a dor e a alegria simultaneamente. Paixão e razão se entrelaçam, e aquilo que estava outrora separado, torna-se unificado. (Cf. Souza, 2011).

nível técnico e intelectualista. Tais problemas encarnam-se com o surgimento dos sofistas, os quais “[...] irão consumir a inflexão antropológica da filosofia grega. A própria designação *sophistês*, que engloba o saber teórico e as habilidades práticas, revela que o homem e suas capacidades passam a ser o objeto principal da filosofia.” (Vaz, 2006 p. 26). É nesta fase que identificamos o início da concepção do homem como animal racional a partir do desenvolvimento da retórica e da propalação do saber.

Conforme Jaeger (1995), Sócrates corresponde, na história da filosofia acerca das reflexões em torno do homem ocidental, o dobramento supremo e incontestável que norteia até o tempo presente o pensamento antropológico. A filosofia socrática afirmava que a dimensão humana é portadora de significado a partir de um princípio interno, intrínseco, o qual ele denominara de “alma” (*Phyché*). Portanto, “A alma, segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana.” (Vaz, 2006, p. 28).

Em linhas gerais, para Sócrates, o homem assume o primado da faculdade intelectual, a qual o destina à prática das virtudes, à vivência da ética, culminando na interpretação teleológica do direcionamento ao bem e à felicidade.

De acordo com Vaz (2006), o platonismo representa a influência mais significativa sobre a concepção clássica desenvolvida em torno do homem, permanecendo inextinguível até os tempos hodiernos. Em outros termos,

[...] a antropologia platônica pode ser considerada uma síntese na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com o *Kósmos*, a tradição sofística do homem como ser de cultura (*paidéia*) destinado à vida política, e a herança dominante de Sócrates do “homem interior” e da “alma” (*psiché*). (Vaz, 2006, p. 30).

A antropologia elaborada por Platão aponta para uma unidade, resultado da reunião sintética de variadas temáticas

opponentes, cingidas em uma dimensão transcendente, metafísica, a partir da realidade das ideias.

Considera-se Aristóteles um dos precursores da antropologia<sup>20</sup> como ciência e o pioneiro na tentativa de sistematização sintética de natureza científico-filosófica relacionada ao problema da concepção de homem. Resumidamente, “[...] o centro da concepção aristotélica de homem é, assim, a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma (*entelécheia*) que lhe é imanente e, como forma do *iedos*, é seu núcleo inteligível.” (Vaz, 2006, p. 34).

Embora na época clássica grega não existisse uma concepção definida e acabada de indivíduo, no período do helenismo começa-se a esboçar uma ideia de homem enquanto ser que possui um valor individual. Nesse sentido, a passagem da época helênica para a época helenística<sup>21</sup> configura-se de grande importância para nosso intento, pois se caracteriza, sob a ótica da concepção do homem, pelo advento do *indivíduo* ao lugar fulcral da investigação filosófica. Tal fato se deu sob forte influência da decadência da *pólis* grega, a qual se constituiu um ponto de unidade e integração do homem consigo e com os demais. Com a falta desse ponto de convergência, o homem teve que buscar novas formas de vida coletiva que suprissem todas as necessidades individuais e coletivas.

As duas principais escolas helenísticas fundamentam sua investigação e seus esforços para dar conta do problema de como alcançar a *eudaimonia*, ou seja, um estado de plenitude, de perfeita satisfação do homem. Cada uma ao seu modo, ambas centradas no *logos*, intentaram elevar a vida do homem ao patamar da felicidade, da ausência de dor e sofrimento e da vivência da autonomia.

---

<sup>20</sup> O termo não é de cunho aristotélico, sendo utilizado pela primeira vez na idade moderna. Aristóteles desenvolveu uma “filosofia das coisas humanas”, como evidencia-se em sua obra *Ética a Nicômaco*.

<sup>21</sup> Ver a exposição de Reale, 2003. p. 252.

Finalizando o período clássico, chegamos à filosofia neoplatônica (Séculos III-VI d.C), marcada pela influência da tradição antiga, contudo apontando para um novo arquétipo de homem, o qual seria totalmente realizado pelo cristianismo. Nesse período, o mundo mediterrâneo passa pela conquista e unificação do Império Romano, ou seja, inúmeras culturas e povos entrelaçaram-se sob a égide da águia romana e de seu modelo de *pax*. Como as necessidades religiosas urgiam, as discussões em torno do homem foram influenciadas por esta tendência marcante da primeira fase do cristianismo. Portanto “[...] nesse clima, o neoplatonismo, unindo intimamente filosofia e religião, torna-se a filosofia dominante ao fim da Antiguidade, passando a disputar com o cristianismo a direção espiritual dessa época conturbada.” (Vaz, 2006, p. 46).

Esse encontro da filosofia com o cristianismo foi fundamental para a criação e para o desenvolvimento da ideia de indivíduo na tradição ocidental. Para o cristianismo, o homem é um ser criado à imagem e semelhança de seu Deus, o qual, por sua vez, pôs em cada indivíduo o seu espírito, o seu sopro de vida. Sendo assim, cada ser humano, individualmente, tem sua dignidade e deve ser reconhecido em sua individualidade. Cristo chama cada um pelo nome, ele conhece seus discípulos um a um (Cf. Bíblia. NT. Marcos. Cap. 3, vers.13-19, p. 1763).

O Cristianismo causa uma ruptura com a antiga tradição Grega, a qual fazia acepção de pessoas, tendo em vista que escravos, estrangeiros, mulheres e crianças não possuíam dignidade perante a sociedade.

O advento do cristianismo promoveu uma reviravolta na interpretação acerca do indivíduo, estabelecendo uma nova configuração para a individualidade ao proclamar que, a partir do batismo na fé cristã, “[...] não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.” (Bíblia. NT. Gálatas. Cap.3, vers. 28, p. 2035). Portanto, através da encarnação de Jesus no seio da humanidade, a figura do indivíduo fora exaltada e dignificada, haja vista que

“Ele, estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um Deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se.” (Bíblia. NT. Filipenses. Cap. 2, vers. 6-8, p. 2049).

Desse modo, o indivíduo passa a ocupar um lugar proeminente, elevado em sua dignidade individual, pessoal, além de receber um modelo de perfeição, ou seja, o Cristo. Percebemos uma superioridade do espírito, do transcendente em relação ao corpóreo, imanente. Portanto, “[...] o Cristianismo deu sem dúvida ao sujeito sua primeira liberdade ao mostrar que a natureza era vã, finita e efêmera.” (Lévy, 2012, p. 104). Contudo, como veremos, uma liberdade condicionada, incompleta. É mister ressaltar o caráter comunitário da fé cristã, contudo, no plano salvífico, cada indivíduo responde por seus atos, configurando-se a salvação no plano da individualidade. Em outros termos, a vida cristã se estabelece na comunidade, no entanto, esta vida coletiva não anula a personalidade e a peculiaridade individuais.

Essa visão do homem no cristianismo primitivo forjou a concepção medieval do homem. Sem dúvidas, a cultura ocidental fora profundamente marcada pela concepção Cristã-medieval de homem, formulada desde os princípios do Cristianismo e que teve sua melhor sistematização entre os séculos VI e XV da Era Cristã. Em linhas gerais, a filosofia desse período corresponde à teologia, dentro dos moldes do cristianismo, contudo a partir de uma cristianização de grande parte da filosofia grega. Desse modo, podemos afirmar que a reflexão filosófica acerca do homem nesse período decorre, em parte da tradição bíblica e em parte da tradição filosófica grega, tendo a primeira preeminência em relação à segunda. O encontro entre duas fortes tradições – a bíblica e a filosófica – acarretou uma tensão contínua, a qual suscitou uma linha pela qual podemos observar as transformações do pensamento cristão, singularmente no campo da antropologia. Portanto, o modelo de homem engendrado neste período é fruto da amálgama das referidas tradições em meio a esta intrincada

mistura. É mister ressaltar que ambas as tradições, por externarem questões inerentes ao homem, trazem algumas temáticas comuns, sendo mais importante aquela referente ao problema da unidade, da individualidade, do homem.

A concepção bíblica assenta-se numa linguagem de cunho religioso baseada na teoria da Revelação Divina ou Economia da Salvação<sup>22</sup>, ou seja, os textos bíblicos foram escritos sob a inspiração de Deus. Portanto, elabora sobre o homem um discurso que remete a sua origem a uma fonte transcendente. A teologia será transposta em filosofia ao utilizar-se de seu modelo e seu método, ocorrendo inclusive uma inversão na ordem de valor entre ambas, assumindo a filosofia um posto de “serva” da teologia.

O homem traçado neste íterim é indubitavelmente marcado pela tradição bíblica, haja vista que a sua unidade está implicada à audição da palavra de Deus. Tal unidade é organizada em uma tríade que resume o plano salvífico, a saber: Deus oferece como dom a salvação; o homem deve, individualmente, responder e aceitar a oferta; e, finalmente, a recusa do dom por parte do homem gera a quebra da unidade do ser, a qual é revelada paulatinamente no percurso da história da salvação. Ou seja, o destino do homem e a história são condicionadas pela economia da salvação. Portanto, a história humana decorre da relação entre as três realidades constitutivas do ser: corpo, alma e espírito. Neste sentido, em um nível de gradação, cada realidade constitui-se como mais elevada que a anterior, cabendo ao corpo ser a mais degradada e ao espírito, a mais elevada e próxima a Deus.

O Cristianismo travou, em seus primórdios, uma luta contra o dualismo gnóstico, o qual condenava o corpo e a matéria. No final do século II, Santo Irineu iniciou, de forma sistemática e exigente, uma antropologia baseada na imagem do homem como reflexo de Deus, representando resistência frente ao gnosticismo.

---

<sup>22</sup> Termo teológico que designa toda a história Salvífica, na qual Deus se revelou à humanidade desde a criação do universo até a encarnação de Cristo no mundo.

Nesse período, o pensamento filosófico acerca do homem é desenvolvido pelos chamados “Padres da Igreja”, por isso o nome Patrística. Existiam dois grandes modelos, a grega e a latina. Resumidamente, a primeira era influenciada pela filosofia grega, acentuando o caráter ontológico do homem. Já a Patrística latina, tem seu maior representante em Santo Agostinho, o qual desenvolveu o tema sobre o homem sob a perspectiva de que ele se configura como ser que caminha rumo à eternidade, sendo direcionado a Deus e dotado de razão para escolher (livre arbítrio).

Segundo Vaz (2006), a antropologia de Santo Agostinho realiza uma transposição do platonismo, inserindo-o nas temáticas mais importantes da tradição bíblica e da tradição da patrística que lhe antecede. Encontramos o segundo grande modelo de antropologia medieval em Santo Tomás de Aquino (1225-1274), o qual sintetizou a filosofia agostiniana, de base neoplatônica, e o aristotelismo. Em linhas gerais, a filosofia tomista resume-se na concepção do homem como animal racional, dotado de corpo, espírito e imagem do seu criador. Tais concepções permearão toda a Idade Média, sendo influentes até a contemporaneidade no que tange à antropologia do ocidente.

Todavia, embora o pensamento cristão tenha sido de fundamental importância para se forjar uma concepção de individualidade humana, é apenas no período da Renascença, que pontua o início da modernidade, que esse homem-indivíduo afirmará o senhorio de si, sendo protagonista do processo histórico. Outrora, o homem sujeitava-se a Deus, às suas designações. Com o advento do Renascimento, o homem libertar-se-á das alienações religiosas que influenciavam decisivamente a sua vida social e pessoal. Portanto, o Renascimento e, posteriormente, o Iluminismo gestam o homem do pensamento, sujeito, fundamento do existente. Essa revolução antropocêntrica se refletirá nas, na Filosofia, nas Ciências, nas Artes, na Política e na Ética. . No campo da ética, por exemplo,

O “fundamento da moralidade” vai ser agora a própria autodeterminação do homem enquanto liberdade. A nova instância de fundamento da vida ética vai ser o sujeito, enquanto aquele que se caracteriza pela presença a si, autoconsciência, e pela ação a partir dessa consciência. (Oliveira, 1993, p.18)

O homem compreender-se-á como sujeito portador de autonomia e racionalidade necessárias para fundamentar sua ação no mundo. Essa é a proposta apontada por Immanuel Kant em sua obra, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Kant objetiva analisar e determinar o princípio supremo da moralidade. Conforme Pascal (2011), nesta obra estão contidos os elementos fundamentais da moralidade kantiana.

A moral estabelecida por Kant baseava-se na ação norteadada pelo princípio do Dever, segundo o qual o indivíduo não age movido por inclinações, mas a partir de um imperativo categórico justificado racionalmente.

Segundo Kant, todo indivíduo racional, ou seja, dotado de vontade, age visando a um fim. Contudo, ultrapassando a teleologia dos fins, ele aponta para o princípio deontológico do dever, pois, para ele, o homem representa um *fim em si*. Portanto, a partir desta concepção de que o homem é um fim em si mesmo, Kant estabelece uma nova ordem axiológica, na qual o homem tem primazia. Segundo ele, a vontade pode revelar-se de duas maneiras, de forma heterônoma ou autônoma. No primeiro caso, a vontade não é livre, ao passo que não validou racionalmente as razões de sua ação. No segundo caso, o indivíduo legisla e referenda as leis que servirão como balizas para a ação moral. Em outros termos, o indivíduo que se dá a si próprio as razões de seu agir mediante a racionalidade, encontra a autonomia, ou seja, é livre, pois age de modo que sua ação particular possa estabelecer-se como universal.

Evidencia-se que o indivíduo kantiano ocupa o lugar de atividade, e não de passividade, no processo de formulação das leis, porque o princípio da moralidade encontra-se intrínseco a

este. Logo, “[...] a esta ideia de autonomia prende-se a ideia de dignidade da pessoa. Autor de sua própria lei, o homem não tem apenas um preço, ou seja, um valor relativo, mas uma dignidade, ou seja, um valor intrínseco.” (Pascal, 2011, p. 133). Por isso, Kant configurar-se-á como um dos expoentes teóricos da autonomia do indivíduo, demonstrando que a dignidade humana, emana da capacidade livre de autodeterminação do homem. Portanto, “A autonomia é, pois, o princípio da dignidade da natureza humana, bem como de toda natureza racional.” (Kant, 2007, p. 79). Kant estabelece a moralidade como condição para o indivíduo alcançar a liberdade, pois

[...] a moralidade significa para ele precisamente a emancipação do homem para sua humanidade, pois consiste negativamente na liberação de toda heteronomia e, portanto, na autodeterminação de vontade. A vontade pura é a lei em si mesma. A humanização do homem é um processo de retorno do mundo da fenomenalidade para o mundo autodeterminado da vontade. (Oliveira, 1993, p. 27).

Portanto, a filosofia kantiana visa a explicitar e afirmar que, contrariamente ao pensamento do homem moderno, centrado na tecnicidade e do domínio humano em relação ao mundo, que a mais excelsa grandeza do indivíduo e que o mais legítimo poder conferido a este consiste em sua predisposição à autodeterminação, tendo a liberdade como ponto de partida. Destarte, “A grandeza do homem, segundo Kant, revela-se em sua “insegurança”: o homem, enquanto ser racional, não tem seu caminho já estabelecido, mas, antes, só é racional porque se autodetermina.” (Oliveira, 1993, p. 136).

A singularidade e originalidade do homem confirmam-se ao passo que este confere a si próprio a lei, efetivando assim o grau mais elevado da efetivação da vontade autônoma, ou seja, a moralidade. Neste sentido, o indivíduo ultrapassa a realidade contingencial da necessidade e da carência, alcançando a liberdade através da razão, constituindo-se na qualidade de sujeito moral, como *fin em si mesmo*.

O indivíduo kantiano é dotado de personalidade, ou seja, um ser que se dar a si próprio, que não advém de nenhum outro fundamento. Consistindo em nortear sua existência a partir da liberdade, atualizada constantemente na ação pelo dever, tendo como pressuposto a vontade autônoma, a qual ultrapassa as contingências, as paixões, inclinações e causalidade da natureza.

Em resumo, o indivíduo, fruto da autodeterminação, é aquele que se personificou ao longo do processo de vivência da liberdade. Em outros termos, a personalização do indivíduo atende ao apelo mais autêntico e essencial que lhes é inerente: ser autônomo e livre.

É importante frisar que, na modernidade, não houve um rompimento absoluto com a religião. Porém, Deus não tem mais o papel central de doador do sentido da existência, o indivíduo passa a questionar a autoridade eclesiástica, abrindo espaço para novas formas de vivenciar o cristianismo, como, por exemplo, a Reforma Protestante, a partir da qual a vivência religiosa adquire um cunho mais pessoal, individual, reservado.

Não apenas nos campos religioso, moral e filosófico ocorreram transformações a partir da guinada antropocêntrica, mas também nos campos social e político. A noção do homem como indivíduo portador de direitos forjou as revoluções modernas, notadamente a Revolução Norte-Americana e a Revolução Francesa.

Contudo, mesmo o homem adquirindo o *status* de indivíduo, ou seja, de um ser que possui uma singularidade própria, essa individualidade sempre esteve, de certa maneira, submetida a certos ideais universais criados na modernidade. Por exemplo, o indivíduo na perspectiva racionalista, com Descartes e Kant, notadamente, estava condicionado ao império da Razão, isto é, ele se compreendia como um ser racional, e essa racionalidade tinha um caráter universal que era próprio da concepção de humanidade dos racionalistas. Da mesma forma, o indivíduo, para os filósofos e cientistas políticos, só podia se compreender e

se constituir enquanto tal no seio da sociedade, ou seja, ele era essencialmente um ser social.

Dentro da tradição filosófica, Max Stirner formulará uma proposta bastante peculiar de indivíduo, que romperá com as concepções universalistas. Apresentaremos, em seguida, a ideia do indivíduo em Stirner, mostrando como ela rompe com as concepções clássica, cristã-medieval e moderna.

### 3.2 O indivíduo stirneriano

A Questão sobre o indivíduo, em Max Stirner, fora elaborada e desenvolvida na obra *O Único e a sua Propriedade*, cujo título “[...] mostra que todo o seu sistema é fundado na singularidade do Eu.” (Lévy, 2012, p. 73). Apresentaremos, a seguir, o desenrolar desta questão a partir de uma leitura imanente da referida obra.

As questões relacionadas ao indivíduo e à individualidade tornaram-se centrais durante a modernidade<sup>23</sup>, representando Stirner o radicalismo em torno de tal discussão, pois, conforme Dias, “[...] desde logo temos de reconhecer que poucas vezes ao longo do pensamento filosófico sustentou-se uma defesa mais apaixonada, mais titânica e, pode-se dizer, mais feroz do *ego*, que a levada a cabo por este alemão chamado Kaspar.” (Dias, 2002, p. 24)

Enunciando de forma objetiva, o indivíduo para Stirner goza de uma existência incondicionada, inteiramente livre, ocupando um lugar central, singular, única no mundo. Em outros termos, o indivíduo stirneriano encontra-se numa esfera na qual nada lhes é anterior ou posterior, onde nenhum poder se lhe impõe, nenhum condicionamento o restringe, sendo livre de quaisquer constrangimentos, imposições ou deveres.

A construção de um indivíduo, o qual preservará intocável sua individualidade, exige a desmistificação de todos e quaisquer ideais ou ideias com os quais os indivíduos foram alienados ao longo da história. Desse modo, “fica claro, então, que as ideias

---

<sup>23</sup> Veja a esse respeito, entre outros: Souza, 1993; Schaff, 1967.

que Stirner pretende aniquilar não são meramente representações, mas *ideais* a cuja realização os homens devem servir, diante das quais o indivíduo deve curvar-se em detrimento de si mesmo.” (Souza, 1993, p. 25)

Stirner concentrou suas forças e seus argumentos contra o que ele chama de espíritos, espectros e possessões na primeira parte de sua obra *O Único e Sua Propriedade*, intitulada *O homem*. Nosso olhar voltar-se-á com maior foco para a segunda parte da obra, intitulada *Eu*, a qual trata, respectivamente, do *Eu* e do *Único* e, portanto, onde se concentra com maior vigor os argumentos da veemente construção do indivíduo stirneriano.

Segundo Stirner, no processo de formação deste exemplar de individualidade, é mister a desconstrução de todas as “ilusões” criadas ao longo da História Universal, as quais retiraram do indivíduo aquilo que lhe é mais próprio e íntimo, ou seja, retiraram-lhe a sua singularidade, usurparam-lhe de seu *Eu*; alienaram-no com ideias fixas, diluindo o *Eu*, na categoria “homem”, ou “humanidade”. Ao ver de Souza (1993), ao desenvolver toda uma gênese acerca dos ideais, Stirner tenta encenar uma exposição ampliada de como chega a se construir e como pode evoluir a dominação do indivíduo pelo Espírito.

Na tentativa de livrar-se do domínio da religião e de Deus, iniciou-se, ao ver de Stirner, uma substituição de personagens, em que o homem destronou Deus, colocando-se em seu lugar. Nestes termos, Stirner afronta diretamente o pensamento feuerbachiano<sup>24</sup>– o qual afirma a necessidade de superação da religião, haja vista que esta realiza a objetivação da essência humana, personificada em Deus – afirmando que “[...] não se reparou que o homem tinha matado o deus para se tornar ‘o único deus nas alturas’ [...] Como podeis vós crer que o homem-deus morreu se não morreu ainda nele, para além do deus, também o homem?” (Stirner, 2009, p. 200). É o que endossa Souza, quando constata que

---

<sup>24</sup> A esse respeito, Cf. Feuerba CH, 1993; Feuerba CH 2009.

[...] o 'homem' é para Stirner o último dos espíritos; mas, ao mesmo tempo, pela sua aparente proximidade e realidade, o mais enganador. Segundo ele, se a crença em Deus encontra-se hoje enfraquecida, tudo aquilo que se tirou dele, e que pertence a mim, foi transferido para o 'homem'. (Souza, 1993, p. 59).

Tanto o Cristianismo quanto os modernos desenvolveram questões nas quais estão implicadas as categorias real e ideal a partir de suas perspectivas. O primeiro tentando espiritualizar o real e o segundo tentando uma encarnação do ideal. Ao ver de Stirner, ambas as posições são estereis, pois alienadas, alienantes e irrealizáveis. Segundo Souza (1993, p. 48-49):

[...] ao contrário de Hegel e Marx, Stirner está convencido de que a oposição do real e do ideal é inconciliável; ou por outra de que 'a contradição entre esses dois termos só pode ser resolvida aniquilando-se a ambos'. É nesse 'se', esse terceiro elemento, o eu, que ela deve encontrar seu fim.

A junção da realidade com a idealidade se dá na categoria indivíduo, mas, necessariamente, num plano singular e único de individualidade<sup>25</sup>. Consoante Stirner, os modernos representam a tentativa de implantação dos ideais cristãos sob uma nova roupagem. O cristianismo elevou a dimensão espiritual, ideal, em detrimento da dimensão corporal, real. De outra forma, subjugou a corporeidade humana, exaltando o espírito. Os modernos tentaram secularizar o espírito, contudo nada mais fizeram do que reafirmar a concepção dual e a oposição entre corpo (real) e espírito (ideal),

---

<sup>25</sup> Stirner tenta resolver um problema filosófico clássico, a saber, a oposição entre realismo e idealismo, a partir do surgimento do Único, exemplar de indivíduo representante da fase adulta – dentro da concepção de progresso da história vinculado ao progresso da consciência –, o qual, através do 'egoísmo radical' supera a oposição entre as categorias mencionadas. No entanto, a forma de explicitação stirneriana deixa a desejar, pois descarta a necessidade de "compreensão das modificações objetivas que um indivíduo real atravessaria em seu desenvolvimento." (Souza, 1993, p. 17).

na qual, este último ocupa um lugar eminente, passando a ser a condição de existência do indivíduo. Dessa forma,

[...] a filosofia moderna, desde Descartes, levou a sério a tarefa de conduzir o cristianismo a uma eficácia completa, ao elevar a “consciência científica” ao estatuto de única forma verdadeira e válida. É por isso que começa com a dúvida metódica, com o *dubitare*, com o “esmagamento” da consciência comum, com a recusa de tudo o que não pode ser legitimado pelo “espírito”, pelo “pensamento”. (Stirner, 2009, p. 111)

Destarte, consoante Stirner, os modernos, assim como os Cristãos, reduziram o existente a algo impuro, carente de significado e valor. Estes lhes eram atribuídos ou concedidos pelo espírito. Em outros termos, a verdadeira realidade só pode ser encontrada por meio do espírito, a única coisa que existe indubitavelmente é o pensamento, a ideia. Portanto, “Dissemos antes: ‘Para os Antigos, o mundo era uma verdade’; agora teremos de dizer: ‘para os modernos, o espírito era uma verdade.’” (Stirner, 2009, p. 35). Assim, os modernos esforçaram-se de todas as maneiras para colocar o mundo e o indivíduo sob as rédeas do espírito, deslocando a efetividade do real para um além, transcendente. O tempo presente foi sacrificado em prol de um futuro inalcançável, o indivíduo passou a aspirar, como verdade, aquilo que está para além dele, acima dele. O ideal, transcendente, abstrato, corporificou-se, ganhou existência real, dominando o indivíduo. Em meio a esta imagem invertida da realidade, Stirner indaga-se: “o cristão ama apenas o espírito – mas onde é que está o indivíduo que realmente seja espírito e nada mais?” (Stirner, 2009, p. 37).

No anseio de libertar o existente de sua condição de inverdade e iluminá-lo com as luzes do espírito, o Cristianismo, declarando a verdade como seu ponto de partida e, ao mesmo tempo, sua meta, considerando-se que “[...] a verdade vos libertará.” (Cf. Jo 8, 32), condenou o indivíduo ao cárcere perpétuo dos ideais. Consoante Souza (1993), devido a esta concepção de liberdade por parte do Cristianismo, Stirner direciona sua crítica a

tais ideais, repudiando o culto à liberdade e desconfiando em especial das promessas de liberdade infinita.

Stirner interpreta a conquista da liberdade como a apropriação, por parte do indivíduo, do mundo, da totalidade do existente, ao passo que tal apropriação se efetiva a partir da revolta contra tudo aquilo que impede que o indivíduo se manifeste livre e plenamente, garantindo-lhe a individualidade, tendo em vista que “[...] a diferença entre liberdade e individualidade é mais profunda, e o que está em jogo se poderia chamar de opção pelo eu.” (Souza, 1993 p. 144).

A batalha travada por Stirner na luta pela conquista da soberania da individualidade far-se-á contra quaisquer tipos de ideologias ou ideais que não sejam aquelas próprias do indivíduo singular em oposição à causa Universal da humanidade. É o que o leva a perguntar:

E que se passa com a humanidade, cuja causa nos dizem que devemos assumir como nossa? Será sua causa a de um outro, e serve a humanidade uma causa superior? Não, a humanidade só olha para si própria, a humanidade só quer incentivar o progresso da humanidade, a humanidade tem em si mesma a sua causa. (Stirner, 2009, p. 10).

A liberdade proposta pelos modernos é, ao olhar stirneriano, uma quimera, pois, ao livrar o homem dos condicionamentos exteriores, não é capaz de garantir-lhe a forma singular, individual desta apropriação do mundo. Por isso, Stirner conclama os indivíduos a fazerem de si próprios sua causa, seu ideal, haja vista que

Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, Eu sou minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de todo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o único [...]. O nada que sou não é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio. (Stirner, 2009, p. 11-12).

Desse modo, Stirner confere ao indivíduo a responsabilidade de ser protagonista de sua história, fazendo com que este se

desenvolva livre dos juízos de valor, das ilusões inculcadas desde a infância pela cultura, da educação religiosa e punitiva. Desse modo, Stirner propõe uma transvaloração ou transmutação dos valores até então assumidos pela humanidade. Contudo, evidencia-se que “[...] em princípio, o fundamento desta transmutação baseia-se numa opção de fundo irracional: num ateísmo indemonstrável. Num não demonstrado egocentrismo radical e absoluto do homem, numa insolidariedade essencial.” (Diaz, 2001, p. 46). O indivíduo stirneriano busca a libertação dos ideais e a afirmação de sua exclusividade perante os demais indivíduos, “Por isso: nada de causas que não sejam única e exclusivamente a minha causa! [...] Eu próprio sou a minha causa, e não sou nem bom nem mau. Nem um nem outra coisa fazem para mim sentido algum.” (Stirner, 2009, p. 12).

Libertando-se das amarras dos ideais, o indivíduo stirneriano acredita possuir a verdadeira liberdade, a liberdade do corpo e do espírito, considerando-se que “‘não tem o espírito sede de liberdade?’ – Ah, não só meu espírito, também meu corpo que aspira a ela sempre!” (Stirner, 2009, p. 201), a liberdade do Eu que pode colocar-se acima de qualquer coisa, pois

O divino é a causa de Deus, o humano a causa “do homem”. 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*, tal como eu. Para mim, nada está acima de mim! (Stirner, 2009, p. 12)

Segundo Stirner, “[...] estar livre de qualquer coisa significa apenas: estar privado ou desembaraçado dela.” (Stirner, 2009, p. 203), ao passo que, para o cristão, a liberdade é alcançada por meio da privação, da autonegação dos desejos pessoais, além da negação do prazer da vida mundana em prol da vida eterna, transcendente. A liberdade proposta pelo Cristianismo e aperfeiçoada pelos modernos obriga os indivíduos a diluírem, a aniquilarem sua singularidade, a abandonarem suas especificidades, a esquecerem de si próprios e de suas

necessidades mais íntimas e pessoais, haja vista que “[...] o ímpeto para a liberdade, como qualquer coisa de absoluto, digno de qualquer preço, tirou-nos a singularidade própria (*Eigenheit*), criando a renúncia a nós mesmos.” (Stirner, 2009, p. 202).

A liberdade, como doutrina, tem a marca indelével do Cristianismo. Contudo, a proposta cristã é condicionada a seus interesses próprios, o que gerou uma pseudoliberdade, ou uma falsa liberdade, pois, ao mesmo tempo em que proclama o reino da liberdade, declara suas práticas e seus dogmas, os quais não podem ser questionados, gerando uma contradição lógica ao propor que, para ser livre, o homem se faz prisioneiro (Cf. Bíblia. N.T. Efésios. Cap.3, vers.1, p. 2042). Os “prisioneiros em Cristo” promulgaram um ideal de liberdade que os libertava de alguns condicionamentos, lançando-os, imediatamente para outros, pois, quem tem obrigações e implicações dogmáticas e religiosas, sempre estará preso, nunca deixará de ser insatisfeito, sempre estará aquém do modelo de vida perfeito proposto por sua doutrina.

A liberdade nos moldes do cristianismo é geradora de um ciclo infinito de insatisfações, momentaneamente supridas e imediatamente substituídas por novas. A imagem de humanidade que “chora e geme no vale de lágrimas” é o retrato fiel da liberdade cristã: a liberdade não é vivida neste mundo, mas o alívio e o gozo da vida dar-se-ão num plano metafísico, no paraíso do além. Logo,

Quanto mais livre me torno, tanto mais constrangimentos se levantam diante de meus olhos, tanto mais impotente me sinto. O filho da selva, que não é livre, ainda não sente nenhuma das limitações que afligem o homem civilizado: imagina-se mais livre do que este. Na medida em que conquisto a liberdade, crio novos limites e novas tarefas; ao inventar a estrada de ferro, senti-me logo fraco por não poder ainda, como pássaros, cruzar os céus; se resolvi um problema que atormentava meu espírito, já inúmeros outros me esperam, com caráter enigmático que trava meu progresso, ensombra meu olhar livre e me torna dolorosamente sensível aos limites de minha liberdade. (Stirner, 2009, p. 203).

A proposta stirneriana não visa descartar a liberdade cristã aperfeiçoada pelos modernos, e sim ultrapassá-la. Lévy (2012) corrobora a ideia de que Stirner admira no Cristianismo o seu espírito de rebelião contra a natureza e contra a sociedade. Contudo, ataca a hierarquia moral e social imposta pelo Cristianismo institucionalizado ao indivíduo. Por isso, aquele que ultrapassa algo, apenas vai além desse algo, não necessariamente o destrói. Stirner consegue perceber o valor do modelo de liberdade existente, como também os seus limites, tanto é que chega a afirmar que “[...] nada se deve perder, a liberdade também não; mas deve se tornar nossa liberdade, e isso não é possível sob a forma de liberdade.” (Stirner, 2009, p. 203).

Notadamente percebemos a influência da dialética hegeliana, a qual conserva o momento anterior, elevando-o a um nível mais bem elaborado e purificado pela razão. A partir do movimento de constante superação do momento anterior, Stirner tecerá as bases para a construção da individualidade do Único, apontando as categorias necessárias para sua existência.

### ***3.2.1 O egoísmo***

Stirner tece as bases para a construção do indivíduo a partir daquilo que, para ele, é fundamental: o egoísmo. Para ele, “[...] o egoísmo é uma regra de ação.” (Lévy, 2012, p. 99). Para tal empresa, ele elabora um minucioso sistema de reapropriações, fazendo-se concluir que nos fazemos ou não livres, motivados por aquilo que nos dá ou não prazer, por aquilo que condiz ou não às nossas necessidades, por aquilo que o indivíduo é capaz de se apropriar e possuir. A existência está condicionada à propriedade, como reforça Diaz: “[...] quem não logra ser proprietário, não chega, pois, a ser alguém. [...] se tenho poder para apropriar-me de algo, existo; se, pelo contrário, não tenho poder para me apropriar de coisa alguma, não existo.” (Diaz, 2002, p. 33). Contudo, o que se destaca em sua proposta é justamente o questionamento em relação à origem das necessidades dos

indivíduos, ou seja, qual será a força propulsora do ato de desejar algo. Sendo assim, um dos pontos centrais da teoria stirneriana acerca do indivíduo e da individualidade consiste em banir todas e quaisquer influências ou condicionamentos alheios ao próprio Eu de cada indivíduo.

O caminho traçado por Stirner consiste em fazer com que cada indivíduo nunca se esqueça de que é senhor de si mesmo e que todos os seus objetivos, assim como suas necessidades, sejam-lhe próprios, que a sua causa seja si mesmo e que, por mais livre que possa estar, o indivíduo nunca tente se livrar de sua singularidade, ou melhor, que nunca faça de outro seu senhor, pois

[...] de muita coisa podemos nos livrar, mas nunca faremos livre de tudo; livramo-nos de muito; porém não de tudo [...] a singularidade do próprio é toda minha essência e minha existência, sou eu mesmo. Sou livre de tudo aquilo que me desembarcei, e proprietário daquilo que tenho em meu poder ou de que sou senhor. Meu próprio (mein eigen), sou-o em cada momento e em todas as circunstâncias, desde que saiba ter-me e não me entregar aos outros. (Stirner, 2009, p. 203-204).

O medo, o terror de ser senhor de si, incutido pela religião nas consciências, afasta o indivíduo cada vez mais de sua verdadeira essência, pois, cada vez que a reflexão acerca da existência singular aparece, prontamente surge a consciência moral religiosa, ditando a forma correta e sensata de ação e comportamento.

O questionamento stirneriano acerca da religião consiste em desvendar os “mistérios sagrados” com os quais, durante longo período histórico da humanidade, os indivíduos foram doutrinados à ilusão da liberdade, pois, ao ver de Stirner,

[...] o que acontece é que o hábito de pensarmos segundo padrões religiosos amarrou de tal modo nosso espírito que nos assustamos com *nossa* própria nudez e neutralidade; esse hábito nos rebaixou tanto que nos consideramos presos ao pecado original, diabos inatos. (Stirner, 2009, p. 209)

O efeito provocado pela reflexão realizada por Stirner, em oposição ao arcabouço ideológico do Cristianismo, certamente foi o de resistência por parte daqueles que até então estavam “livres” e “libertos” pela Moral Cristã.

A intenção de Stirner é gerar nos indivíduos a capacidade de autogestão, ou autonomia. Para isso, ele ataca todos os tipos de ideologias existentes, chegando a indagar se

[...] isso de seguir Deus, a consciência, o dever, as leis, etc., tudo isso são balelas com que vos encheram a cabeça e o coração, fazendo-vos ficar loucos. E se alguém vos perguntasse como é que podeis estar tão certos de que a voz da natureza é a voz da tentação? E se ele vos sugerisse mesmo inverter as coisas para verdes na voz de Deus e da consciência a obra do diabo? (Stirner, 2009, p. 210).

O embate de Stirner com a doutrina da liberdade cristã desenrola-se em sua luta contra a hipocrisia de um egoísmo disfarçado ou, em termos próprios, um egoísmo *enganado* ou *inconfesso*, o qual impede que os indivíduos assumam o egoísmo como algo positivo, afirmador de sua singularidade, e não como algo pecaminoso, detestável, abominável. A filosofia stirneriana, individualista, defenderá o egoísmo como sendo “[...] uma força, uma virtude vital que se afirma no homem desde seu nascimento, e precisa-se e fortifica-se à medida que sua consciência de si cresce nele.” (Devaldés, 2013, p. 25). Enfaticamente, Stirner afirma que

[...] milênios de cultura obscureceram a vossos olhos aquilo que sois, e fizeram-vos acreditar que não sois egoístas e que estais *vocacionados* para serdes idealistas (“homens bons”). Deitai fora tais ideias! Não busqueis a liberdade que vos curai-vos a *vós próprios*, tornai-vos egoístas, e que cada um de vós se torne um *eu todo-poderoso* [...] jamais nenhuma religião pôde se furtar às promessas e às “recompensas”, quer elas apontem para o além quer para este mundo (“vida longa” etc.); pois o homem tem uma natureza *mercenária* e não faz nada “de graça”. [...] e também a religião assenta nosso egoísmo e... explora-o; concebida para levar em conta nossos *desejos*, ela abafa muitos em favor de um só. (Stirner, 2009, p. 213).

Está traçada a diferença radical entre a liberdade e a singularidade-do-próprio<sup>26</sup>, considerando-se que “[...] entre a liberdade e a singularidade-do-próprio existe ainda um abismo mais fundo do que a mera diferença das palavras.” (Stirner, 2009, p. 205). O que está em jogo é a postura do indivíduo no mundo, o lugar que este irá ocupar no processo de apropriação do mundo e na condução da história. É o que observa Souza (1993) ao afirmar que a liberdade orienta o desfazer-se, o livrar-se de tudo, ao passo que a valorização da individualidade incita um retorno do indivíduo a si mesmo. Para Stirner, tudo é uma questão de escolha, de decisão, ou, em outros termos, a decisão pela Revolta. Basta pesar e medir o que ambas as propostas oferecem:

Quereis colocar em vossa bandeira o sonho da “liberdade” ou a decisão do “egoísmo” e da “singularidade-do-próprio”? A “liberdade” desperta vossa *raiva* contra tudo o que não sois; o “egoísmo” apela ao júbilo de serdes vós próprios ao prazer de vós; a “liberdade” é e sempre será uma *nostalgia*, um lamento romântico, uma esperança cristã no além e no futuro; a “singularidade-do-próprio é uma realidade que *só por si*, elimina tanta escravidão que atravanca vosso próprio caminho. (Stirner, 2009, p. 211-212)

Stirner conclama o indivíduo a revoltar-se, a rebelar-se contra a condição servil e hipócrita que lhe fora imposta pela cultura e pela educação por meio de inúmeros meios. Dessa maneira, “Para Stirner, não há de ser a revolução, mas o ato de insurgir-se, a revolta [...]” (Souza, 1993, p. 122) a via de dissipação da condição servil do homem moderno. A revolta stirneriana tem sua base no egoísmo, não objetivando a derrubada de um regime e a imposição de outro, mas vislumbra tornar cada indivíduo capaz de não se sujeitar àqueles que a “história das alienações” sacralizou como sendo detentores do poder. A Revolta diferencia-se da Revolução: enquanto a primeira eleva o indivíduo à

---

<sup>26</sup> Na edição alemã, traduzida para o inglês, o termo (*Eigenheit*) aparece como (*ser*) *próprio*, contudo adotaremos a tradução de João Barrento como *Singularidade-do-próprio*, por considerarmos a melhor adaptação à língua portuguesa (Cf. Stirner, 2009)

autolibertação, a segunda o conduz à emancipação. “[...] aquele que é libertado [emancipado] é apenas um escravo liberto, um *libertinus*, um cão que arrasta consigo um pedaço da corrente: é um escravo disfarçado de homem livre, como o burro na pele de leão.” (Stirner, 2009, p. 214). Enquanto que “[...] ao passo que a singularidade-do-próprio não conhece medida estranha a si, e não é uma *ideia*, como a liberdade, a moralidade, a humanidade etc.: é apenas uma descrição de quem é... o *eu-proprietário* (*Eigner*).” (Stirner, 2009, p. 217)

A proposta stirneriana propõe uma reviravolta acerca da concepção do egoísmo, “[...] que talvez não seja uma noção assim tão perversa como a palavra sugere.” (Souza, 1993, p. 59), fazendo-o passar de algo nocivo, pecaminoso, criminoso ou vergonhoso, para uma aceitação desta categoria como dimensão constituinte e estrutural da personalidade de cada indivíduo.

Para Stirner, os indivíduos, durante séculos autoflagelaram-se, pois tentaram sufocar, ou melhor, arrancar de si aquilo que lhes é próprio. De outra forma, tanto mais o indivíduo nega o seu egoísmo, tanto mais se afasta de si próprio. Segundo Lévy (2012), Stirner defende o egoísmo como característica inata do indivíduo, ao passo que todas as suas ações são mediatizadas pelo interesse próprio. Consoante Devaldés (2013), o egoísmo controla a totalidade das nossas relações com os outros e, mesmo em determinados momentos nos quais, aparentemente, o homem não se entregue a este, fá-lo completamente. Então, a tarefa mais importante, ao ver stirneriano, é revelar o egoísmo como algo consciente, como algo que oriente a conduta do indivíduo ao mesmo tempo que “[...] minha conduta não deve apenas ser egoísta no sentido que todos os meus atos devam concernir conscientemente a meus fins pessoais; ela deve ainda ser realmente minha obra, no sentido que deve manifestar a autonomia do eu criador” (Lévy, 2012, p. 100). Logo, o egoísmo stirneriano, em um primeiro momento, representa o desejo inato, pessoal, particular, convertendo-se, em um segundo momento, como ato livre, consciente, autônomo do indivíduo.

No pensamento stirneriano, o reconhecimento de si próprio significa, em última instância, a evidência de que a individualidade se constitui como a realidade existencial mais radical, própria e profunda do indivíduo. Desta perspectiva, abre-se uma questão fundamental, na qual está implicada a dimensão interior e exterior da individualidade, assim como o embate entre as individualidades, da mesma forma problematiza-se a dimensão relacional entre o indivíduo e o meio no qual está inserido ou imerso. Desta maneira, Stirner aponta para a irrealização da liberdade nos moldes tradicionais, a julgar pela existência ineliminável de condicionamentos que sempre tencionarão o indivíduo. Portanto, o reconhecimento de si próprio como causa primeira e última, ou, em outros termos, a singularidade-do-próprio, é o único meio para que o indivíduo seja verdadeiramente proprietário de si, pois

[...] de muita coisa podemos nos *livrar*, mas nunca ficaremos livres de tudo; livramo-nos de muito, porém não de tudo. Apesar da condição de escravidão. Podemos ser livres em nosso interior, embora apenas de algumas coisas, mas não de tudo; do chicote dos caprichos imperiosos do senhor etc. não nos *libertamos* se formos escravos. (Stirner, 2009, p. 204/205)

Evidencia-se em Stirner uma tentativa de apropriação completa do indivíduo por si próprio, gerando-se um senhorio de si intocável, impenetrável, um indivíduo portador de uma unidade inquebrantável. Enquanto a liberdade, nos modelos conhecidos, constitui-se como algo negativo, ou seja, um descarte daquilo que se torna incômodo ao indivíduo, a singularidade-do-próprio evoca um retorno deste indivíduo a um reencontro com seu Eu, outrora negado, estigmatizado e aniquilado.

O indivíduo singular, próprio, consegue dar um passo à frente do homem, pois descortinou todas as artimanhas contidas nos ideais, inclusive o ideal da “consciência moral”.

Contudo, este indivíduo tornou-se estigmatizado e condenado como sendo um horror para a tão sublime humanidade, pois, tornando-se despudorado, não possui valores

morais necessários para a boa convivência. O objetivo de Stirner, ao propor o uso de todos os meios necessários para a apropriação do mundo por parte do indivíduo, apresenta-se como uma oportunidade para que ele assuma suas tendências naturais, seus desejos e suas próprias necessidades, libertos de quaisquer julgamentos ou juízos de valor acerca de suas ações. Nesta perspectiva, o indivíduo retira as barreiras impostas pela cultura, as quais impediam o desenvolvimento pleno de suas capacidades, de seu poder sobre si, sobre os outros e sobre o mundo.

A primeira grande conquista obtida pelo indivíduo próprio é ampliação de seu campo de ação. Agora, desinibido de todos os entraves, exorcizado de todos os espíritos, ele pode lutar por aquilo que lhe é mais caro, ou seja, lutar por si mesmo. O segundo passo grandioso dado pelo indivíduo no processo de apropriação do mundo é reconhecer que a submissão a outrem representa a autonegação, tendo em vista que

[...] minha liberdade está limitada pelo fato de eu não conseguir impor minha vontade a outro (seja esse outro um ser sem vontade, como um rochedo, seja um ser de vontade, como um governo, um indivíduo etc.): renego minha singularidade própria quando – perante o outro – renuncio a mim mesmo, ou cedo, desisto, submeto-me, portanto, por *dedicação, submissão*. (Stirner, 2009, p. 214)

O indivíduo stirneriano assume o papel de soberania de si, afirmando-se ao passo que possui e se apropria, considerando-se que “fazer-se a si mesmo, vencer, significa o mesmo que chegar a ser proprietário.” (Diaz, 2002, p. 31). Torna-se legislador, pois decreta a si próprio e suas necessidades como leis. De outro modo, aquilo que lhe é inato torna-se a sua lei. E é desta perspectiva que o indivíduo afirma o seu poder, ou seja, o poder conquistado por suas forças.

A construção e plenificação do indivíduo stirneriano dá-se por meio de um processo permanente de autolibertação e de fortalecimento das suas potencialidades naturais. Contudo, até este momento, a individualidade goza de uma autonomia interior,

pois a consciência do indivíduo próprio alcançou um grau de singularidade e pertença de si que outrora não possuía. No entanto, a autolibertação carece de um meio para se efetivar no mundo, para externar aquilo que, internamente, compõe o campo da consciência do indivíduo.

Segundo Stirner, o humanismo<sup>27</sup>, ou religião do homem, engendrou um combate feroz contra a singularidade-do-próprio, afastando-o sempre mais da possibilidade de seu desenvolvimento. O indivíduo singular fora aniquilado em nome da universalização da categoria “homem”, “[...] a divinização do gênero humano tem como contrapartida o sacrifício da individualidade.” (Beckenkamp, 2005, p. 45), constatando-se que

[...] o liberalismo proclamou o advento do ‘homem’, podemos dizer que com isso se levou às últimas consequências o cristianismo, e que desde sempre o cristianismo não teve outro objetivo que não fosse o de realizar ‘o homem’, o ‘homem autêntico’. [...] para me identificar plenamente com o homem, inventou-se e postulou-se uma exigência: tenho de me tornar um “autêntico ser da espécie. (Stirner, 2009, p. 226-227)

Em nome dessa universalização, o homem singular passaria a assumir o desejo do todo, da coletividade, em detrimento dos seus desejos e das suas necessidades únicas e peculiares, as quais ocupariam um lugar de estranhamento e distanciamento dele.

*A religião humana é apenas a última metamorfose da religião cristã. Pois o liberalismo é religião, uma vez que separa de mim minha essência para a*

---

<sup>27</sup> Pelo humanismo o indivíduo deveria renunciar seus interesses pessoais, individuais em detrimento dos interesses coletivos, da humanidade em geral. Ao ver de Stirner tal processo de renúncia e expropriação se desenvolve em três momentos: o liberalismo político, o liberalismo social e o liberalismo humano. No primeiro a vontade pessoal é anulada sendo supressumida pela vontade geral; no segundo caso, a propriedade não deve pertencer ao indivíduo, mas a todos, a humanidade, e finalmente o momento no qual o indivíduo renega sua individualidade e abraça a causa do “homem verdadeiro”. Destarte, “o anti-humanismo de Stirner tem sua origem na consciência do caráter alienador desta nova forma de divino”(Beckenkamp, 2005, p.44).

colocar acima de mim, porque eleve ‘o homem’ na mesma medida em que qualquer religião o faz com seus ídolos, porque faz do que é meu algo de transcendente, porque transforma o que é meu, minhas qualidades e minha propriedade em algo de estranho – concretamente, uma ‘essência’; em suma, porque faz de mim um entre muitos homens, e com isso me atribui uma ‘vocação’. (Stirner, 2009, p. 227)

Consciente de sua singularidade, poder e especificidade, o indivíduo deve apropriar-se de tudo aquilo que desejar possuir. É desse modo que a individualidade se efetiva no mundo concreto, pois “[...] o individualista, o indivíduo mais conscientes de sua unicidade, que melhor soube realizar sua autonomia, é o homem mais forte” (Devaldés, 2013, p. 10). Por isso,

Stirner contrapõe sua ‘unicidade’ à generalidade do ‘homem’, do mesmo modo que opõe à liberdade, enquanto ‘soltar-se de’, a individualidade (enquanto um não apartar-se de si). É quando se reconhece como ‘único’ que o indivíduo se tornaria efetivamente proprietário de seu poder e de suas qualidades (Souza, 1993, p. 145)

Afirmando-se como egoísta, o indivíduo assume sua existência na totalidade de seus atributos. Um passo seguinte na construção da unicidade dar-se-á pela afirmação da capacidade de apropriação por parte deste, de si e de todo o existente.

### 3.2.2 O eu-proprietário(*Eigner*)<sup>28</sup>

O indivíduo tornar-se-á livre em relação ao mundo a partir do momento em que este se tornar sua propriedade por meio do processo de conquista e apropriação. Stirner apresenta os meios utilizáveis para concretização desse processo de empossamento do mundo, onde faz-se

---

<sup>28</sup> Na edição alemã, traduzida para o inglês, o termo (*Eigner*) aparece como (*ser*) *proprietário*, contudo adotaremos a tradução de João Barrento como *Eu-proprietário*, por considerarmos a melhor adaptação à língua portuguesa. (Cf. Stirner, 2009)

[...] valer qualquer poder: o da persuasão, o do pedido, o da exigência categórica, até mesmo o da hipocrisia, do engano etc.; porque os meios que para tal uso se orientam por aquilo que sou. Se sou fraco, tenho apenas meios fracos, como os referidos, que, no entanto, são suficientes para se apropriarem de uma boa fatia do mundo. (Stirner, 2009, p. 214).

A afirmativa stirneriana de que os meios utilizados pelo indivíduo para apropriar-se do mundo estão em relação com sua própria identidade, sua existência, permite-nos avançar na compreensão da proposta de Stirner ao passo que os meios não justificam os fins, mas os meios são expressão da individualidade. Destarte, “[...] a filosofia individualista dobra-se a todas as variações individuais, estas tendo por motivo o interesse que o indivíduo dá aos fatos e as coisas, e por regulador a força da qual dispõe.” (Devaldés, 2013, p. 15).

A moral cristã incutiu nas consciências a negatividade daquilo que é genuinamente inato ao indivíduo, sendo, portanto,

[...] o engano, a hipocrisia, a mentira, apesar de tudo, parecem piores do que realmente são. Quem é que não enganaria a polícia, a lei? Quem, diante do esbirro que encontra, não poria a máscara do respeito pela lei para esconder alguma ofensa a lei? Quem não fez, deixou-se violentar: foi um *fraco* por... razões de consciência.” (Stirner, 2009, p. 214)

A apropriação do mundo ocorre desde seu nível mais elementar até as instâncias e realidades mais complexas, constituindo-se por um ciclo infinito, haja vista as necessidades do indivíduo serem perenes e nunca completamente saciáveis. Evidencia-se, em Stirner, um processo egoístico de “[...] apropriação de si mesmo, como único que afinal conta, e do mundo, como seu próprio mundo.” (Beckenkamp, 2005, p. 41). No entanto, a reapropriação de si deve anteceder a apropriação do mundo, pois tudo aquilo que lhe foi usurpado e colocado sob as diversas formas de ideais (Deus, humanidade etc.) deve ser retomado e assumido como categorias próprias da individualidade. Então,

[...] em cada minuto da tua existência, há um minuto novo do futuro que te acena, e ao evoluíres afasta-te “de ti”, ou seja, do teu eu do momento. Aquilo que tu és em cada instante é criação tua, e tu, o criador, não queres nem deves perder-te em tua “criatura”. Tu próprio és um ser superior a ti, superas-te a ti mesmo. Mas o que tu, como egoísta involuntário, desconheces é que tu és aquele que é superior a ti, ou seja, que não és apenas criatura, mas também o teu criador; e é por isso que o “ser superior” é para ti um... estranho. Todo o ser superior, como a verdade, a humanidade etc., é um ser acima de nós. (Stirner, 2009, p. 51)

Assim sendo, o processo de apropriação do mundo pelo indivíduo faz-se a partir da dessacralização do real, da profanação do espírito e da derrubada do ideal de humanidade, pois “Aquilo que é sagrado para mim não é meu; e se, por exemplo, a propriedade dos outros não fosse sagrada para mim, eu a veria como minha, e na primeira ocasião me apropriaria dela.” (Stirner, 2009, p. 51). “Sagrado é, então, o ser supremo e tudo aquilo em que ele se revela e revelará; e santificados são todos aqueles que reconhecem este ser supremo e aquilo que é seu, ou seja, suas revelações.” (Stirner, 2009, p. 53).

Evidencia-se que “Stirner, assim como toda a esquerda hegeliana, vê na história um progresso contínuo. As eras da humanidade correspondem às idades do indivíduo.” (Lévy, 2012, p. 86). Ao realizar uma análise da história universal, Stirner constata que, durante as suas várias fases de formação, os ideais foram sendo criados, superados e substituídos por outros. Ele compara os períodos históricos às fases da vida da seguinte maneira:

A criança era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que está por trás dessas coisas; o jovem era idealista, entusiasmado com ideias, até chegar ao nível do homem, o egoísta, que joga com as coisas e as ideias à sua vontade e coloca seu interesse pessoal acima de todas as coisas. (Stirner, 2009, p. 22).

Para ele, o entusiasmo moderno pelas ideias, pelo espírito, gerou uma perseguição a tudo que representa a efetividade, a

singularidade. Os idealistas levaram ao ápice o ideal cristão de espiritualização do mundo, tendo em vista que “Só o ‘Deus encarnado, o filho do homem’ pronuncia pela primeira vez a palavra segundo a qual o espírito, isto é, ele, o Deus, não tem relação com as coisas e o fazer terrenos, mas apenas com o espírito e as relações espirituais” (Stirner, 2009, p. 39). A ideia plenificou-se pela entrada do Espírito no mundo, agora de forma corpórea, na pessoa do Cristo, o qual representa a figura modelar da humanidade, Criador do “homem” feito à “sua imagem e semelhança” (Cf. Gn 1, 26). Segundo Souza (1993), Stirner declara-se como aquele que pretende desespiritualizar o mundo, rompendo completamente com o “mundo do espírito”. Para Stirner,

[...] a crença cristã no espírito que vitaliza alcançou sua figura última e suprema em Hegel. O desenvolvimento, que começou após a idade média católica, tem nele seu acabamento. Lutero santificou todo ser mundano na fé, Descartes por meio da fundamentação no pensamento e Hegel na razão especulativa. (Lowith, 2014, p. 125).

Faz-se importante destacarmos que “Stirner reabilitou o indivíduo numa época em que o anti-individualismo hegeliano dava o tom. Em oposição a essa tirania do Absoluto, da ideia, do conceito, ancorada na filosofia de Hegel, Stirner só admite um único absoluto, o mais relativo que seja: o Eu.” (Freitag, 2003, p. 16).

Portanto, o indivíduo stirneriano “[...] só se move no campo do real. Rejeita, toda metafísica, todo dogma, toda religião, toda fé.” (Devaldés, 2013, p. 15). Renegando o absoluto, ele centra-se naquilo que é relativo, passageiro, finito. O indivíduo é elevado ao centro do sistema moral e social em detrimento do espírito absoluto e do Estado.

Os modernos colocam o “homem” como sendo o centro da história, como aquele que efetiva a realidade, que congrega todas as singularidades. É o universal que abraça e apreende em si a totalidade dos indivíduos. Mais uma vez, a ilusão, o ideal, o imaginário ocupam o lugar central, em detrimento do indivíduo próprio, verdadeiro, real. E é justamente este indivíduo real, que

pode realizar a existência, considerando-se que nem Deus nem o homem possuem realidade concreta, corporeidade. Stirner busca resgatar a primazia do indivíduo, tendo em vista que

[...] depois de o cristianismo ter arruinado a fé nos ídolos e nos deuses, depois de ele ter sido modificado pelo racionalismo francês, pela filosofia inglesa, pela metafísica alemã e, por último, pelas ciências modernas da natureza, Stirner instalou no lugar de Deus ou dos Deuses, o homem [indivíduo], artesão de sua própria libertação. (Freitag, 2003, p. 16-17)

A tarefa do indivíduo, no processo de individuação, é resgatar a corporeidade perdida, assumindo a sensualidade como algo inerente à sua essência. Outrora o espírito abafara a voz do corpo, da carne; contudo, a condição para derrubada da soberania do espírito dar-se-á a partir da elevação do corpo à condição de existência do indivíduo no mundo.

O objetivo stirneriano é apresentar o indivíduo Único, singular, como solução ao conceito “homem”, forjado pelo cristianismo e aperfeiçoado pelos modernos. O perigo, segundo Stirner é que

[...] o temor de Deus propriamente dito há muito sofreu um abalo, e um “ateísmo” pouco consciente, mas reconhecido exteriormente por um “anticlericalismo” generalizado, tornou-se involuntariamente dominante. Não obstante aquilo que foi tirado a Deus foi dado ao homem, e o poder do humanitarismo aumentou à proporção que a devoção perdeu terreno: “o homem” é o deus de hoje, e, em vez do velho temor de Deus, temos aí o temor do homem. (Stirner, 2009, p. 238)

A (re)apropriação stirneriana engendra um indivíduo Único, egocêntrico e que não reconhece nenhuma individualidade a não ser a sua própria, estabelecendo uma relação de afastamento das outras individualidades, utilizando-as egoisticamente para a satisfação de suas necessidades e para o gozo de seu interesse particular. Portanto, o indivíduo proposto por Stirner desconhece quaisquer condicionamentos ou forças das quais precisa se

libertar, pois não reconhece nenhuma existência para além de seu próprio Eu. O indivíduo próprio é

[...] *originariamente livre*, porque não reconhece mais nada a não ser ele próprio; não precisa se libertar, porque rejeita desde logo tudo que não seja ele, porque não estima nem valoriza nada mais do que a si próprio, em suma, porque parte de si próprio e ‘volta a si’. (Stirner, 2009, p. 212)

O “homem”, para Stirner, não representa nada além de um conceito vazio, uma idealização, uma categoria que não possui abrangência de apreender todas as peculiaridades do indivíduo.

Para dizê-los em poucas palavras: o sermos seres humanos é uma ínfima parte de nós, e só tem importância uma vez que é uma de nossas qualidades, ou seja, nossa propriedade. É certo que sou um homem entre homens, do mesmo modo que sou, por exemplo, um ser vivo, portanto animal, ou europeu, berlinense etc.; mas quem me quiser ver apenas como homem ou berlinense estará dando atenção a aspectos que me são indiferentes. E por quê? Porque apenas dará atenção a uma de minhas qualidades, e não a mim. [...] O homem é apenas alguma coisa enquanto *qualidade* (propriedade) *minha*, como a virilidade ou a feminilidade. (Stirner, 2009, p. 225/234)

Ser “homem” significa deixar o essencial (individual) por aquilo que é apenas uma invenção da *religião do Estado*, a qual prega a seus seguidores (cidadãos) o seu mais alto grau de perfeição: pertencer a uma verdadeira comunidade humana.

O Estado realiza uma separação entre aqueles que ele considera humanos e entre os que são considerados inumanos. A contradição está em um simples detalhe: todos, segundo o Estado, são “homens” e como pode algum homem deixar de sê-lo tornando-se um *monstro inumano*? “Não é difícil dizer, em poucas palavras, o que seja um monstro inumano: é um homem que não corresponde ao *conceito* de homem, tal como o inumano é aquela forma do humano que não se adéqua ao *conceito* do humano”. (Stirner, 2009, p. 229). Portanto, Stirner, ao considerar o “humano” como uma qualidade dentre tantas pertencentes ao indivíduo,

reafirma a supremacia do Eu (essencial) perante o “homem” (qualidade).

A realidade, segundo Stirner, é invertida: o Eu (real) é forçado a se converter em homem (conceito). A categoria *indivíduo próprio* abarca o conceito de homem, de humanidade. O indivíduo é, qualitativamente, homem, como o é viril ou sensível, brasileiro ou alemão. “O indivíduo é toda natureza, e também toda espécie.” (Stirner, 2009, p. 236). Destarte,

[...] todo homem real, porque não corresponde ao conceito de “homem” ou porque não é “ser da espécie”, é um espectro. Mas continuo eu a ser um monstro inumano, se reduzir à condição de *qualidade* que me é própria e inerente aquele homem que apenas me suplantou como meu ideal, minha missão, minha essência ou meu conceito, de tal modo que o homem não é mais do que minha humanidade, meu ser-homem, e tudo o que faço é humano porque *eu* o faço, e não porque corresponde ao *conceito* de “homem”? *Eu* sou de fato, a um tempo, humano e inumano, porque sou homem e ao mesmo tempo mais do que homem, ou seja, sou o *eu* dessa minha mera qualidade (Stirner, 2009, p. 229).

Houve inúmeras tentativas de conciliação entre *o homem* e *Eu*, e diversas formas de alienação – religiosa, política ou filosófica – tentaram arruinar a individualidade. O indivíduo (eu) fora colocado numa situação de constante flagelo, pois sempre lhes era exigido que se elevasse ao grau de “homem” e

Por mais que se possa pensar que *homem* e *eu* dizem a mesma coisa, percebe-se logo em Feuerbach que a expressão “homem” designa o eu absoluto, a *espécie*, e não o eu transitório e individualizado. Egoísmo e humanidade (humanitarismo) deveriam significar a mesma coisa, mas, segundo Feuerbach, o homem isolado (“indivíduo”) ‘apenas pode elevar-se acima das barreiras de sua individualidade, porém não acima das leis, das determinações positivas da essência de sua espécie’. Todavia, a espécie não é nada, e quando o indivíduo se eleva acima das barreiras de sua individualidade, fá-lo precisamente enquanto ele próprio, como indivíduo, e só o é à medida que se eleva, em que não continua a ser aquilo que é; de outro modo estaria acabado, morto. O homem é apenas um ideal; a espécie, um produto do pensamento. Ser homem não

significa preencher o ideal do homem, mas manifestar-se a *si próprio* como indivíduo. (Stirner, 2009, p. 235)

A solução stirneriana para o problema metafísico clássico entre real e ideal, reforçando o que fora afirmado em outro momento, é apontar o indivíduo (Eu, Tu, Nós) como sendo a fonte originária da existência. De outro modo, a essência outrora buscada no divino ou no “homem”, revelou-se no singular, no eu individualista. A proposta stirneriana para a questão entre o real e ideal, não passa pela via da oposição, considerando-se que “Feuerbach havia oposto, em sua crítica da metafísica de Hegel, a sensação ao pensamento, a realidade concreta à ideia abstrata. Segundo Stirner, minha sensação bem como meu pensamento é singular” (Lévy, 2012, p. 74). Desse modo,

[...] o eu individualista não é uma abstração, um princípio espiritual, uma ideia; é o eu corpóreo com todos os seus atributos: apetites, necessidades, paixões, interesses, forças, pensamentos etc. Não é o Eu – ideal; sou *eu, tu, ele* – realidades precisas. (Devaldés, 2013, p. 15)

A relação sujeito-objeto, em Stirner, afirma o indivíduo como sujeito da ação, pois, contrariamente, ocorrerá uma inversão na qual a criatura sobrepujará o seu criador.

Portanto, realidade e ideia<sup>29</sup> devem estar sob a égide e soberania do indivíduo. Este não atribui a Deus, ou à

---

<sup>29</sup> Evidencia-se que intrinsecamente à oposição substância (materialismo) – consciência (idealismo) existe uma outra, a saber, a de um ponto de vista “positivo” em oposição a um ponto de vista potencialmente “dissolvedor”, chegando à crítico-niilista. (Cf. Souza, 1993, p. 68-69) ou ainda “no interior da esquerda hegeliana, a substância representa aquilo que, em sendo considerado como independente do sujeito e em si, apresenta-se coercitivamente como superior à liberdade deste – o qual, no limite, converter-se-ia, frente a ela, apenas num acidente. Seria o caso do mundo, da natureza, da sociedade ou do Estado, enquanto concebidos, “dogmaticamente”, como dotados de plena objetividade e independência. Ou ainda Deus, o espírito absoluto e tudo mais que se arvore a universal e necessário – em oposição ao indivíduo finito, inapelavelmente particular e contingente. Em contrapartida, a consciência de si é a subjetividade

humanidade, suas esperanças, fortunas ou desgraças, mas a *si próprio*, ao modo como apropria-se de si e do mundo.

Desta perspectiva nasce a personalidade do indivíduo, a sua individualidade, até então ofuscada pela distorcida imagem do “homem”. Ao passo que o indivíduo personaliza-se, valoriza suas aptidões naturais, o “homem” renega-se, mutila-se, nega sua força, entregando-se e sujeitando-se ao poderio de outrem.

Confirmando, portanto, a compreensão da filosofia individualista, o indivíduo existe como “capacidade potencial de unicidade e autonomia, não é uma entidade, uma fórmula metafísica: é uma realidade viva.” (Devaldés, 2013, p. 14). Desse modo, é compreensível a repulsa da maioria dos intelectuais herdeiros da filosofia hegeliana, defensores da primazia do objetivo sobre o subjetivo, ao pensamento stirneriano, o qual defende veementemente o inverso, ou seja, a primazia do subjetivismo e da individualidade soberana. Conforme Onfray (2013) foi justamente esta discordância, a saber, em relação à racionalidade do real e a realidade do racional, o ponto de partida da crítica stirneriana ao sistema hegeliano. Logo,

[...] para Stirner o real não é racional e o racional não é real. [...] ele pensa o real simplesmente como a totalidade do que é, fora de qualquer especulação idealista e de qualquer consideração metafísica. A realidade se apresenta como um imenso campo de batalha, no qual colidem predadores e presas, comedores e comidos, assassinos e assassinados. Hegel, metafísico do éter, da fumaça, do vento; Stirner, cruel revelador de uma ontologia “negra”. Stirner esvazia o para além do mundo, pensa de modo imanente, refuta qualquer transcendência. (Onfray, 2013, p. 7)

---

ou eu, enquanto se percebe como distinta e livre, como personalidade abstrata.” (Souza, 1992, p. 89). Falando estritamente do ponto de vista filosófico, “[...] a rejeição stirneriana da substância passa pela crítica do “objeto” e do “ser”. Para Stirner, o objeto não é por si coisa alguma, depende da relação que cada um tenha com ele.” (Souza, 1992, p. 97). De acordo com Beckenkamp (2005), Stirner sustenta a anterioridade do sujeito frente à substância, do subjetivo em relação ao objetivo, ou seja, do espírito subjetivo frente ao espírito objetivo. Desse modo, o indivíduo afirma-se como aquele que constrói, desconstrói e reconstrói o mundo objetivo a partir de sua subjetividade.

O indivíduo real, que se tornou proprietário de si, assumindo sua personalidade singular, assume também sua força, ou seja, assume-se a si próprio, pois indivíduo e força são equivalentes. É pela força que o indivíduo se afirma no mundo, que existe como egoísta, que deseja e que se apodera daquilo que deseja. Contudo, a descoberta da singularidade e do poder (força) pelo indivíduo próprio gerou a inimizade do Estado para com ele, pois “[...] os egoístas serão a ruína da ‘sociedade humana’, porque já não se relacionam uns com os outros na qualidade de homens, mas se apresentam egoisticamente como um eu contra um tu ou um vós totalmente diferente de mim e que se opõe.” (Stirner, 2009, p. 231).

Agora, possuidor de si e, conseqüentemente de sua força, o indivíduo trava uma batalha contra o Estado, tendo em vista ser inconciliável a convivência do egoísta com a estrutura estatal.

É por isso que o Estado e eu somos inimigos. Eu, o egoísta, não me empenho particularmente nessa “sociedade dos homens” e em seu bem-estar, não me sacrifico por ela, limito-me a servir-me dela; mas para poder me servir plenamente dela, transformo-a em minha propriedade e minha criatura, ou seja, destruo-a e construo em seu lugar o clube dos egoístas. (Stirner, 2009, p. 231)

A investida stirneriana dar-se-á contra o poder do Estado, o qual se coloca como mediador entre os homens e seus direitos. Contudo, como o indivíduo Único está para além da qualidade de humanidade, evidencia-se o desejo deste – do indivíduo – em proclamar seus próprios direitos de acordo com suas necessidades. Para a afirmação deste novo tipo de “direito”, a saber, aquele que expressa a vontade do Único, far-se-á necessário que o indivíduo atualize cada vez mais suas capacidades, suas potencialidades, sua natureza inata, desenvolvendo cada vez mais sua força.

Stirner desenvolve a sua concepção de indivíduo dotando-o de uma capacidade de apropriação e de empoderamento que independe de quaisquer outras instâncias, a não ser de si próprio. Em sua teoria, existem dois passos fundamentais: querer possuir e utilizar todas as capacidades e meios para fazê-lo. Com estas

prerrogativas, abre-se espaço para uma crítica ao direito moderno, visto como “O espírito da sociedade” (Stirner, 2009, p. 239), assim como as leis instituídas por este. De outro modo, o indivíduo stirneriano não aceita receber da sociedade aquilo que esta lhe concede como de direito e como propriedade, mas ele próprio concede-se poder e, a partir deste, tem forças para alcançar tudo o que deseja e suas capacidades permitirem.

Para Stirner, o direito, como “espírito da sociedade”, representa sempre uma força alheia ao indivíduo, pois é sempre concessão e doação externa, sempre representa os interesses daqueles que dominam, como reforça Souza: “Na verdade, segundo Stirner, devo riscar do meu vocabulário a palavra ‘direito’, pois este se põe acima de mim e supõe um ‘ser superior’” (Souza, 1993, p. 128).

Cada lei, instituída pelo Direito, expressa em si uma privação, uma negação da força e do poder individual. Segundo Stirner, as sentenças da lei representam a promulgação da censura e do aprisionamento dos indivíduos. A sacralidade com a qual fora revestido o direito impede que a maioria daqueles que são submetidos a quaisquer sistemas de leis rebelem-se ou tentem transgredi-las, pois os julgamentos e as condenações são frutos deste mesmo sistema, o qual, por meio de uma engrenagem mortífera, cerceia a capacidade de autoavaliação e deliberação dos indivíduos.

Com isso, nosso autor propõe um novo modelo de relações entre Direito e indivíduo: cada um torna-se legislador de suas próprias leis. É o que afirma quando diz que “se tenho ou não razão, o único juiz que decide sou eu próprio. Os outros podem apenas julgar e condenar dizendo se aceitam ou não meu direito, e se ele é também um direito para eles.” (Stirner, 2009, p. 241).

A crítica stirneriana em relação ao direito aponta para as contradições existentes naquilo que se entende como sendo o maior fruto da Revolução Francesa: o homem como portador de direitos. Por conseguinte, para Stirner, por trás dessa aparente conquista, esconde-se o maior flagelo e a total aniquilação das

potencialidades humanas, considerando-se que as individualidades são dissolvidas no ideal de homem universal, de humanidade. Esconde-se, segundo Stirner, por trás do “direito de todos”, o “direito de poucos”. Da mesma forma, o “direito de igualdade por natureza”, defendido pelo comunismo, contradiz a seus pressupostos quando abole o direito natural constituinte da instituição família.

A solução stirneriana para a questão referente à validação dos pressupostos da lei e da promulgação dos direitos dar-se-á através de uma gênese inversa no processo de concessão destes, ou seja, de receptor o indivíduo passa a conceder-se direitos pois “[...] só tua força, só teu poder te concede direitos (tua razão, por exemplo, pode dar-tos).” (Stirner, 2009, p. 242).

O modelo stirneriano de apropriação dos direitos gera um problema de ordem lógica: se cada indivíduo decide aquilo que é o seu direito, como garantir a efetivação deste? A saída para tal problema é apresentada como uma espécie de hierarquia dos poderes individuais. De outro modo, cada indivíduo deve esforçar-se para alcançar um direito cada vez mais forte, tornando-se progressivamente mais forte que o direito dos demais. Conclui-se, então, que ao mesmo tempo em que se realiza o aumento de força e de poder por parte do indivíduo, conseqüentemente, seus direitos tornam-se mais fortes, poderosos. Portanto, “[...] se tens poder, tens direito.” (Stirner, 2009, p. 244).

Stirner realiza uma redução profunda do indivíduo a um nível elevado de egocentrismo, pois delega a este o poder de decisão em última instância em relação às categorias lei, direito e justiça, além de dissolver com a realidade social de convivência entre os indivíduos. Tal concepção evidencia-se quando afirma que

Sou *eu* quem decide se uma coisa é justa *em mim*. Fora de mim, não há direito ou justiça. Se uma coisa for justa *para mim*, é justa. É possível que não seja ainda a coisa justa para os outros: mas isso é problema deles, não meu – eles que se defendam. Mesmo que alguma coisa não seja justa para o mundo inteiro, se for justa para mim, isto é, se eu a quiser, o mundo não me interessa para nada. É assim que age aquele que sabe fazer juízo de *si*,

cada um à medida que é egoísta, porque a força vem antes do direito, e de fato... de pleno direito. (Stirner, 2009, p. 245)

Stirner confere ao indivíduo a capacidade de conquistar direitos, e não apenas de recebê-los. O arquétipo criado por Stirner desobriga-se da ideia de homem universal e, por conseguinte, da herança dos direitos herdados por natureza. Segundo ele, a natureza (concepção de direito natural) ou a sua transformação pelo homem através do trabalho (concepção de direito adquirido) não é capaz de legitimação de direitos, apenas a ação, a força individual é capaz de legitimá-los.

Neste ponto, Stirner entra em conflito direto com um dos princípios fundamentais do comunismo, o qual defende a categoria trabalho como central no processo de apropriação do mundo pelo indivíduo. Para ele, o trabalho nutre a ilusão de um possível benefício que pode ou não ser concedido por outrem. Ao passo que o gozo realiza-se sempre em sua atualização, nunca em sua busca, porque “Se conquistares o prazer, então ele é um direito teu; mas se te limitares a desejá-lo sem agir, ele continuará a ser um ‘direito meritoriamente adquirido’ daqueles que têm o privilégio dos prazeres.” (Stirner, 2009, p. 246)

Segundo sua perspectiva, o trabalho não garante posse, propriedade. Somente a força como capacidade de empossar-se e de proteger sua posse dos outros que a ameaçam é que pode realizá-lo. A garantia à posse e à segurança dar-se-á através única e exclusivamente da força, do poder de cada indivíduo em lutar, conquistar, possuir e manter suas conquistas sob sua égide.

Consoante Lévy (2012), Stirner confere ao Direito o mesmo valor que atribui à Moral, ou seja, nenhum, considerando-se ser o Direito a manifestação da autoridade que os outros imputam sobre o Eu.

O Direito, como concebido pelo Estado, uniformiza os homens através da ilusoriedade da igualdade. A proposta stirneriana de Direito do egoísta potencializa ao máximo as capacidades individuais, alimentando, ao invés de uma uniformidade estéril,

uma diversidade infinita de possibilidades para que os indivíduos tenham condições de conquistar tudo aquilo que desejarem e o que suas forças o permitirem. Desse modo, a única forma de alcançar o Direito é através do poder, tudo submete-se ao poder. Quem não o possui, nada possui.

O direito natural e o direito adquirido representam apenas formas de alienação e dominação para aqueles que se sujeitam e aceitam a servidão voluntária. Desse modo, o “Estado de Direito” existe como uma máquina que funciona sob o controle da previsibilidade, pois todas as suas deliberações seguem a cartilha de leis que devem ser observadas e seguidas a qualquer custo, tornando os juízes, ou seja, aqueles que decidem, meros fantoches, controlados por um fantasma, o “fantasma do Direito”.

Em vista disto, “Stirner, para destruir a concepção religiosa ou mística de um direito sagrado ou eterno, chega a ponto de negar a própria ideia do direito, e só deixa de pé o poder do Eu, que só ele parece-lhe real.” (Lévy, 2012, p. 115). Portanto, Stirner aponta para a impossibilidade de existência de um direito inacessível ao poder do Eu, ao mesmo tempo que este – o direito – representa uma alienação, cabendo ao indivíduo destruir a sua soberania e a sua existência objetiva.

Na sociedade, o direito efetiva-se pela lei. Stirner constata que a lei representa sempre a expressão de uma vontade dominante. O Estado, através da lei, imprime sua ordem, impondo-se sobre os indivíduos e fazendo parecer que sua vontade – a vontade dominante – é a vontade própria de cada um de seus membros. Sob a perspectiva stirneriana, o indivíduo eleva sua vontade própria acima da vontade dominante ao passo que

[...] ninguém pode mandar em *minhas* ações, ninguém pode querer me impor este ou aquele modo de agir mediante uma lei a que me obriga. Tenho de aceitar o fato de ele **Estado [grifo nosso]** me querer tratar como se eu fosse seu *inimigo*, mas nunca que ele ponha e disponha de mim como se eu fosse sua *criatura* nem que ele faça de *sua* razão ou desrazão minha regra de conduta. (Stirner, 2009, p. 251)

O indivíduo stirneriano entra em conflito com a “vontade do Estado”, haja vista que este deseja determinar as vontades particulares, próprias dos indivíduos. Isto é, “[...] seja como for, o Estado é, na construção conceitual do nosso filósofo, a antítese do indivíduo e, por conseguinte, é o anti-indivíduo.” (Diaz, 2002, p. 40). Aqueles que não subordinam-se às rédeas estatais são aniquilados através de diversos meios de coerção. O modelo de indivíduo traçado por Stirner não deve aceitar o poderio do Estado, pois descobriu em sua *vontade própria* a força capaz de derrubá-lo. Em um dos momentos mais fortes de sua fala em defesa da individualidade, afirma:

Minha *vontade própria* é a ruína do Estado; por isso este a estigmatiza com ferrete do “arbitrio pessoal”. A vontade própria e o Estado são forças inimigas; [...] enquanto o Estado se afirmar, apresentará sempre a vontade própria como sua adversária e inimiga, como irracional, má etc.; e aquela vontade se deixa levar por essa conversa e é realmente irracional por ir atrás de tal retórica: ainda não tomou consciência de si e de sua dignidade, e por isso é ainda imperfeita e corruptível. (Stirner, 2009, p. 252)

Portanto, a luta travada entre o indivíduo Único e o Estado desenrola-se a partir da defesa da vontade própria aos ataques do Estado e de sua “vontade do Estado”. De um lado está o indivíduo voluntário, ativo, do outro o Estado tentando-lhe tolher a força, o poder, a si por completo. A revolta stirneriana frente ao Estado justifica-se porque “[...] o Estado é, de um lado, uma autoridade, por outro, uma organização estável; a autoridade do Estado humilha o eu; a estabilidade do Estado impede o eu de evoluir livremente.” (Lévy, 2012, p. 119).

Stirner aponta uma resolução para o impasse entre indivíduo e Estado: o não aceite, por parte do indivíduo, de deveres. O não reconhecimento de deveres perante o Estado implica no desconhecimento da lei. Portanto, desobrigado de deveres para com o Estado, os indivíduos desobrigam-se de deveres recíprocos entre si. As individualidades relacionam-se no constante embate de suas forças e de suas vontades próprias.

Existe uma oposição radical entre Estado e indivíduo. O primeiro, despótico, faz da violência o seu direito, transformando o segundo em um criminoso. O indivíduo deve, então, colocar-se acima do Estado, deve rebelar-se contra este, deve tornar-se egoísta. O homem individual, segundo Stirner, não deve se sujeitar à falácia do estado de que o direito e poder emanam da totalidade do povo, haja vista que “[...] o Estado não concede ao indivíduo liberdades senão na medida em que elas não vão de encontro aos interesses superiores do Estado” (Barrué, 2003, p. 55). É mister reforçar que existe em todas as formas de organização do poder político estatal, aqueles que exercem o poder. Tal concepção de que o Estado encarna o desejo da totalidade e da coletividade dos indivíduos gera o que Stirner chama de “caráter sagrado do Estado” (Stirner, 2009, p. 255), e perante tal caráter “o indivíduo é apenas um vaso de desonra no qual, a partir do momento em que ele não reconheça aquele santo dos santos, o Estado, só ficou ‘arrogância, maldade, gosto da troça e da impressão, frivolidade etc.’” (Stirner, 2009, p. 255)

O Estado exerce seu poder opressor em relação à totalidade dos cidadãos: para aqueles que se rebelam contra seu poderio, existe a censura, a prisão e a morte; para aqueles que aceitam seus favores através do direito, resta-lhes também a pena dos deveres. O Estado fiscaliza, pelo poder de polícia, a vida de seus cidadãos, transformando-os em criminosos.

O indivíduo stirneriano nunca alcançará a realização plena de sua existência dentro do Estado, tendo em vista que “[...] o eu sem peias – e é isso que somos originalmente, e continuamos a sê-lo no mais íntimo de nós – é para o Estado o criminoso em permanência.” (Stirner, 2009, p. 258). A única forma de existência permitida pelo Estado é a de homem, ou seja, daquele que aceita ser desconsiderado com ser único e que não deseja possuir aquilo que pertence aos outros, em poucas palavras: o cidadão legalista.

Stirner compara o cidadão legalista com o homem proposto por aqueles que defendem a revolução, pois aquele que não se identifica em algum dos casos é condenado como não-homem, um criminoso. A proposta stirneriana tenta ultrapassar o liberalismo e

seus direitos universais do homem universal, conquistando-se os direitos pessoais, particulares. Na concepção de Stirner, o direito “de todos” é ilusão. O que deve existir são os direitos “de cada um”. O direito, criação humana, tornou-se senhor do homem. Portanto, a única saída apontada por Stirner é dominá-lo novamente, colocando-o sob o julgo do indivíduo. Conforme o pensamento stirneriano, “[...] o último prolongamento da história ‘espiritual’ do cristianismo é o ‘liberalismo’ político, social e humano dos hegelianos de esquerda” (Lowith, 2014, p. 125).

Com exceção de Stirner, os neohegelianos de esquerda tendiam à uma uniformização aniquiladora das individualidades, a mais um aprisionamento deste, porque

O pensamento supremo do liberalismo político é o Estado, em resumo, é o homem verdadeiro, e que o direito do indivíduo consiste em ser um cidadão. O liberalismo político destruiu a desigualdade dos direitos próprio do feudalismo, e quebrou as cadeias da escravidão que impunha nessa época um homem a um outro homem, um privilegiado a um menos privilegiado. Ele suprimiu todos os interesses particulares e os privilégios, mas, de modo algum, deu origem a liberdade. Todavia, se ele tornou os homens independentes e livres, uns em relação aos outros, fez deles os escravos incondicionais do Estado. Concentrou todos os seus poderes e todos os direitos nas mãos do Estado, o indivíduo não teve mais existência senão enquanto cidadão e teve só os direitos concedidos pelo Estado. [...] No liberalismo social ninguém deve possuir. A supressão da propriedade privada torna o indivíduo ainda mais dependente da coletividade [...] estabelece um regime que se opõe à livre personalidade: o Estado dos comunistas. [...] que o liberalismo político regule as relações da força e do direito, o liberalismo social as da propriedade e do trabalho, cabe ao liberalismo humano fixar os fundamentos éticos da sociedade. (Freitag, 2003, p. 21-24).

Para Stirner, a peculiaridade e diferença de cada indivíduo não representa crime, ao contrário, significa a via de construção para relações nas quais as individualidades existem integralmente. Consoante Lévy (2012), a qualidade de ser único garante a liberdade individual, pois o indivíduo, despreocupado se as devidas similitudes entre ele e os demais acarretará vantagem ou

prejuízo, afirma a absoluta desigualdade como o ponto convergente entre todos. É o que afirma Stirner nos seguintes termos:

Não é, de fato, culpa tua se tua relação comigo é tensa e se com isso tu afirmas tua diferença ou tua singularidade: não tens necessidade de ceder ou de renunciar a ti [...] Nossa fraqueza não consiste em estarmos em oposição a outros, mas em não o estarmos de forma plena, isto é, em não estarmos totalmente *separados* deles ou por procurarmos uma 'comunidade', um 'laço', ou por vermos nessa comunidade um ideal (Stirner, 2009, p. 268).

O indivíduo stirneriano, além de declarar sua total desvinculação dos demais indivíduos, proclama sua autonomia perante o Estado, pois não reconhece a necessidade de possuir direitos, mas, por *seu poder*, conquista aquilo que deseja. O indivíduo Único emancipa-se do Estado e do Direito, pois não reconhece, fora de si, nenhuma força e nenhum poder que se coloque acima do seu.

Apesar de sua autonomia, tal exemplar de indivíduo não pode descartar a inevitabilidade de relações, considerando-se ser impossível uma vida em estado de solidão completa, de isolamento absoluto. Sabendo dessa realidade e planejando arquitetar sua proposta pela qual os indivíduos egoístas se relacionariam, Stirner ataca as formas de relação humana em vigência, a saber: a sociedade, o Estado, a família e finalmente os partidos.

Stirner aponta para o paradoxo presente na sociedade: ao passo que ela é determinada pelo caráter de seus membros, não tem seu fundamento nestes. Ou seja, a sociedade aparece como estranha aos indivíduos particulares, sendo reduzida àqueles que representam o poder em seus diversos níveis, sendo a família o nível mais elementar.

A crítica stirneriana aos modelos de sociedade em vigência parte do princípio de que estes representam aquilo que perseguem: o egoísmo. No caso, o Estado e a Igreja, por exemplo, defendem egoisticamente seus interesses e condenam os indivíduos por desejarem algo que não seja de interesse comum ou que não seja a causa geral.

Sendo assim, a sociedade é a expressão máxima do egoísmo, por isso, Stirner afirma que “[...] todo cuidado será pouco quando o indivíduo procurar contar com a sociedade para que esta o ajude a realizar seus objetivos.” (Souza, 1993, p. 101). Contudo, a hipocrisia não permitiu aos “homens sociáveis” tal reconhecimento, pois

[...] como é óbvio, o século XIX, profunda e seriamente societário, recebeu estas palavras de Max Stirner com enorme escândalo, que nosso autor acusa de ser um escândalo hipócrita, pois todos ficaram histéricos, apesar de ninguém buscar nada fora do seu próprio interesse egoísta (Diaz, 2002, p. 42).

Segundo Stirner, existe uma disparidade de condições no embate entre o indivíduo e a sociedade, pois esta última configura-se como abstração, representada por um povo ou uma nação. A forma concreta de relação segundo Stirner se dá pelo embate entre indivíduos reais, entre adversários que estão em um mesmo plano, que se olham e se enxergam, que podem se tocar.

Destarte, a limitação do poder individual não se fará por força estranha, externa, mas por uma incapacidade, por uma limitação instantânea. De outro modo, a luta pela conquista do mundo dar-se-á pelo poder que o indivíduo possui ou não possui, nunca pela concessão ou proibição de outrem. A individualidade stirneriana desenvolve-se ao passo que ultrapassa suas limitações particulares, aumentando gradualmente seu poder próprio. O grande problema, ao ver de Stirner, é que nunca o indivíduo existiu como ser real, nunca foi considerado como uma particularidade e nunca teve a possibilidade de lutar verdadeiramente e se conquistar a si próprio e ao mundo, pois nunca lhe fora apresentado um adversário palpável, mas sempre existiu um adversário invisível, fantasmagórico, abstrato.

O indivíduo que alcança a pertença de si próprio estará em oposição àquilo que é ofertado pelo Estado: o bem comum, haja vista que o bem comum não representa o bem individual. Portanto, o liberalismo político equivoca-se em propor a emancipação, a partir da oposição entre povo e governo, pois “só o indivíduo pode

ser emancipado” (Stirner, 2009, p.274). Tal modelo proposto pelo liberalismo para a efetivação da liberdade coloca o povo como protagonista, e não o indivíduo, e “[...] quanto mais livre o povo, tanto mais limitado o indivíduo” (Stirner, 2009, p. 275).

O indivíduo, dentro do Estado, é colocado numa posição de renúncia de si, de seus desejos e de sua personalidade. Além do mais, aniquilar sua vontade própria colocando-a como vontade geral é apresentado como sendo virtude pelo poder estatal. Em outras palavras, dentro da sociedade, para ser considerado, os indivíduos devem autodestruírem-se a si próprios para que viva o Estado.

O indivíduo stirneriano é inimigo de quaisquer formas de universalidade, pois esta categoria representa o seu aprisionamento, a sua morte. O desejo de universalização do homem, do direito, das leis, e assim por diante, foi revestida de sacralidade, a qual, por sua vez, deve ser destruída, abolida, extirpada do seio do mundo para que o indivíduo surja com seu poder, sua força e sua individualidade. O Estado, o povo, a nação, a humanidade são sempre injustas com o indivíduo, nunca serão capazes de lhes valorizar, de permitir sua real existência, de reconhecer seu Eu legítimo e verdadeiro. Desse modo, o indivíduo deve lutar contra quaisquer tipos de instituições, pois “Enquanto existir uma instituição que seja, e que o indivíduo não possa dissolver, estará muito longe a afirmação da singularidade e da pertença de si.” (STIRNER, 2009, p. 278). Stirner declara a condição para que nasça o indivíduo: “O povo morreu. – Viva eu!” (Stirner, 2009, p. 279)

Após a explicitação das principais categorias necessárias à existência egoísta e singular do indivíduo, apresentaremos as condições para efetivação do Único, assim como em que este consiste.



## 4. O ÚNICO COMO SOLUÇÃO AO PROBLEMA DO INDÍVIDUO

### 4.1 O problema da educação na construção do Único

Evidenciam-se, em termos práticos, questões fulcrais à construção do indivíduo singular, do Único: quais as ferramentas e quais os meios serão utilizados para a gestação deste exemplar de indivíduo? A proposta stirneriana de um indivíduo Único é viável?

Stirner, consciente da necessidade de um maior embasamento para suportar seu arquétipo de indivíduo, formulou, dois anos antes da publicação de sua obra magna, um artigo que se consolidaria como um preâmbulo de *O Único e sua Propriedade*. Estamos nos referindo a *O Falso Princípio da Educação*, publicado na Gazeta Renana, em abril de 1842.

Nosso filósofo buscava encontrar o “nome” que melhor exprimisse o tempo no qual estava inserido. Ele sabia que tal descoberta definiria os rumos da sociedade, por isso não se demorou a investigar quais eram as maiores influências ideológicas que formavam as consciências em seu tempo, a fim de criticá-las e apresentar um modelo que servisse ao seu indivíduo Único.

Seu ponto de partida foi criticar a publicação de Theodor Heinsius<sup>30</sup>, em 1842, do ensaio “*Concordância entre a escola e a vida, ou conciliação entre Humanismo e Realismo, encarada do ponto de vista nacional*”. Neste ensaio, Heinsius tentava conciliar os dois grandes modelos pedagógicos dominantes na Alemanha no final do século

---

<sup>30</sup> Théodore Heinsius (1770-1849): filósofo renomado. Professor e diretor do Couvent-Gris, em Berlim, publicou gramáticas, dicionários e uma história da literatura alemã.

XIX, a saber, o Humanismo e o Realismo<sup>31</sup>. Segundo Stirner, a busca pela peça mestra, fundamental à construção de um novo exemplar de indivíduo, assim como de um novo tipo de relações sociais estava sendo buscada da forma errada. Tanto o humanismo, quanto o realismo, assim como as ideologias políticas e partidárias, representavam apenas os cadáveres em decomposição do passado, sendo revirados pelas aves de rapina ou, em outros termos, os intelectuais da época. Portanto,

[...] para as duas escolas pedagógicas que Stirner critica, a humanista e a realista, uma preocupada com a formação clássica, a outra, em dotar os cidadãos de saberes cívicos e saberes aptos a “ganhar a vida”, a educação não era outra coisa senão acumulação de conhecimentos, e, na verdade, conquanto aparentem posições contrárias, não deixam de ser equivalentes. (Ferrer *apud* Stirner, 2001, p. 19).

O posicionamento aversivo de Stirner em relação à tentativa conciliadora de Heinsius delimita sua intenção: derrubar as ideologias e os modelos pedagógicos existentes. Notoriamente, Stirner vislumbra a ferramenta necessária à construção do seu Único: a educação. Haja vista que,

Sem nossa intervenção, nosso tempo não dará origem ao termo adequado; devemos todos juntos trabalhar com esse fim. Todavia, se essa obra depende de nós, é bom que nos perguntemos o que fizeram e o que

---

<sup>31</sup> O humanismo foi predominante do intervalo de tempo entre a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. A educação é fundamentada nos estudos dos clássicos, dos textos bíblicos, das línguas antigas, além da valorização da cultura do gosto, da forma e da elegância de estilo. É notória a resistência do humanismo ao desenvolvimento científico e tecnológico. O realismo, inspirado pelo século das luzes, inspira-se nos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Portanto, baseia a educação a partir dos direitos do homem, do conhecimento das ciências teóricas e experimentais, visando à formação técnica e profissional. Vale frisar que o uso que Stirner faz do termo humanismo não se refere diretamente a esta corrente nascida na Reforma e que se desenvolveu até a Revolução. Ele utiliza o termo num sentido muito particular e que remete à velha expressão “fazer suas humanidades”, ou seja, o percurso do ensino clássico que consistia em humanidades, retórica e filosofia. (Cf. Barrué, 200, p. 28-41).

se propõem a fazer de nós; qual é, então, essa educação graças à qual tentam fazer de nós os criadores desse termo? Cultivam, em consciência, nossa predisposição à *criação* ou nos tratam apenas como *criaturas* unicamente suscetíveis de adestramento? Esse problema é tão importante quanto qualquer problema social: em verdade, é o mais importante pois, em fim de contas, os problemas sociais repousam sobre essa base (Stirner, 2001, p. 61-62).

Percebemos, na assertiva anterior, que Stirner, apesar de estar imbuído das discussões envolvendo teologia, economia e filosofia, no âmbito da esquerda hegeliana, aponta para uma questão essencial para a formação do indivíduo e, por conseguinte, da sociedade.

Ao trazer a educação e os seus pressupostos como eixos centrais para compreensão dos problemas sociais, Stirner esboça sua crítica aos sistemas dominantes; ao questionar os pressupostos e objetivos da educação vigente, ele simultaneamente questiona as bases das relações de poder. Portanto, anterior às discussões sobre a divisão social do trabalho, a desmitificação da realidade, a derrubada dos modelos de dominação, está a discussão em torno do tipo de indivíduo que se deseja formar. O olhar de Stirner consegue ultrapassar as querelas em torno das questões teóricas, abstratas, conceituais, e mira uma questão vital, imprescindível.

Tratar dos objetivos pedagógicos e questionar os modelos existentes é, ao mesmo tempo, abrir caminho para o novo. Para Stirner, não basta apenas responder à questão “o que ensinar?”, mas também às seguintes: “como ensinar?” e “qual o objetivo de ensinar?”. Portanto, a questão mais relevante não é de caráter conteudístico, e sim da forma e da finalidade da educação. De outra maneira: em primeiro lugar devem estar as questões antropológicas, ou seja, ligadas a que tipo de pessoa um determinado modelo de educação quer formar, ou ainda, para qual sociedade se está sendo preparado o indivíduo. Somente a partir disso virá o segundo passo, que consiste no embasamento epistemológico, ou seja, o que ensinar e, por fim, a base

metodológica, as metodologias utilizadas para os fins estabelecidos.

Para Stirner, tanto o humanismo quanto o realismo, guardadas as respectivas proporções, apontam para o caminho oposto de criação da unicidade do indivíduo, da igualdade consigo. Portanto,

[...] ser igual aos outros, ser livre dos outros, não nos conduz a essa igualdade consigo próprio, a essa liberdade em si mesma da qual depende a reconciliação do que há em nós de temporal e eterno, de nosso corpo e de nosso espírito. Devemos chegar à unidade e à onipotência de nosso Eu. (Barrué *apud* Stirner, 2001, p. 28).

Ao ver de Stirner, o humanismo e o realismo fracassaram, pois o primeiro deve renunciar à pretensão de instaurar uma “cultura superior”, enquanto o segundo está limitado à formação do homem prático. Desse modo, o humanismo, ao formar homens eruditos, e o realismo, cidadãos utilizáveis, apenas constroem o servilismo e a debilidade.

Ao abordar o problema da educação, Stirner adentra em outra questão basilar na constituição do indivíduo: a cultura<sup>32</sup>. Indiscutivelmente, educação e cultura estão entrelaçadas, pois, ao passo que a primeira serve de meio para transmissão da segunda, inversamente, a segunda constitui-se como matéria-prima da primeira. Evidentemente, os sistemas filosóficos, os sistemas de educação e as culturas sofrem desgastes com o passar do tempo, porém é neste momento, o de instabilidade, de crise, que os indivíduos têm a matéria-prima para redirecionar e reconstruir a realidade. Contudo, o processo de rebelião, de revolta, por parte dos indivíduos não é espontâneo, ele precisa ser preparado através do processo educativo. Destarte, a educação desponta

---

<sup>32</sup> Tomaremos o conceito antropológico de cultura como aquilo que distingue a ação humana da ação dos demais animais. A cultura como construto exclusivamente racional, histórico e social. (Cf. Aranha, 2006). Também Ver sobre em Vaz, 1997, p. 3-115.

como peça fundamental e necessária à construção de indivíduos livres e individualidades genuínas.

Para tanto, faz-se necessária a problematização das bases antropológicas, epistemológicas e axiológicas da ação dos indivíduos em um dado momento histórico, criando, a partir de tal reflexão, condições que permitam engendrar intencionalmente a prática educativa voltada à construção crítica do indivíduo.

A educação, consoante Stirner, deve ser construída a partir do princípio da liberdade incondicional do indivíduo. Portanto, a educação informal, ou seja, aquela recebida pelo grupo social na forma da tradição, deve renovar-se, assim como a educação formal, ou seja, aquela recebida institucionalmente, deve ultrapassar os antigos modelos inférteis do humanismo e do realismo. Tais modelos representam a castração das potencialidades e das capacidades inatas dos indivíduos. Segundo Stirner, o desenvolvimento do indivíduo implica no desenvolvimento da sociedade. A tríade educação-indivíduo-sociedade aparece na filosofia stirneriana como indissolúvel, haja vista que “[...] se temos valor, realizaremos coisas de valor: se cada um de nós é perfeito em si, a sociedade e a vida social serão elas também, perfeitas.” (Stirner, 2001, p. 62).

Portanto, se a educação é alienante, o indivíduo será alienado e, conseqüentemente, a sociedade será alienada. Neste caso, o indivíduo não é resultado da contextura social, mas a sociedade é reflexo das possíveis debilidades dos seus membros, individualmente. Da mesma forma, a perfeição social consiste no aperfeiçoamento pessoal, na valorização individual do Eu, do Único.

Na tentativa de problematizar mais detalhadamente os modelos de educação adotados na formação dos homens naquele dado momento, Stirner realiza uma crítica à educação que dotava o indivíduo culturalmente – cultura no sentido estrito, ou seja, pertencente aos cultos, doutos – delegando-lhes poder e autoridade. Neste sentido, a *cultura* instaurava-se como força, a qual elevava seu portador acima daqueles que não a possuíam.

Portanto, “[...] o homem culto desempenhava em seu meio, fosse amplo ou restrito, o papel do forte, do poderoso, daquele que impunha, pois se tratava de uma *autoridade*.” (Stirner, 2001, p. 63). O acesso à educação era restrito a um pequeno grupo em detrimento de uma grande parcela da população a qual era desprovida da formação intelectual e cultural.

A educação, portanto, criava a segmentação social já que os “homens cultos” dominavam os incultos. Destarte, a educação servia como ferramenta de ascensão ao poder e como meio de sua manutenção, existindo sob a forma exclusivista, particularista. Portanto, “[...] a educação cria a superioridade e faz de vós um senhor; era, então, nesses tempos autoritários um *meio de ascender ao poder*.” (Stirner, 2001, p. 63). Tal modelo de educação privilegiava a cultura do mundo antigo, representando, para Stirner, “[...] o quanto nossa própria existência parecia desprovida de importância, o quanto estávamos ainda longe de poder criar, por nossa própria originalidade novas formas de beleza, e extrair, de nossa própria razão, a essência da verdade.” (Stirner, 2001, p. 64).

O humanismo, consoante Stirner, representava a perpetuação do servilismo, do poderio dos senhores sobre os servos. Contudo, as tensões entre o conceito de educação popular e a educação nos moldes humanistas se delinearam mais claramente. A ideologia de poder atrelada à educação confirmava-se ao mesmo tempo que “[...] se presumia que o povo deveria permanecer ignorante em relação a esses ‘senhores instruídos’, limitar-se a admirar e a venerar estupidamente esse extraordinário esplendor” (Stirner, 2001, p. 65). Portanto, a erudição consistia na aquisição de conteúdos vazios, meramente formais, como o aprendizado de línguas como latim e grego, além de uma educação voltada ao gosto às formas, à elegância.

Stirner passa, no momento seguinte, para uma análise da educação a partir da efervescência social causada pela Revolução Francesa. Segundo tal análise, os princípios revolucionários inspiraram os homens a derrubar o poderio com que fora revestida a educação, além de fomentar a universalização da

educação e da cultura. Buscava-se uma educação baseada no reconhecimento dos direitos universais do homem a partir da realidade vivida. Os defensores do realismo defendiam o ensino voltado à técnica, ao útil, ao prático, à realidade, visando a atrair todos os homens à formação escolar, haja vista ser direito de todos o acesso ao saber.

Segundo Stirner, a educação passaria do estágio da educação erudita, que representava o poderio de poucos sobre a multidão dos ignorantes, para passar à educação universalista, fonte de um novo tipo de domínio, a saber, a genericidade do indivíduo por meio do ensino e da internalização da ideia de igualdade, liberdade e fraternidade e, conseqüentemente, da aceitação de sua condição de cidadania e subserviência ao Estado. Segundo Stirner,

A escola, diz-se, deve reconciliar-nos efetivamente com a vida, e preocupar-se bastante com ela para que os assuntos que um dia nos interessarão não nos sejam totalmente estranhos, nem impossíveis de compreender. Foi então com mais seriedade que tentaram familiarizar-nos com as situações e com os acontecimentos atuais, e elaboraram programas pedagógicos que deviam aplicar-se a todos, porque eles satisfariam a necessidade, comum a todos os indivíduos, de conhecer seu lugar no mundo e no século. Foi assim que os princípios fundamentais dos direitos do homem tornaram-se vivos e reais nas esferas educativas: a *igualdade*, pois essa educação concernia a todos, e a *liberdade*, pois cada um aprendia a conhecer suas próprias necessidades, o que o tornava independente e autônomo. (Stirner, 2001, p. 67)

A crítica de Stirner às correntes educacionais do humanismo e do realismo consiste em afirmar que o primeiro é nostálgico e compreende o passado, enquanto o segundo, atual, compreende o presente. No entanto, ambas as correntes são apenas ferramentas para dominar questões ligadas à temporalidade e ao fazer, em detrimento do Ser. Em outras palavras, “[...] realismo e humanismo têm uma mesma ideia-mãe, a saber: que a educação tem por objetivo proporcionar ao homem a *habilidade*.” (Stirner, 2001, p. 69)

O objetivo de Stirner é instaurar um tipo de educação que centre a consciência do indivíduo em torno de si próprio, alcançando, desse modo, a conciliação das dimensões temporal e eterna existente em cada indivíduo. Sua crítica também atacava os conceitos de *igualdade* e *liberdade*, pois representavam apenas o modo de negação daquilo que seria o mais importante: a igualdade e a liberdade em relação a si próprio. Segundo Stirner, a igualdade consigo mesmo deve anteceder a igualdade com os demais, e a liberdade deve constituir-se para além do livrar-se da autoridade de outro, mas da afirmação de que nada existe além de si próprio, além do Único.

A crítica stirneriana caminha para evidenciar um fato: o humanismo e o realismo representam a infertilidade das potencialidades do indivíduo, significam apenas modelos que conduzem os indivíduos à alienação, à negação de sua força e ao servilismo voluntário. Tanto o humanismo quanto o realismo produziram, segundo Stirner, o *dandismo* e o *industrialismo*<sup>33</sup>, ou,

---

<sup>33</sup> Adotaremos a interpretação realizada por J. Barrué: “O dandismo surgiu na Inglaterra por volta de 1815. O *dândi*, a origem da palavra parecem desconhecida, pertence à juventude dourada, isso pode ser observável por sua suprema elegância, os contornos de suas vestes, a cor cuidadosamente estudada de seu paletó ou de seu redingote. Aspira tornar-se, como Geoge Brummel, o rei da moda, e é, em 1830, o modelo no qual vão se inspirar em Paris e nas grandes capitais, os filhos de família e os *fashions*. Fala de cavalos e mulheres, é desenvolto, impertinente, irônico, de bom grado ímpio, mas sempre conservador. [...] industrialismo, é bem evidente que Stirner não ataca o proprietário de fábrica ou de manufatura. Creio que se deve ver no emprego dessas palavras uma alusão direta à escola saint-simoniana. [...] as teorias de Saint-Simon tendiam a uma reabilitação da matéria, previam o imenso futuro da técnica transformando a sociedade e resolvendo a questão social, e opunham-se irredutivelmente ao idealismo da filosofia alemã. [...] para Saint-Simon, a sociedade tem por fundamento a indústria. Ele vê no homem não o consumidor mas o produtor (ou ainda o empreendedor, o industrial). [...] compreende todos aqueles que desempenham um papel efetivo na produção: operários, engenheiros, chefes de empresas, aos quais ele acrescenta os banqueiros e os trabalhadores intelectuais, os homens de ciência e os artistas. A produção de coisas úteis é o único objetivo razoável e positivo que as sociedades políticas possam propor a elas mesmas.” (Cf. Stirner, 2001, p. 44-47).

em outras palavras, a atrofia do homem ou pelo viés do apego à preocupação com as formas e com os modos refinados, ou à extrema atenção ao tecnicismo. Destarte, percebemos que a educação, transmitida no âmbito escolar serve como meio de manutenção do poder estatal sobre os indivíduos, ou no caso, sobre o cidadão.

Contudo, a superação do Estado (instituição) ou do estado de coisas vigente, depende da dissolução daquilo que representa a deformação das consciências, ou seja, a cultura e a educação promovidas em prol da dominação dos indivíduos pelo Estado, haja vista que “Nisto consiste o tipo de cultura e formação que o Estado pode me dar: educa-me para eu ser uma ‘ferramenta útil’, um ‘membro útil da sociedade’” (Stirner, 2009, p. 288). A essência do Eu, nesta perspectiva fora invertida, colocada fora do indivíduo, num plano meramente abstrato, formal. A luta do egoísta é chegar, liberto das imposições culturais, ao seu Eu legítimo, verdadeiro.

Não importa o tipo de governo, o Estado sempre buscará aniquilar o indivíduo, o qual vive ao mesmo tempo que decreta a morte daquele.

[...] o Estado tem sempre uma única finalidade: limitar o indivíduo, refreá-lo, subordiná-lo, fazer dele súdito de uma *ideia geral*; só dura enquanto o indivíduo não for tudo em tudo, e é apenas a mais marcada expressão da *limitação do meu eu*, da minha limitação e da minha escravidão. (Stirner, 2009, p. 291)

Stirner aponta que a educação voltada à manutenção do poder do Estado inicia-se desde a primeira fase da vida dos cidadãos, ou seja, desde criança existe uma conformação dos indivíduos a aceitarem a condição de submetidos às leis, de receptores de direitos, por meio de um processo contínuo de *adestramento*, o qual se constitui como inibidor da força, do egoísmo e do poder individual. Por esta razão, Stirner identifica a escola como a primeira forma de impressão do servilismo nos homens. Conforme Kassik, a escola “[...] ensina a dominar determinadas coisas através de dados conhecimentos e, sobretudo, a dominar a nossa natureza,

isto é, a nos controlar, a nos disciplinar em sociedade, e não em nos tornar homens livres e autênticos.” (Kassick, 2005, p. 30-31).

As instituições que formam o corpo do Estado são por natureza coibidoras das liberdades, aniquiladoras das individualidades. Neste sentido, a escola representa o lugar eminente da sujeição, de subjugação do indivíduo. Do ponto de vista stirneriano, a função primordial da escola é diluir a vontade da criança, tendo como objetivo dominar o futuro adulto, desprovido de força e de vontade, transformando-o em um bom cidadão cumpridor dos deveres e adorador do poder estatal. Nas palavras de Stirner:

[...] um Estado existe sem que eu tenha de fazer nada por isso: eu nasço nele, cresço nele, tenho meus deveres para com ele e tenho de lhe “prestar homenagem”. Por sua vez, o Estado recebe-me em sua “graça” e vivo dela. Assim, a existência autônoma do Estado fundamenta minha dependência; sua “naturalidade”, seu organismo, exigem que minha natureza não cresça livremente, mas se lhe ajuste. Para que ele possa se desenvolver de forma natural, aplica-me a mim a tesoura da “cultura”; dá-me uma instrução e uma educação que lhe servem a ele, mas não a mim, e ensina-me, por exemplo, a respeitar as leis, a não agir contra a propriedade do Estado (isto é, propriedade privada), a venerar uma autoridade, divina e terrena etc., em suma, ensina-me a ser *irrepreensível*, exigindo com isso que eu “sacrifique” minha singularidade própria a algo de “sagrado” (e muitas coisas podem ser sagradas, por exemplo, a propriedade, a vida dos outros etc.) (Stirner, 2009, p. 287-288).

A sociedade, consoante Stirner, parte do pressuposto de que existe uma sequencialidade entre escolarização, cultura e liberdade. Portanto, para vivenciar a liberdade, o indivíduo deverá alcançar níveis elevados de escolarização e de cultura. O posicionamento de Stirner afirma o contrário: quanto mais culto o sujeito, mais domesticado, adestrado, pois a cultura, para ser reconhecida dentro do Estado, está submetida à escolarização e, logo, o nível de escolarização corresponde ao nível de condicionamento e regramento social a qual tal sujeito fora exposto. A cultura, no sentido de valores estritamente formais, atrelados à ideologia

dominante, surge como inimiga da liberdade e, conseqüentemente, do Único.

A educação estatal abafa os impulsos de vida dos indivíduos, tornando-os vazios de sentido, impotentes, isolados. Stirner é acusado de afastar os indivíduos pelo egoísmo, contudo, aquele que isola os indivíduos uns dos outros é o Estado, através da normatização imposta e assumida por estes. A capacidade de insurgência dos indivíduos é castrada desde a primeira infância pela aplicação de diversos meios de coerção e continua até a vida adulta. A vitalidade egoística é estigmatizada, criminalizada e banida.

Ao promover a construção do Único, Stirner realiza uma denúncia contra os mecanismos de controle utilizados pelo Estado. O enfraquecimento da força individual, associada ao isolamento estimulado pela educação e pela escola, representam a força suprema de dominação sobre as individualidades, pois se trata da intervenção sobre a formação intelectual, física, psicológica e social de cada sujeito. A escola deforma o indivíduo, condiciona-o a negar sua vontade, retira-lhe aquilo que lhe é mais caro: sua singularidade, sua unicidade. Portanto, “[...] a escola não forma homens tão profundamente verdadeiros; se, contudo, há alguns deles, é certamente *malgrado* a escola.” (Stirner, 2001, p 75-76)

Stirner remete à educação condicionada aos interesses escusos do Estado a causa primeira da alienação dos indivíduos. Consoante Kassick (2001), a educação estatal, a partir da normatização social e política, vilipendia a soberania da individualidade, apartando o homem de si mesmo, inculcando seus atributos à individualidade, sujeitando-a, diluindo-a em favor de um Eu social vazio, abstrato. Contudo, não basta identificar o problema, mas apontar possíveis soluções. Se existe o plano de construção de um novo exemplar de indivíduo, e se os modelos vigentes de educação não serão capazes de fazê-lo, qual a solução apontada por Stirner a tal problema? Seguiremos nossa investigação na tentativa de apresentar a elucidação stirneriana ao problema prático de criação do Único.

### *4.1.2 A educação para a unicidade*

O ponto de partida para toda a filosofia do Eu radical e absoluto, como vimos, deve partir da educação. Stirner proclama a necessidade de uma reviravolta, de uma revolta personalista<sup>34</sup> na educação, pautada na postura antiautoritária, na valorização da criança e de sua condição infantil, e no fomento e fortalecimento da personalidade, identidade e individualidade únicas. A proposta de Stirner almeja alcançar tanto os indivíduos que estão iniciando seu processo de formação e aprendizagem, como aqueles que já sofreram a influência da educação humanista ou realista, dando-lhes a oportunidade de resgatar sua unicidade outrora roubada. Portanto, o modelo de educação imposto pelo Estado deve ser negado, superado.

Consoante Stirner, o indivíduo deve lutar pelo direito inalienável de sua personalidade, derrubando todo tipo de dominação ou de poder que se coloque como empecilho. A educação personalista, nos moldes stirnerianos, tornará o indivíduo poderoso contra as vontades alheias, sejam elas institucionais ou pertencentes a outros indivíduos. Por isso, a força e o poder individual nortearão a concepção de educação individualista proposta por Stirner.

Notoriamente, a proposta stirneriana de educação, ao contrário dos modelos tradicionais, não nutre nenhuma expectativa em relação ao cultivo de modelos ou arquétipos a serem alcançados. Em outros termos, enquanto a educação tradicionalista busca alcançar um determinado tipo de personalidade ou de comportamento, a educação para a unicidade preconiza o desenvolvimento da personalidade individual, do egoísta. Destarte, Stirner defende que cada indivíduo tenha a liberdade de

---

<sup>34</sup> A utilização do termo personalismo dá-se de forma distinta da concepção psicológica de personalismo e personalidade. Consiste em designar à personalidade como formação de um sujeito, de um indivíduo portador de vontade, ou seja, o egoísta, o Único. (Cf. Kassick, 2001, p. 23).

desenvolver suas características peculiares, próprias, sendo respeitada e defendida sua personalidade e, conseqüentemente, sua individualidade.

Stirner propõe uma reflexão e uma revolução na educação, apontando uma questão central: “[...] o que fizeram e o que se propõem a fazer de nós; [...] cultivam, em consciência, nossa predisposição à *criação* ou nos tratam apenas como *criaturas* unicamente suscetíveis de adestramento?” (Stirner, 2001, p. 61-62).

Conforme percebemos, o personalismo proposto por Stirner implicará em mudanças significativas no processo de escolarização, pois afetará estruturalmente as relações de ensino-aprendizagem, assim como as relações de poder inerentes ao âmbito da escola. A discussão em torno da educação configura-se como a mais proeminente, tendo em vista ser esta a experiência definidora das personalidades e, conseqüentemente, da configuração social e política. Afirma Stirner:

O que importa, portanto, de início, é o que fizeram de nós na idade em que ainda somos maleáveis; o problema escolar é um problema vital. Isso salta aos olhos hoje; luta-se nesse terreno há muito tempo com um ardor e uma franqueza que ultrapassam de longe aquelas exibidas no campo da política, pois lá não se combate as obstruções do poder arbitrário (Stirner, 2001, p. 62).

A educação tornou-se, ao longo do tempo, a ferramenta pela qual a sociedade, por meio de suas instituições, modela os indivíduos de acordo com seus objetivos, extirpando as vontades individuais, a capacidade de insurgência e de crítica dos indivíduos, impedindo-os de perseguirem outras possibilidades de relações sociais.

É mister perguntarmo-nos a quem caberia a responsabilidade de ocupar o posto de educador, haja vista a limitação dos realistas e dos humanistas. De fato, os opositores de Stirner, humanistas e realistas, indagaram-no se o encargo de ensinar deveria ser dos filósofos, ao que Stirner respondeu: “[...] desejaríamos, por acaso, colocar a pedagogia nas mãos dos filósofos? De modo algum! Eles se comportariam com inabilidade. Não se confiará a pedagogia

senão àqueles que são mais que filósofos, portanto, infinitamente mais que humanistas e realistas.” (Stirner, 2001, p. 72).

Ao realizar a crítica à educação nos moldes humanista e realista, Stirner destaca que, em um e outro caso, existe a sacralização, a dogmatização, o endeusamento do conhecimento, elevando-o ao posto de verdade absoluta. No humanismo, a verdade é revelada; no realismo, ela deve ser descoberta. Então, o conhecimento torna-se anterior e independente ao indivíduo. Portanto,

Nem humanistas nem realistas, mas personalistas. Não ao vazio da educação elegante. Não ao praticismo do realismo, mas sim a utilização do conhecimento para a afirmação da personalidade, das individualidades e, sobretudo, da vontade que possibilita este desenvolvimento. O saber não deve tornar-se o novo senhor que escraviza as vontades. (Kassil, 2005, p. 27).

O saber, segundo Stirner, deve ser transmutado em vontade geradora de vida, de criatividade e de autonomia da personalidade. O conhecimento e o saber, enquanto representações de modelos e parâmetros predeterminados ou estabelecidos como imutáveis, gera a debilidade e a estagnação dos indivíduos. Neste caso, o saber deve passar por um processo de dessacralização, deixando de ser verdade absoluta para ser verdade questionável. O saber como verdade indubitável existe como reprodução, não podendo ser reinventado, ressignificado ou renovado. Logo, o Único stirneriano não adota verdades eternas, pois as verdades são criadas e recriadas a partir de seu caráter transitório e utilitário, para o bem do indivíduo.

O conhecimento, segundo Stirner, tem a utilidade de clarificar o indivíduo em relação à sua capacidade de querer e de realizar aquilo que deseja. A liberdade consiste na capacidade do indivíduo de ser possuidor; portanto, as propostas e ideologias do liberalismo são limitadas, haja vista que “[...] as liberdades de pensamento, de crença e de consciência, essas flores maravilhosas que são obra de três séculos, se fecharão no seio da terra para nutrir com suas mais preciosas seivas uma nova liberdade, a liberdade de querer.” (Stirner, 2001, p. 72-73). A concepção de educação transmuta-se da

mera recepção e acúmulo de informação para a capacidade de converter tais conhecimentos em vontade. Por isso, a não submissão à soberania do conhecimento, seja ele científico, moral ou religioso, confere autonomia ao indivíduo frente ao outro, possibilitando a apropriação de si, da gestação de sua vontade própria, tornando-se o determinador de sua vontade e de sua ação, tornando-se Único.

Portanto, a educação, assume como finalidade a unicidade do indivíduo, distinguindo-se da proposta hegeliana de uma educação para a cidadania<sup>35</sup> ou da Educação Kantiana<sup>36</sup> para a Moralidade. Destarte, a finalidade da educação consiste em possibilitar ao indivíduo que ele possa, por suas capacidades, transformar o saber em vontade, em sua vontade. Em outros termos,

[...] o saber autêntico encontra seu acabamento cessando de ser saber e tornando a ser um simples desejo instintivo do homem: a Vontade. [...] Eis aí o ponto final e, ao mesmo tempo, a perenidade, a eternidade do saber. Repentinamente, tornado a ser simples e direto, o Saber, sob uma nova forma, manifesta-se e recria-se em vontade em todas as nossas ações. (Stirner, 2001, p. 74).

As transformações necessárias à execução do novo modelo de educação formadora e formativa do Único deve passar por algumas etapas, partindo da conversão do sentido de poder delegado à educação durante séculos, passando pela mudança da concepção de autoridade encarnada pelos professores ou mestres-escola, até culminar na modificação da finalidade educativa, passando da formação de homens do saber e do fazer, para a formação de indivíduos dotados da capacidade do querer, da vontade e da força.

É mister ressaltar que o indivíduo, para desenvolver a Vontade, o egoísmo e a autonomia, necessita de um espaço escolar completamente inverso daquele existente: um espaço no qual a subserviência abra espaço para a criticidade; no qual a

---

<sup>35</sup> Ver sobre Educação Hegelina Cf. Nicolau, 2012, p. 19-36.

<sup>36</sup> Cf. Kant, 2006.

instrumentalização dê lugar à criatividade e inventividade; no qual o professor deixe de ser instrutor e mestre para se tornar um colaborador; e, principalmente, no qual o saber alienante abra espaço para um tipo de saber transfigurado em vontade e que o homem educado, erudito, culto, técnico desapareça diante do indivíduo livre.

Como podemos constatar, a liberdade stirneriana consiste em apropriar-se das coisas por meio da força individual. Portanto, a educação deve preparar os indivíduos para, a partir do desenvolvimento de suas potencialidades, alcançarem a autonomia, fruto da autodeterminação da vontade, gerando um novo modelo de auto-organização social.

Stirner defende a educação personalista por acreditar ser este o modelo capaz de promover o autoconhecimento, a valorização da individualidade, a afirmação do homem singular, senhor de si e do mundo. O autorreconhecimento é a condição necessária para que o indivíduo externe o poder de sua vontade. Tal poder só pode emergir se o espaço educativo permitir o total desenvolvimento das forças individuais, ou seja, se permitir que as características próprias de cada um possam florescer. Segundo Stirner, a escola tradicional instrui os indivíduos adaptando-os às conveniências sociais e submetendo-os a uma permanente negação de si, fazendo-os progressivamente submissos.

O papel da educação deve ser o de favorecer a transformação do saber, enquanto propriedade e poder, em capacidade de se tornar autoconsciência do espírito, vontade. A educação deve ser pautada no caráter pessoal, individual, ao contrário da uniformização promovida pelo humanismo e pelo realismo. Esta não deve ser posse, mas incorporada ao indivíduo como parte integrante de sua existência.

Nesta perspectiva, a insubordinação e a revolta da criança devem ser incentivadas, pois é no momento de insurreição diante de outro (instituição ou pessoa) que o indivíduo se afirma como Único e ocupa o seu lugar no mundo. A escola, na perspectiva de Stirner, deve facilitar a formação do indivíduo para a

independência, a contestação, o egoísmo e a utilidade. Destarte, o papel da escola não será de instruir ou civilizar, mas favorecer a expressão da criatividade e da personalidade irrepetível e fecunda presente em cada individualidade. Desse modo, o conhecimento deve ser assimilado de forma reflexiva e crítica, pois “[...] o homem só é livre se tiver dominado o saber adquirido e reintegrado o que dele extraiu por suas indagações na unidade de seu Eu” (Stirner, 2001, p. 75).

Percebemos a audácia de Stirner ao propor um modelo de educação libertária em um contexto de sociedade voltada à disciplina escolar rigorosa, como era a escola prussiana em meados do século XIX.

A luta de Stirner dar-se-á contra o autoritarismo presente no âmbito escolar, pois, segundo ele, este modelo ensinado e aprendido será posteriormente reproduzido na esfera da vida social, através de um ciclo infinito de dominação-subordinação. A escola tradicional uniformiza os indivíduos, adestrando-os à vida coletiva, em detrimento de sua individualidade. Evidenciando-se então que

Em pedagogia, como em outros campos, a liberdade não pode expressar-se, nossa faculdade de oposição não pode exprimir-se; exigem apenas submissão. O único objetivo é adestrar à forma à matéria: do estábulo dos humanistas não saem senão letrados, do estábulo dos realistas, só cidadãos utilizáveis e, em ambos os casos, nada além de indivíduos *submissos* (Stirner, 2001, p. 77)

Stirner denuncia que aqueles que não se submetem às regras ou aos modelos estabelecidos são renegados através de humilhações, repetições de série ou expulsão do sistema educacional. Ao contrário, aqueles que se permitem adestrar recebem méritos, honras e reconhecimento. Na perspectiva stirneriana, quanto mais mérito alguém galgar, mais dominado e débil estará. Neste caso, o Único, dentro do sistema humanista/realista, será degredado e excluído.

A cultura da meritocracia e da militarização da educação foi veementemente criticada por Stirner. O conhecimento tornou-se moeda de troca e de *status* social e, segundo ele, é a partir da sujeição à escola que tem início toda a cadeia de posteriores subordinações, como igreja, sindicato, fábrica etc. A alienação, segundo Stirner, não é proveniente da divisão social do trabalho, mas da negação e da anulação da vontade do indivíduo. Segundo Tomassi (1988), desde a tenra infância o indivíduo estuda com a finalidade de adquirir informação, não de criar. A educação e a cultura servem como fontes de alienação ao invés de serem fontes de tomada de consciência e, portanto, um ensinamento à autonegação e à humilhação. Em tom de denúncia, Stirner brada sua revolta ao afirmar que

A miséria de nossa educação até os nossos dias reside em grande parte no fato de que o saber não se sublimou para tornar-se Vontade, realização de si, prática pura. Os realistas sentiram essa necessidade e preencheram-na, mediocrementemente por sinal, formando “homens práticos” sem ideias e sem liberdade. A maioria dos futuros mestres é o exemplo vivo dessa triste orientação. Cortaram-lhes magnificamente as asas: agora é sua vez de cortar as dos outros! Foram adestrados, é sua vez de adestrar! Todavia, a educação deve ser pessoal, mestre do Saber e guardar constantemente no espírito esse caráter essencial do Saber: não ser em nenhum caso objeto de posse, mas ser o próprio Eu. (Stirner, 2001, p. 81).

O grande problema apontado por Stirner remete-nos à questão de que a educação formal se pauta sobre um *saber* desprovido de *Vontade* e, por isso, vazio. Para ele, “[...] o *Saber* deve morrer para ressuscitar como *Vontade* e recriar-se a cada dia como *livre personalidade*.” (Stirner, 2001, p. 85). O que Stirner almeja não é, como afirmam alguns, que haja a concordância entre a escola e a vida, mas que a escola seja a vida, pois, somente a partir dessa reviravolta de perspectiva, o indivíduo terá a possibilidade de autoconstrução e autorrevelação. Dessa forma, a educação deve cultivar a liberdade, pois nisto consiste a igualdade verdadeira e a “verdadeira *vida*.” (Stirner, 2001, p. 83)

Logo, o Único, para poder existir, terá que se livrar das amarras da educação formal, da cultura e da moral. Compete ao homem o aprendizado ao pensamento crítico, desembaraçado dos temores e da tradição; ou seja, o indivíduo é o primeiro responsável por sua autoformação, ou autoeducação. A moral, em seus diversos níveis de aparição, representa a limitação do desenvolvimento do indivíduo, pois incute o medo, a culpa e o falso espírito de responsabilidade e de dever. A educação não deve incutir hábitos morais nos indivíduos, assim como não deve adestrá-lo a negar sua individualidade, sua vontade, em detrimento de qualquer causa que seja, pois só existe uma causa para o Único: ele próprio. Stirner propõe uma postura amoral como condição de existência do indivíduo livre, pois a moral não permite a manifestação da pluralidade e da multiplicidade das personalidades. A educação formativa do Único preza pela unicidade, e não pela diferença entre os indivíduos; ou seja, não devem existir parâmetros comparativos entre as características individuais, e sim o espaço no qual estas personalidades fluem autonomamente. O Único não é formado para a igualdade, pois esta representa a homogeneização e uniformização, ao passo que o indivíduo deve ser preparado para a multiplicidade.

O Estado teme o Único, pois este não se submete à normatização por meio da moral social e do legalismo, não se preocupando em ser encaixado nos moldes da justiça, da legalidade ou da moralidade. Em outras palavras,

[...] o fundamento do egoísta se alicerça na afirmação de que o homem é o que o seu poder permite sem constrangimentos, seja pela moral ou por qualquer outro elemento. Portanto, a liberdade é o estado que permite ao homem o exercício pleno de seu poder de ser. (Kassick, 2005, p. 58).

A educação deverá fomentar a liberdade do pensamento, da consciência do indivíduo, porque nem a liberdade política, nem a liberdade religiosa, e muito menos a liberdade humana poderão garantir a verdadeira autonomia. Somente um indivíduo que

conquistou a autoconsciência, pode autodeterminar-se. É a autodeterminação que permite ao sujeito criar a sua subjetividade por meio do empossamento de si e daquilo que conquistou exteriormente, configurando-se como individualidade autônoma.

Ultrapassando o problema da educação na construção do indivíduo, Stirner se propõe a vencer outro, ou seja, a questão prática das relações entre as individualidades, entre os Únicos.

## 4.2 Unicidade e o problema das relações entre os indivíduos

Para Stirner, os indivíduos reais relacionam-se de modo efetivo, real. E tais relações estão acima da esfera da sociedade, a qual representa uma força estranha, alheia às individualidades que se relacionam. As relações entre indivíduos dentro da sociedade representam uma espécie de prisão, na qual todos devem permanecer em estado de subordinação e sob ameaça constante de coerção.

Stirner indica a forma pela qual os indivíduos, os egoístas, relacionam-se entre si: pela *associação*. Segundo ele, a associação dos egoístas permitiria a descristalização e dessubstancialização das relações frente aos indivíduos, indo além dos modelos de convivência propostos pelo liberalismo e pelo socialismo. O individualismo necessário à efetivação dessa forma relacional entre os egoístas, “[...] não conduz nem ao isolamento apriorista, nem à associação obrigatória: ele adota o regime da liberdade.” (Devaldés, 2013, p. 22). Neste modelo de relação, existe reciprocidade (baseada na utilidade) entre os integrantes da associação, existe também *liberdade*, ao passo que os egoístas permanecem ou não associados se assim for de sua vontade e se lhe prouver alguma vantagem pessoal, pois “[...] a associação de únicos não desconhece limitações à liberdade; quem nela vive sabe disso e está livre também de totalidades e de seus sacerdotezinhas.” (Passetti, 2003, p. 8). Portanto, segundo Souza (1993), a associação não se constituiria nem por laços naturais, nem por um laço espiritual. O egoísmo eleva o indivíduo à efetivação mais plena da liberdade, pois este

não deseja outra coisa a não ser aquilo que lhe seja mais caro e precioso. O indivíduo, ao deliberar egoisticamente, decide por si e para si, deixando de lado a hipocrisia do amor às causas dos outros (da nação, do rei, da família).

Na associação, os egoístas relacionam-se de modo a utilizarem-se reciprocamente uns dos outros. Não existe dependência de um para com outro, não existe deveres, apenas interesses. De modo que “[...] para o egoísta, só a sua história tem um valor, porque só a sua própria evolução importa: não se preocupa com a ideia da humanidade, com o plano de Deus, com as intenções da providência, com a liberdade ou outras coisas análogas.” (Lévy, 2012 p. 113). Dessa forma, quebrando o estado de dependência entre os indivíduos, destrói-se o poder estatal, visto que “[...] aquilo que se chama Estado é um entrançado e uma rede de dependências e adesões, é algo da ordem da *pertença*, uma coesão, no âmbito da qual os membros se adaptam uns aos outros, ou seja, dependem uns dos outros: o Estado é a ordem dessa *dependência*.” (Stirner, 2009, p. 280)

Stirner não propõe a criação de uma nova ordem do estado de coisas vigente ou a substituição de um modelo de Estado por outro. Na verdade, sua proposta consiste em afirmar a não subordinação dos indivíduos ao poder estatal a partir do egoísmo. O seu objetivo é constituir, como categoria central das relações entre os indivíduos, aquilo que o próprio Estado deveria representar: a fluidez, a dinamicidade e a diversidade que brota do contato entre todos os seus membros. A associação dos egoístas ressalta o caráter individual, particular de cada indivíduo, além de que “[...] esse ‘egoísta’ não almeja qualquer privilégio, nem prejudicar ninguém: apenas não quer medir-se com uma medida alheia” (Souza 1993, p. 100). Nessa esfera de relações, o interesse próprio não se configura como crime, mas como virtude daqueles que, por suas habilidades e por seu poder – vontade, querer e conquista – utilizam-se perenemente uns dos outros, ora cedendo ao mais forte, ora vencendo o mais fraco. Afirma Stirner: “Agora, a questão já não é o Estado (sua

constituição etc.), sou Eu. Com isso, todas as perguntas sobre o poder dos príncipes, a constituição etc. caem em seu verdadeiro abismo, no nada. Eu que sou esse nada, farei nascer de mim mesmo as minhas *criações*. (Stirner, 2009, p. 302)

Os indivíduos só conseguirão alcançar a verdadeira autonomia se passarem por um processo de redução até chegar ao nível máximo de pertença e valorização de si. A condição de existência das individualidades através das associações dar-se-á pela capacidade individual de isolamento de cada membro, ou seja, os eus-próprios construirão uma unidade entre si a partir do reconhecimento mútuo da importância e do valor que possui cada indivíduo particular, isolado. Portanto, “[...] enquanto o indivíduo, na sociedade, é utilizado como força de trabalho, na associação ele vive egoisticamente.” (Freitag, 2003, p. 29). Então, constitui-se o egoísmo como a forma mais genuína de existência, pois descortina o processo de generalização imposto ao indivíduo ao longo de séculos de ilusões. O desejo de generalidade impede a existência vigorosa e poderosa dos eus-individuais, por isso a categoria impessoal *povo* deve ser destruída, elevando-se o Eu, pessoal, egoísta.

Stirner aponta uma questão paradoxal em relação à questão da oposição entre o indivíduo e o Estado: se este último tocar-lhe sua singularidade própria. Segundo ele, “[...] uma coisa é certa: os egoístas nunca participarão na vida do Estado como vós imaginais.” (Stirner, 2009, p. 301). Tal postura do indivíduo perante a teia social abriu espaço para a oposição de diversos críticos que percebiam, na liberdade irrestrita proposta por Stirner, a representação da liberdade do pequeno burguês alemão em gerir seus negócios e sua vida em plena concorrência com os demais membros de sua classe e em guerra com as classes mais elevadas, a saber, a grande burguesia detentora dos meios de produção e do capital. De outro modo, “[...] a concepção Stirneriana simplesmente sancionaria a ‘forma perfeita do latrocínio’ que é a concorrência burguesa” (Souza, 1993, p. 114).

Portanto, o indivíduo egoísta proposto por Stirner é capaz de se relacionar com o sistema econômico, Estatal e político com a

condição de fazer-lhe sob a perspectiva do interesse pessoal. Uma análise mais profunda em relação a esta possibilidade de convivência entre o egoísmo radical do Eu stirneriano e as instituições por ele atacadas faz-se sob a base da conveniência, ou seja, o egoísta circula entre tais esferas sem abraçar-lhes como causa própria. Por exemplo, a relação do egoísta com um partido se dá sob o prisma da presença, nunca da pertença, pois “[...] o indivíduo é *Único*, não é membro de um partido. Junta-se a outros por livre vontade e volta a separar-se livremente.” (Stirner, 2009, p. 303)

Portanto, o individualismo, o egoísmo radical, “[...] não exige absolutamente, em sua prática, o isolamento físico ou econômico dos indivíduos e, em consequência, não se opõe à sua associação.” (Devaldés, 2013, p. 11). Constata-se uma capacidade de adequação do egoísta a diversas situações, além de evidenciar-se, apesar da doutrina do “isolamento” e do “individualismo radical”, uma necessidade de vínculos entre os egoístas. É o que corrobora Diaz (2002):

Assim, pois, nada de monadologia, nada de solipsismo, nada de robinsonianismo. Não estamos sós, estamos em guerra de conquista e apropriação, guerra na qual as tréguas e as bandeiras brancas não são outra coisa que fugazes tempos de reagrupação das forças individualistas para voltar à carga. (Diaz, 2002, p. 34).

Os egoístas penetram em diversas instâncias com o intuito exclusivo de defenderem-se como seres individuais, portadores de interesses que podem ou não estar de acordo com tais instâncias sociais, políticas ou econômicas. Tal postura defensiva se dá ao passo que

[...] a benevolência ou altruísmo não seria outra coisa além de manifestações de um mundo de ideias que ao final, como sempre ocorre com o universo eidético ou metafísico, terminaria enganando o indivíduo, envolvendo-o no universal que se alimenta do particular, porque o universal tende sempre a destruir o particular e por essa razão, o particular fica sempre na defensiva (Diaz, 2002, p. 34).

O egoísta é, em última instância, apartidário. O indivíduo, por não defender partido ou causa que não seja a si próprio, afirma com isso a não necessidade de cumprimento de acordos ou de quaisquer exigências de cunho moral. O egoísta não está implicado a proceder sob nenhuma influência de ordem moral, afirmando-se como um sujeito imoral, colocando-se do lado de fora de quaisquer sistemas ou ideologias, ao passo que “[...] a moralidade é a ideia da moral; seu poder espiritual é seu poder sobre as consciências, e, por isso, sobre os indivíduos.” (Freitag, 2003, p. 18-19). É evidente o ataque que Stirner realiza em torno dos moldes burgueses de moral, baseadas na moral religiosa, cristã, ambas castradoras e aniquiladoras do pensamento e da ação do indivíduo. Consoante Lévy (2012), Stirner funda o seu modelo de imoralismo a partir da ideia de liberdade, tendo em vista que o indivíduo está acima do bem ou do mal; em outros termos, não existe submissão ao ideal de virtude. Destarte,

[...] o egoísta de Stirner traça uma fronteira lá onde importa separar sua liberdade daquela de um outro. Se o indivíduo alcançou sua personalidade, ele não mais será o súdito da coletividade (do Estado), ele terá destruído essas barreiras (que me cercam): ele as põe abaixo pelo efeito de sua vontade, da força que está nele (sua particularidade) (Freitag, 2003, p. 27).

Notoriamente, Stirner coloca o egoísta contra duas grandes forças as quais a individualidade estaria exposta naquele momento: a filosofia hegeliana, com sua exaltação à eticidade e ao Estado, e o partido comunista, com sua ideologia de igualdade.

Stirner afirma que, durante a longa história da humanidade, a individualidade fora flagelada a buscar uma realização de si, ou seja, a mirar-se num plano ideal, sagrado. Desde a antiguidade que os homens buscam alcançar um modelo de perfeição, reduzindo a sua existência atual à mera imperfeição. O cristianismo fortaleceu a imagem de um homem fraco, pecador, criminoso, que tende a aspirar um modelo divino de vida e que teve sua essência humana relegada a um plano transcendente, inalcançável. Na modernidade,

o ideal que se apresenta é o do “homem livre”. Sendo assim, em todas as fases da história universal, houve investidas contra os *eus-própios*, na tentativa de impedir-lhes de proclamarem sua existência única e seu pleno egoísmo.

Para conseguir se afirmar como egoísta, o indivíduo deverá romper com quaisquer esferas que se tornem sagradas: o Estado, o povo, um partido, a religião, a humanidade. O indivíduo egoísta não se importará em ser considerado um criminoso. A via do crime é a única via de rebelar-se, haja vista que “Desde sempre o egoísta se afirmou pelo crime e se riu do sagrado: a ruptura com o sagrado (ou melhor, do sagrado) pode se generalizar.” (Stirner, 2009, p. 311). O indivíduo não pode escapar daquilo que se constitui como sua tendência mais latente: “[...] o egoísmo stirneriano é antes de mais nada a afirmação desse ser-de-si-mesmo a que ninguém escaparia, mesmo pela via tortuosa e contraditória da abnegação” (Souza, 1993, p. 148).

Ao mesmo tempo que “o homem” tornou-se sagrado, conseqüentemente, aquilo que lhe pertence também se tornara sagrado, devendo ser respeitado pelos demais homens. Stirner ataca a sacralidade com a qual fora revestida a *propriedade*, tanto interna – ideias, convicções de cunho religioso – quanto externa – bens materiais –, incitando os indivíduos a tornarem-se *eus-proprietários*, possuindo-se primeiramente a si próprios. Dessa forma, o egoísta interpreta a *propriedade* a partir do caráter transitório de posse, ou seja, o parâmetro que define o que pertence ou não a cada um é sua força e seu poder de conquista, pois “[...] temos acesso a propriedade simplesmente e plenamente pela capacidade de que cada um tenha de se apropriar, capacidade que resulta ser polivalente, pois inclui todos os meios ao seu alcance” (Diaz, 2001, p. 33-34). Desse modo, desprovido de quaisquer constrangimentos ou coerções os egoístas atacam-se mutuamente no que se refere a tudo aquilo que se considera como próprio.

Sob o prisma da força e do poder individuais, o egoísta une-se a outros egoístas – mantendo cada qual seu interesse próprio – e conquistam aquilo que em outros tempos fora proclamado como

posse do Estado, da burguesia, da Igreja ou do “homem”. Portanto, ao contrário do que se especula, “o egoísta Stirneriano, diz o próprio Stirner, não é alguém que pensa apenas em si mesmo, pois tal pessoa seria um indivíduo ‘pobre, privado de muitos prazeres’. Ele não só tem interesse pelos outros, como procura conquistar o interesse desses.” (Souza, 1993, p. 150).

Stirner, ao propor ao indivíduo o poder de conquistar aquilo que sua força lhe permite, atinge a teoria de Proudhon, a qual apresentava a sociedade como sendo “[...] proprietária original e única dona por direito imprescritível.” (Stirner, 2009, p. 323). Do mesmo modo, ataca o comunismo, o qual para ele repousa sua doutrina na ilusão de um ideal daquilo que pertence a “todos”. Segundo Stirner, tanto Proudhon quanto o comunismo são inimigos do egoísta e apenas revestiram com nova roupagem os ideais cristãos baseados no amor, no sacrifício por uma causa universal. Afirma Stirner: “[...] proprietários não são nem Deus nem o homem (a ‘sociedade’ humana’), mas o indivíduo.” (Stirner, 2009, p. 323)

Desconsiderando-se a categoria *propriedade*, arruína-se a categoria *roubo*; desconsiderando-se o direito, derruba-se a propriedade privada. Para Stirner, o que torna legítima a posse não é o direito, como força exterior ao indivíduo. O que legitima a posse sobre algo é o poder do Eu-proprietário, e tal poder confirma a existência do indivíduo, pois “[...] a pessoa é uma realidade que consiste em apropriar-se do apropriável” (Diaz 2002, p. 33). Assim, ninguém rouba ou tira algo do egoísta, mas este perde por falta de força e de poder diante de uma força e de um poder mais forte que o seu.

Stirner afirma que, assim como o indivíduo fora espoliado ao longo da história, também a propriedade fora destituída de seu verdadeiro significado, de seu verdadeiro sentido. O Estado se fizera proprietário de todos os homens, tornara-se dono de tudo aquilo que está vinculado a estes. Na perspectiva stirneriana, a propriedade carece de um novo sentido e de um novo valor, passando a representar a materialização da força e do poder individual dos egoístas. A propriedade não se configura como

concessão, benção ou direito adquirido, passando a externar o resultado de uma nova ordem de relações entre indivíduos que a todo instante apoderam-se daquilo que é seu, pois, segundo Stirner, “[...] a propriedade só é *minha* propriedade se eu a possuir *sem condições*: só eu, enquanto eu *não condicionado*, possuo a propriedade, estabeleço uma relação amorosa, faço livremente negócios.” (Stirner, 2009, p. 327)

Uma das maiores descobertas que o indivíduo faz é a de valorizar-se a si próprio. Stirner defende a ideia de que quanto mais o indivíduo se autovaloriza, mais força consegue e mais fraco torna seus inimigos, sendo o maior destes o Estado. Tal valorização de si desperta o poder sobre si mesmo e confirma a nova concepção de propriedade: o indivíduo possui aquilo que lhe é mais genuinamente próprio.

O egoísmo constitui-se como uma das qualidades mais úteis ao indivíduo, pois este – o egoísmo – “[...] não pensa em sacrificar seja o que for, em renunciar algo, mas decide simplesmente: ‘tenho de ter o que preciso, e hei de arranjá-lo’” (Stirner, 2009, p. 331). Sob esta perspectiva, a propriedade não deve ser abolida, como desejam os socialistas e os comunistas, mas roubada, tomada dos falsos proprietários –espectros – e possuída plenamente pelo egoísta. E quão maior for o número de egoístas, dar-se-á o aumento dos meios para que se realize o empossamento por parte destes. Desse modo, conclui:

A questão da propriedade privada não é de resolução pacífica, como sonharam os socialistas e até os comunistas. Só será resolvida com a guerra de todos contra todos. Os pobres só serão livres e proprietários se se rebelarem, se revoltarem, se sublevarem. (Stirner, 2009, p. 335).

O indivíduo que descobre o egoísmo começa a atribuir valor, inclusive monetário, a si e aos outros, podendo, de acordo com a situação e o interesse, pagar por uma qualidade que lhe seja útil. Não existe consideração entre os egoístas, nem cooperação, nem responsabilidades, nesta realidade são todos “sujeitos utilizáveis”.

A concorrência entre os egoístas estabelece uma regra: tudo é comprável, tudo é vendível, tudo tem um preço. O egoísta não é obrigado a nada, nem ao amor, nem ao dever, nem ao cumprimento de promessas ou leis. A única coisa que lhe interessa é “[...] o instinto de viver, que lhe será tanto mais favorável quanto mais ardentemente ele quiser abraçar seu objeto: a vida” (Desvaldés, 2013, p. 43). Isto é, desfrutar o mundo, conquistando-o.

Stirner desenvolve, dentro de seu sistema de construção do indivíduo egoísta, um momento no qual ele, proprietário-de-si, goza do mundo, goza a vida no tempo presente, pois “[...] se já sou o que ‘devo, ser’, posso finalmente fruir da vida e de mim mesmo. Tal é o alcance último da apropriação stirneriana.” (Souza, 1993, p. 130). Segundo nosso autor, ao se preocupar com a vida – terrena ou celestial –, o homem esquece de utilizá-la, de esgotá-la, tirando para si o que pode lhe oferecer. Sobre isso, afirma: “Mas como é que 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*” (Stirner, 2009, p. p. 413)

Ultrapassados os problemas em torno da educação para a unicidade e das relações sociais entre os indivíduos Únicos, singulares, partimos para a ultima fase do processo de construção stirneriana do indivíduo, no qual culminará todo o edifício arquitetado por Stirner.

#### ***4.2.1 Nadificação e unicidade***

A grande revelação stirneriana consiste em um paradoxo: para existir o indivíduo, deve passar por um processo de nadificação. Ao iniciar e finalizar sua obra declarando: “minha causa é a causa de nada”<sup>37</sup> (Stirner, 2009, p. 9), Stirner propõe o desenvolvimento de

---

<sup>37</sup> “ich hab’ mein Sach’ auf nichts gestellt”, literalmente: “fundei minha causa sobre nada”, referencia a linha inicial do poema de Goethe intitulado *Vanitas, Vanitatum vanitas!* (1806). O poema tem como mote central a glosa do texto bíblico do livro do Eclesiastes (Ecl 1, 2ss), no qual aparecem as diversas causas pelas quais o homem deve entregar sua vida. Entendemos que no contexto

uma “metafísica da nadificação” (Barata-Moura, 2013, p. 7) a partir de uma enigmática jornada, uma dialética entre o ser e o nada, consciente de que o indivíduo caminha do Nada originário do qual partiu para o nada profundo que um dia se tornará, quando deixar de existir. Certamente, a questão em evidência, a saber, a relação entre *Ser* e *Nada* é clássica na história da filosofia e encontra em Hegel, conforme analisamos no decorrer deste trabalho, uma clareza incomparável, pois, segundo este, o *Ser*, por sua total indeterminidade identifica-se com o *Nada*. Portanto, os pontos de partida e de chegada do indivíduo stirneriano convergem neste *Nada* que em muito se assemelha com o conceito hegeliano.

Em Stirner, existe a primordialidade da imanência, o Nada stirneriano não remetendo-se à transcendência é a origem de todo o existente. Neste caso, nota-se a necessidade de superação do dualismo marcante na filosofia moderna, ou seja, o Eu-pensante e o Eu-corpóreo, construído por Descartes, não exprime a integridade do indivíduo. Portanto, “[...] assentar a *integridade* do ‘Eu’, contra todos os dualismos que secretamente o dilaceram, não se apresenta, todavia, como bastante. É preciso reinstalar o ‘Eu’, na sua inteireza refeito, na genuína majestade que, em próprio, lhe cabe.” (Barata-Moura, 2013, p. 22). Destarte, faz-se necessário remeter o Eu à singularidade intimamente irrepitível, à imanência compreendida na sua radicalidade essencial.

Notoriamente, a construção do Único não consiste apenas em sua afirmação ou, em outras palavras, não percorre o caminho de dialeticidade positiva, como se esta eguidade em construção se locomovesse triunfalmente e intocavelmente por um caminho de repetidas conquistas e apropriações. De modo idêntico, o movimento dialético aparece em sua forma negativa, impulsionando o indivíduo a autodestruir-se.

---

inicial de obra stirneriana, ocorre uma tentativa de demarcar aquilo que aparece, na maioria dos casos, como sendo o objeto da boa causa, a saber, Deus, a humanidade, o povo, a verdade, etc.. (Conferir. nota de João Barrento em STIRNER, 2009, p. 9. Conferir também explicação de José Barata-Moura, em Barata-Moura, 2013, p. 7-8).

Percebemos a esta altura que o sistema stirneriano de nadificação propõe, para além da destruição exterior (Instituições, ideologias, sistemas políticos, etc.), a destruição de si mesmo, no sentido de não se permitir coisificar-se. Portanto, o processo vital do Único se dá pela transitoriedade, pela impermanência, pela nadidade. É este nada que o indivíduo se torna a cada momento que define a forma presente, atual de sua existência, de suas decisões, de sua atitude diante da vida e do mundo.

Após todas as etapas de reapropriações, de proclamar o senhorio sobre si, o indivíduo proposto por Stirner permite-se, para gozar plenamente a vida, gastar-se, diluir-se. Ele afirma que “[...] de agora em diante a questão não é saber como se adquire a vida, mas como ela pode esbanjar-se e gozar, ou então: não saber como construir em si o verdadeiro eu, mas como podemos dissolver-nos e viver a vida até a esgotar” (Stirner, 2009, p. 414).

O indivíduo que descobre o gozo do mundo e da vida não almeja encontrar-se consigo num futuro, mas atualiza sua individualidade perenemente. Tal exemplar não nutre esperanças, nutre a vivência extrema da vida no aqui e no agora do tempo e da história. Supõe-se que o pensamento de Stirner representa “[...] a revolta contra o pensamento, o corpo domesticado. É a eclosão da criança, invenção de vida constante e guerreira, na luta pelo objeto, e nada mais” (Passetti, 2003, p. 9). Conhecendo a vida de Kaspar Schimt, sua solidão, suas perdas e suas frustrações, encontramos neste arquétipo de indivíduo que goza a vida até a sua última gota, os desejos irrealizados dele, tudo aquilo que desejara ter vivido e não o fez.

Para Stirner, o indivíduo deve desvencilhar-se de todas as tarefas ou missões que, durante a longa trajetória da história, tentaram lhe impor, transformando a vida em apenas um meio de realização de tais empreitadas. Neste caso, derrubam-se os mandamentos, as leis morais, os exemplos a serem seguidos e ergue-se a individualidade soberana a qual, esgotando-se, gera o verdadeiro significado de existir: gozar. Pois “[...] só quando eu não

tiver obrigações para com nenhum ser, a manutenção da vida será... problema meu.” (Stirner, 2009, p. 418).

O indivíduo não deve aceitar nenhuma espécie de adestramento, nenhum tipo de condicionamento, nenhum tipo de determinismo, haja vista que “[...] o homem não está ‘destinado’ a nada, não tem nenhuma ‘missão’ particular, nenhuma ‘destinação’ tampouco como uma planta ou um animal a têm” (Stirner, 2009, p. 421). A atualização e exteriorização da força do indivíduo é a forma dele existir. Portanto, quanto mais força externar e atualizar, mais intensidade terá sua ação no mundo. Desse modo, para Stirner, numa linguagem aristotélica, não existe potência, apenas ato, ou seja, o real é aquilo que é possível, não devendo existir idealizações, projetos, metas a ser cumpridas. Percebe-se uma crítica ao idealismo e àquilo que carrega como doutrina a autonomia do pensamento, mesmo sabendo que Stirner fora discípulo de Hegel e participou como membro da esquerda hegeliana. Destarte, Stirner afirma que “[...] completamente diferente deste pensamento *livre* é o pensamento *próprio*, o *meu* pensamento, um pensamento que não me conduz, mas é conduzido, desenvolvido e interrompido por mim de acordo com minha vontade” (Stirner, 2009, p. 438)

O indivíduo egoísta nunca permitirá que seus pensamentos tomem conta de si, ou seja, a liberdade de pensar consiste nisso: pensar infinitamente sem deixar-se possuir por tais pensamentos. O pensamento é utilizável, é posse do indivíduo, é sua propriedade. A revolta do espírito contra si próprio representa, no pensamento stirneriano, “[...] a última e mais radical revolta espiritual; não mais de um pensamento contra outro, mas supostamente do livre e corrosivo pensar contra todo e qualquer pensamento (ou objeto) *fixado*, contra todo e qualquer ‘dogma’” (Souza, 1993, p. 69). Surge, em torno do problema sobre o gozo e uso do pensar, um paradoxo, como evidência Stirner: “[...] quero ter pensamentos, quero ser rico em pensamentos, ao mesmo tempo que quero estar desprovido de pensamento; por isso reservo para mim, em vez da liberdade de pensamento, a ausência de pensamento” (Stirner, 2009, p. 446). Tal ausência representa o domínio da linguagem, ou seja, o indivíduo

deve ir além do aprisionamento do conceito, do significado, da etimologia e da aplicação das palavras, pois “[...] as verdades são os pensamentos dos homens depositados nas palavras, [...] mesmo enquanto criações minhas, logo que as crio elas se tornam estranhas para mim” (Stirner, 2009, p. 449). Evidencia-se que, ao ver de Stirner, “O ‘não-pensamento’ (o corpo, a irreflexão) é o ‘ser-originário’ que me pode libertar da posse dos dogmas seculares.” (SOUZA, 1993, p. 92). Percebe-se esta tendência ao longo dos escritos stirnerianos, como ele joga com as palavras ao seu bel prazer e como realiza transliterações condicionadas aos objetivos que quer alcançar. Segundo Souza (1993), um desses objetivos é a tentativa de ultrapassar o idealismo alemão, na figura dos jovens hegelianos, em sua constante busca de superação em torno da radicalidade. Portanto, “[...] o *Sagrado*, a *Ideia*, conclui Stirner, não poderiam ter autoridade sobre nós e dominar-nos se os tivéssemos em nosso poder: deveríamos, então, fazer dessas Ideias nossa propriedade a fim de que elas não nos subjuguem” (Freitag, 2003, p. 21)

Sabendo Stirner que “[...] a destruição do idealismo libera o indivíduo para a plena expressão de sua individualidade e unicidade” (Beckenkamp, 2005, p. 51), ele parte do pressuposto que suas ideias representam uma crítica e, conseqüentemente, uma proposta de discurso verdadeiro, levando-o, por conseguinte, a elaborar uma crítica à crítica e à verdade. Segundo ele, tanto a crítica quanto a verdade partem de um pensamento, que se torna uma ideia fixa.

Para evitar o constrangimento de ser acusado de idealista e de crítico baseado em conceitos vazios, Stirner apresenta a seguinte solução: “Eu sou o critério da verdade, mas não sou uma ideia, sou mais do que ideia, ou seja, indizível. *Minha* crítica não é ‘livre’, não está livre de mim, e não é ‘servil’, não está a serviço de uma ideia, é domínio *meu*.” (Stirner, 2009, p. 459). Ainda consoante Souza, a verdade “[...] é apenas o pensamento que se apresenta como superior e irrecusável” (Souza, 1993, p. 152). Ou ainda “[...] as verdades tornam-se uma criação do Eu e só existem por minha

vontade de pensar. [...] não sou possuído pelas ideias, mas sou Eu que as possuo” (Barrué, 2003, p. 46).

Destarte, a crítica livre deve estabelecer-se, tendo, cada indivíduo como medida, nunca ideias fixas e dogmas previamente estabelecidos. O indivíduo, Único, não utilizará as verdades acima do Eu, ele as dominará, pois estas estão em oposição radical com sua personalidade, além de representarem o estabelecimento daquilo que é considerado correto, ordenado.

Stirner defende que a ordem vigente das coisas foi instituída para impedir que o indivíduo se plenifique. Então, urge a necessidade de que estes indivíduos refaçam para si uma nova ordem, só assim descobrirão que “[...] não há pecadores, não há egoísmo pecador!” (Stirner, 2009, p. 464). Descortinando as alienações, o indivíduo pode vislumbrar e se apropriar do gozo da vida, vida real, efetiva, única.

Após realizar todo o processo de apropriação e expropriação de si, o indivíduo chega ao momento de afirmar sua unicidade, haja vista que

[...] o procedimento adotado por Stirner para defender a posição do indivíduo contra as pretensões do comum, universal ou objetivo, consiste em reduzir todas as formas de universalidade e comunidade a outros tantos modos de se sacralizar o que é originariamente produto dos indivíduos, para em seguida propor a libertação destes momentos assumidos pela consciência como sagrados. O resultado desta dessacralização é o indivíduo, o único ou o egoísta (Beckenkamp, 2005, p. 53).

Segundo Stirner, não existe conceito capaz de apreender a essência de cada individualidade e, portanto, é impossível enquadrar o Único dentro deste. Em outros termos, “[...] o Único é indefinível porque os predicados não poderiam esgotar o conteúdo do sujeito: os nomes comuns não têm o poder de abarcar a originalidade” (Lévy, 2012, p. 74). Stirner defende a soberania do indivíduo frente a quaisquer tipos de definições, limites ou dominações, ao passo que “[...] o Eu é um soberano absoluto que não conhece a obediência mais do que o próprio Deus” (Lévy, 2012, p. 128).

O Único stirneriano é construído acima do dualismo entre Real e Ideal, entre o conceito e sua designação, ultrapassando as discussões do nominalismo hegeliano, o indivíduo sobrepõe-se a quaisquer limites, configurando-se que “[...] a vida do Único está despida do confronto entre espírito e corpo” (Passetti, 2003, p. 9). Desse modo, blindado contra o pretexto das similitudes entre os indivíduos, o risco de conceituação deste, além do dualismo castrador, o Único, inalcançável, encontra-se imune a todas as formas de cerceamento possíveis. Em sua dialética de afirmação-nadificação, Stirner “[...] substituiu ao Espírito em progresso o Eu individual que se desgasta por seu próprio movimento” (Lévy, 2012, p. 113).

A descoberta, por parte do indivíduo, de sua condição de Único, requer a derrubada dos obstáculos que impediam sua plenificação. Somos concordes a Relgis (2013, p. 67-68) ao afirmar que

o individualismo de Stirner seria uma revolta contra todas as cadeias sociais. O Estado, a Igreja, a família, impedem a realização do Único. O civismo nada mais é que escravidão. Os pais mutilam seus filhos desde o berço. As leis impedem-nos de possuir nossa própria “propriedade” que é nosso eu. O altruísmo é uma enfermidade da vontade. O único critério é o sucesso; só ele é igualmente “justo”. [...] o individualismo de Stirner tem um lado racional, majestoso, Seu “Único” é um animal faminto, oculto no mais profundo do homem, mas animal que possui inteligência e imaginação e que tende a satisfazer todas as demandas de sua natureza física e psíquica.

Cada indivíduo é protagonista de sua própria luta, cada um, por sua força se torna vencedor. Contudo, no próprio egoísmo, no qual cada um luta por seus interesses, abre-se espaço para um certo tipo de coletividade, ao passo que aqueles que venceram todas as alienações e dominações, afirmando o seu Eu, apontam, para os demais, as possibilidades e os meios para alcançar o ápice de sua realização individual. Desse modo, “Stirner mostra, de modo exemplar, o caminho que pode trilhar o Único, sem atentar brutalmente contra os interesses dos outros em nome de seus próprios interesses.” (Freitag, 2003, p. 27).

Stirner, ao exaltar o “[...] eu agressivo, batalhador, efervescente, niilista, destruidor, demolidor, esse Único” (Armand, 2003, p. 87), intenta demolir a estrutura de sustentação moral da burguesia liberal e, com ela, todo o sistema de dominações criadas para animalizar o indivíduo, sujeitando-o à dominação e à realização de suas finalidades. A suplantação desta estrutura dominante far-se-á mediante “[...] a revolta dos Únicos contra os universais.” (Beckenkamp, 2005, p. 50), estabelecendo-se o indivíduo que ultrapassou a dominação das ideias e dos ideais que outrora eliminara suas pulsões particulares. Portanto,

Somente o homem como ser desencantado, que não é nem participante do reino cristão de Deus, nem um encarregado de negócios do reino espiritual do mundo de Hegel, já é *para si mesmo a história do mundo* [...] o Único é despreocupado de todo o resto do mundo, o qual é sua propriedade utilizável. [...] com essa finitização e temporalização, que não diz respeito mais ao “ser genérico” universal do homem (Marx), mas somente ao eu, conclui Stirner sua construção da história, condicionada pela consumação de Hegel. (Lowith, 2014, p. 126-127)

O indivíduo stirneriano alcança o sentido de sua jornada reafirmando sua maior causa: o tudo que se torna nada a cada instante, ou seja, o Eu, nadificado, torna-se a causa. Como afirma a declaração de Stirner com a qual encerra o processo de construção da individualidade absoluta:

Sou *proprietário* do meu poder, e sou-o ao reconhecer-me como *único*. No *único*, o próprio proprietário regressa ao nada criador de onde proveio. Todo ser superior acima de mim, seja ele Deus seja o homem, enfraquece o sentimento de minha unicidade e empalidece apenas diante do sol desta consciência. Se minha causa for a causa de mim, o único, ela se assentará em seu criador mortal e perecível, que a si próprio se consome. Então poderei dizer: Minha causa é a causa de nada (Stirner, 2009, p. 472)

Em outros termos, o eu stirneriano regressa incessantemente ao seu nada para fruir do mundo, utilizável, esgotando-se e esgotando-o. O Único é livre, pois, ao libertar-se de quaisquer

condicionamentos externos ou internos, realiza suas ações sem a necessidade de coerção, lei ou mandamento. Portanto, o amor, a amizade, o respeito, assim como outras expressões humanas, ao contrário do que se esperaria, encontram neste modelo de vida única, egoísta e singular, a forma mais verdadeira de revelação, pois se estabelecem pela vontade, pelo querer, e não pela obrigatoriedade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O interesse acerca do indivíduo ocupa o centro do pensamento de Stirner. Contudo, seu objetivo não era criar um conceito ou defini-lo cabalmente. Stirner intenciona superar os modelos estereotipados de indivíduo gestados ao longo da história, pois, ao seu ver, tais modelos representam a negação da individualidade, ou seja, anulam por completo as particularidades, o poder e a essência presentes em cada exemplar irrepetível.

A filosofia stirneriana representa, para a discussão em torno do indivíduo, um momento de ruptura radical, ao propor, de forma inovadora, uma mudança na perspectiva de investigação e de tratamento da questão. Enquanto a filosofia, a antropologia e as demais ciências partiam da generalidade, da universalidade, ou até mesmo da categorialidade na tentativa de explicar o indivíduo, Stirner se propõe partir do singular, do particular, do Único, do nada que é tudo.

A antropologia stirneriana, ou *filosofia radical do Eu*, remete-nos a infinitas possibilidades de respostas, de variados modelos de indivíduo, abrindo-nos espaço apenas para a aproximação, nunca para a total elucidação do problema (Kassick, 2005).

Um dos grandes problemas em torno da filosofia stirneriana consiste em defini-la e nomeá-la dentro da tradição filosófica. Podemos elencar dois fatores que contribuem para esta dificuldade. A primeira se dá pelo fato de que o pensamento de Stirner agrega, dialeticamente, variadas perspectivas filosóficas, principalmente da filosofia alemã, numa postura de transformação e superação destas. Portanto,

[...] é sobre estes “escombros” (*Trümmer*) – para lembrar a conhecida metáfora de que Kant se servia em seus cursos – do idealismo alemão, pré-hegeliano e pós-hegeliano, que Stirner irá proceder à sua edificação

teorética, em regime egóico e accionalista, procurando, na envolvimento dessa paisagem, o *seu* caminho próprio. (Barata-Moura, 2013, p. 18).

Percebemos um *hibridismo filosófico*<sup>38</sup> e metodológico que dificultam a classificação de seu sistema filosófico dentro da contextura filosófica geral. Em segundo lugar, apontamos a não identificação, ou não confissão, feita por Stirner como pertencente ou seguidor de quaisquer escolas filosóficas. Portanto, Stirner nomeadamente nunca confirmou a pertença ou segmento de nenhum sistema, nem sequer da sua própria filosofia. Neste caso, abriu-se um leque infinito de interpretações de sua obra, o que gerou, por parte de diversos grupos, a reivindicação de sua herança intelectual. Encontramos calorosos discursos de empossamento sobre o pensamento de Stirner, que compreende desde o Niilismo, passando pelo anarquismo individualista, por algumas correntes do existencialismo, assim como da pedagogia libertária e do antiessencialismo. Poderemos supor que o pensamento de Stirner configura-se como uma *Filosofia da eguidade*, ou uma *Filosofia do Eu*.

Com a proclamação stirneriana da unicidade do indivíduo, o qual, tornando-se, pela força, proprietário de si e do mundo, assume o protagonismo de dar sentido ao existente a partir de si próprio, deixando para trás o vazio das abstrações e das explicações meramente conceituais da realidade.

A reviravolta provocada pelo pensamento stirneriano alargou as possibilidades para um novo olhar sobre o indivíduo, ao transpor os dualismos clássicos da filosofia, a saber, corpo-mente, sujeito-objeto, realidade-aparência, ser-nada. A busca de Stirner abandonou o pressuposto do discurso da totalidade e da verdade, passando à perspectiva da abertura para a construção permanente das possíveis soluções para a questão do indivíduo. Desse modo, inaugura-se um novo jeito de se pensar a realidade,

---

<sup>38</sup> Termo de uso próprio, indicando a confluência de várias correntes filosóficas.

a política, a educação, as relações interpessoais, a realidade social, a cultura e a própria filosofia.

A estrutura pela qual organizamos esta obra objetivou demonstrar a novidade que representou a postura de Stirner frente à dificuldade da temática sobre o indivíduo. Por isso, a apresentação da filosofia hegeliana e neohegeliana assumiu, além da tarefa de contextualização, o papel de afirmar que a filosofia stirneriana é fruto da latência e do calor das discussões em meio aos debates com seus “colegas” da esquerda hegeliana. Portanto, uma filosofia encarnada em seu tempo, que tentava responder aos problemas urgentes no contexto alemão daquele conturbado e efervescente período do século XIX. Stirner configurou-se como um antiproselitista radical, como um contundente contestador frente a quaisquer tipos de sistemas, *obsessões* ou *alienações* que distanciam os indivíduos de sua autonomia, de seu *Eu próprio* ou que retirasse deste a sua *Vontade* e o seu *Querer*.

Quando fizemos uma passagem panorâmica por tudo aquilo que a racionalidade ocidental elaborou em torno do indivíduo, tivemos a intenção de obter um aporte para realizarmos a constatação do salto qualitativo e da reviravolta alcançada por nosso solitário filósofo em relação a tal questão.

Ao destacarmos a educação para a unicidade como condição real de efetivação do indivíduo Único, assim como a nova configuração social a partir das *associações*, defendemos que, contrariamente ao que muitos críticos afirmam, a filosofia stirneriana compreende-se como uma filosofia que permite as relações interpessoais, contudo, sob o viés da utilidade, da mesma forma que se constitui como um pensamento encarnado na realidade, na existência concreta do indivíduo e, por isso, elimina quaisquer tipos de adestramentos ou generalizações.

Encontramos, no indivíduo proposto por Stirner, a superação de tudo o que fora pensado e afirmado sobre o indivíduo, haja vista ser, o Único, indizível e incapaz de ser apreendido por completo, ou explicado conceitualmente.

Ao contrário do que se buscou obstinadamente pelas diversas áreas do saber, inclusive pela filosofia, a proposta de Stirner não é a de investigar, analisar e explicar o indivíduo, mas facilitar e oportunizar um debate que aponte a possibilidade para a autogestão, o autocultivo, a autoeducação e o empoderamento do indivíduo, o qual, através de um processo crítico e audacioso de apropriação, afirma-se perenemente, como construtor de uma nova realidade desprovida de quaisquer obrigações e, portanto, fecunda em liberdade e vida.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 4 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1991. (O romantismo, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, a polêmica contra o idealismo, a esquerda hegeliana, Feuerbach, Kierkegaard, v. 8).

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da Educação*. 3. ed. ver. e ampl. São Paulo: Moderna, 2006.

ARMAND, Émile. O que querem os individualistas. In: COELHO, Plínio Augusto (Org.). *Individualismo e anarquismo*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2013.

ARMAND, Émile. Prefácio de O Único e sua Propriedade. In: COELHO, Plínio Augusto (Org.). *Max Stirner e o anarquismo individualista*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2003.

ARVON, Henri. *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

BARATA-MOURA, José. Stirner: da nadificação ao momento ético da intimidade proprietária. In: *Revista Filosófica*, n. 41, Lisboa, 2013.

BARRUÉ, Jean. Introdução da educação. In: STIRNER, Max. *O falso princípio da nossa educação*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo, Imaginário, 2001.

BARRUÉ, Jean. Lendo o Único. In: COELHO, Plínio Augusto (Org.). *Max Stirner e o anarquismo individualista*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2003.

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

- BECKENKAMP, Joãozinho. *Seis Modernos*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 2005.
- BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e nos modernos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 3. reimp. São Paulo: Paulus, 2004.
- BICCA, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A comunidade ilusória: a teoria do Estado no jovem Marx*. Ijuí: UNIJUÍ, 1998.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. O indivíduo na teoria de Marx. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira et al. (Org.). *Indivíduo e educação na crise do capitalismo*. Fortaleza: Edições UFC, 2012.
- CHASIN, José. *Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Fernando Melro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1982.
- DEVALDÉS, Manuel. Reflexões sobre o individualismo. In: COELHO, Plínio Augusto (Org.). *Individualismo e anarquismo*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2013.
- DÍAZ, Carlos. *Uma filosofia radical do Eu*. Tradução de Piero Anragano e Jorge E. Silva. São Paulo: Imaginário: Expressão e Arte, 2002.
- FERRER, Christian. Max Stirner: autor de um Único livro. In: STIRNER, Max. *O falso princípio da nossa educação*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. Necessidade de uma reforma da filosofia. In: FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. *Principles of the philosophy of the future*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1986.

FEUERBACH, Ludwig. *Spiritualismo e materialismo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1993.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FREITAG, Günther. Algumas observações acerca da vida e da obra de Max Stirner. In: COÊLHO, Plínio Augusto (Org.). *Max Stirner e o anarquismo individualista*. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2003.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. 8. ed. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1983

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito: parte I*. Tradução de Paulo Meneses, 2ª ed.. Petropolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola: São Leopoldo: UNISSINOS, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JAEGER, Werner. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KASSICK, Clovis N. *A filosofia do Eu*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx*. Tradução de Zeferino Coelho. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LASKA, Bernd A. Uma nova luz sobre a questão “Nietzsche e Stirner”. In: COELHO, Plínio Augusto (Org.). *Stirner e Nietzsche*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Expressão e Arte: Imaginário, 2012.

LEVY, Albert. Stirner e Nietzsche. In: COELHO, Plínio Augusto (Org.). *Stirner e Nietzsche*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Expressão e Arte: Imaginário, 2012.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrére Martin. 1. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 30. ed. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. (Livro I: O processo de produção do capital, v. 1).

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boi tempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Tradução de Marcial Suarez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Viera & Lent, 2006.

NICOLAU, Marcos Fábio A. Quem não conheceu as obras dos Antigos tem vivido sem conhecer a beleza: Hegel e a proposta neo-humanista de educação. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira *et al.* *Subjetividade e educação*. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

ONFRAY, Michel. *Schopenhauer, Thoreau, Stirner: Le radicalité esistenziali: Controstoria della filosofia VI*. Tradução de Gregorio de Paola. Versão digital. Milano: Ponte alle grazie, 2013.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 6. ed. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2011.

PERTILLE, José Pinheiro. Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 8, v. 1, n. 15, p. 58-66, jul./dez. 2011. Disponível em: <[http://www.hegelbrasil.org/reh\\_2011\\_2\\_art4.pdf](http://www.hegelbrasil.org/reh_2011_2_art4.pdf)>. Acesso em: 5 ago. 2015.

REALE, G. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. Giovanni Reale, Dario Antiseri; tradução Ivo Storniolo. - São Paulo: Paulus. 2003.

REGIS, Eugen. Humanitarismo e individualismo. In: COÊLHO, Plínio Augusto (Org.). *Individualismo e anarquismo*. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2013.

ROSENFELD, Denis. *Hegel*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

SCHAFF, Adam. *O marxismo e o indivíduo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

SENF, Gerhard. Max Stirner e a Crítica da Economia Política. *Revista Philosophica*, n. 41, Lisboa, 2013.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. A pergunta de Feuerbach a Stirner: “que significa ‘ser um indivíduo’?”. *Revista Philosophica*, Lisboa, n. 41, 2013.

SOUSA, Mauro Araújo de. *Nietzsche: para uma crítica à ciência*. São Paulo: Paulus, 2011.

SOUZA, José Crisóstomo. *A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

SOUZA, José Crisóstomo. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem hegeliano: Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx*. Salvador: Centro editorial e didático da UFBA, 1992.

STEPELEVICH, Lawrence. Hegel and Stirner. In: MOGGACH, Douglas (Org.). *The left hegelians: new philosophical and political perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

STEPELEVICH, Lawrence. *The young hegelians: an anthology*. New York: Humanity Books, 1999.

STIRNER, Max. *O falso princípio da nossa educação*. Tradução de Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Imaginário, 2001.

STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

STIRNER, Max. *The ego and its own*. Tradução de David Leopold. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Tradução de: Der einzige und sein eigentum.

TOMASSI, Tina. *Breviario del pensamiento educativo libertário*. Colombia: Otra Vuelta de Tuerca, 1988.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia III: Cultura e Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

WARTOFSKY, M. W.; SAß, H-M. Editor's Note. *The Philosophical Forum*, Boston, Massachusetts, v. 8, n. 2, p. 3-4, 1978.



## SOBRE O AUTOR



**Sandro Soares Rodrigues** possui Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2007). Pós-graduação em Filosofia Contemporânea pela Faculdade São Bento da Bahia (2012). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2014). Foi Professor substituto da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Professor efetivo da Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Atualmente é Professor efetivo do Instituto Federal do Pará Campus Castanhal. Atua nos cursos de Graduação: Licenciatura em Informática, Licenciatura em Educação do Campo e Engenharia de Pesca. Na Pós-graduação atua nos cursos: Especialização em Educação do Campo (IFPA) e Especialização em Educação Inclusiva no Campo (UFPA). Em seu currículo Lattes os termos mais frequentes na contextualização da produção científica, tecnológica e artístico-cultural são: Filosofia Política, Ética, Educação, Existencialismo e Direitos Humanos.

A temática envolvendo o indivíduo é central na obra stirneriana, contudo, pouco conhecida e estudada. De forma objetiva, o indivíduo para Stirner goza de uma existência incondicionada, inteiramente livre, ocupando um lugar central, singular, única no mundo. A novidade apresentada por Stirner consiste, para além de uma defesa do indivíduo, principalmente uma defesa enfática de sua individualidade.