



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS

GUILHERME CASTRO NUNES MESQUITA

**A INSURGÊNCIA INDIVIDUAL CONTRA O DIREITO NA FILOSOFIA DE MAX
STIRNER**

SANTA RITA

2020

GUILHERME CASTRO NUNES MESQUITA

**A INSURGÊNCIA INDIVIDUAL CONTRA O DIREITO NA FILOSOFIA DE MAX
STIRNER**

Trabalho de conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Direito de Santa Rita do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial da obtenção do grau de Bacharel em Direito

Orientador: Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima

SANTA RITA

2020

**Catálogo na publicação Seção de
Catálogo e Classificação**

M565i Mesquita, Guilherme Castro Nunes.

A INSURGÊNCIA INDIVIDUAL CONTRA O DIREITO NA FILOSOFIA
DE MAX STIRNER / Guilherme Castro Nunes Mesquita. -
João Pessoa, 2020.

88 f.: il.

Orientação: Newton de Oliveira Lima.
TCC (Graduação) - UFPB/CCJ-DCJ.

1. Direito. 2. Filosofia. 3. Anarquia. 4. Insurgência.
5. Egoísmo. I. Lima, Newton de Oliveira. II. Título.

UFPB/Biblioteca Setorial do DCJ

CDU 34

GUILHERME CASTRO NUNES MESQUITA

**A INSURGÊNCIA INDIVIDUAL CONTRA O DIREITO NA FILOSOFIA DE MAX
STIRNER**

Monografia de graduação apresentada ao Curso de Graduação em Direito de Santa Rita do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial da obtenção do grau de Bacharel em Direito

RESULTADO: _____ NOTA: _____

João Pessoa, _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr Newton de Oliveira Lima (orientador)
UFPB

Prof. Dr João Ignácio Pires Lucas (examinador)
UCS

Prof. Dr. Tássio Braz (examinador)
UFMS

Prof. Dr. Nildo Avelino (examinador)
UFPB

RESUMO

O trabalho teve como objetivo a elaboração de uma crítica ao direito a partir de Max Stirner, partindo da compreensão e utilização de seus principais conceitos. A fim de efetivar o estudo, percorremos as influências históricas e políticas do pensamento stirneriano, bem como o seu papel no desenvolvimento do anarquismo, identificando, respectivamente: sua inserção na “esquerda hegeliana”, seu envolvimento com o começo do anarquismo, seu papel no anarquismo individualista e seu uso no pós-anarquismo. Ademais, identificamos em seus escritos a elaboração de uma insurgência individual, libertária e flexível contra o ordenamento jurídico, que parte da recusa do indivíduo que deseja assumir sua autonomia, o “egoísta”, e a partir disso, se associa a outros a fim de garantir seus próprios interesses – Stirner chama isto de uma “união” ou “associação” dos egoístas. Identificamos a centralidade do “poder” em sua obra: o autor supera a crítica da autoridade e assume uma crítica ao próprio “poder”. Ao utiliza-lo no mundo, que consiste no apropriar-se, o indivíduo busca e efetiva a sua própria autonomia, um processo perpétuo e sem fim. Disso, surge uma contumaz reflexão acerca do desejo: o indivíduo autônomo é aquele que se torna “mestre de si mesmo”, que entende e domina seus desejos, buscando-os de forma libertária em oposição ao mundo e às essências, que ele chama de “ideias fixas”, “fantasmas”, “espectros”. Não busca a criação de leis ou morais próprias, mas sim uma autoafirmação do “Eu” ao se apropriar e consumir essas diferentes estruturas que surgem na realidade. Dessa forma, identificamos aqui um anarquismo não tradicional, micropolítico e dotado de intenção não de revolução, mas: de revolta, de insurgência, de destruição criativa daquilo que é posto no mundo.

Palavras-chave: Direito. Filosofia. Anarquismo. Insurgência. Egoísmo.

ABSTRACT

The work aimed to develop a critique of law from Max Stirner, starting from the understanding and use of its main concepts. In order to make the study effective, we studied the historical and political influences of Stirnerian thought, as well as its role in the development of anarchism, identifying, respectively: Its insertion within the "Hegelian left", its involvement with the beginning of anarchism, its role in individualistic anarchism and its use in post-anarchism. Moreover, we identify in his writings the elaboration of an individual, libertarian and flexible insurgency against the legal system, which part of the refusal of the individual who wishes to assume his autonomy, the "Egoist" and, from this, is associated with others in order to ensure their own interests - Stirner calls this a "Union" or "Association" of Egoists. We identify the centrality of "power" in his work: The author overcomes the critique of authority and assumes a critique of the "power" itself. By using it in the world, which consists in appropriating oneself, the individual seeks and makes effective his own autonomy, a perpetual and endless process. From this comes a continuous reflection on desire: the autonomous individual is the one who becomes "master of himself", who understands and dominates his desires, seeking them in a libertarian way in opposition to the world and essences, which he calls "fixed ideas", "ghosts", "specters". He does not seek the creation of his own laws or morals, but rather a self-assertion of the "I" by appropriating and consuming these different structures that arise in reality. In this way, we identify here a non-traditional, micropolitical anarchism with no intention of revolution: but one of revolt, of insurgency, of creative destruction of what is put into the world.

Key words: Law. Philosophy. Anarchism. Insurgency. Egoism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Caricatura de Max Stirner, feita por Friedrich Engels. Pág. 9

SUMÁRIO

- 1. Introdução temática sobre a pesquisa – Pág. 8**
- 2. Apresentação e contextualização do autor e sua obra – Pág. 14**
- 3. As relações de Max Stirner com o pensamento anarquista – Pág. 30**
 - 3.1. História e filosofia do anarquismo e sua relação com Max Stirner – Pág. 31**
- 4. O individualismo anarquista e sua relação com Max Stirner – Pág. 50**
- 5. O pós-anarquismo: As leituras de Saul Newman sobre o pensamento egoísta de Max Stirner – Pág. 59**
- 6. O Único vs. O Direito: A Insurreição contra a lei na filosofia egoísta de Max Stirner – Pág. 71**
 - 6.1. Conclusão – Pág. 82**
- 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – Pág. 85**

1. Introdução temática sobre a pesquisa

Max Stirner, pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt, (Bayreuth, 25 de outubro de 1806 - Berlim, 26 de junho de 1856), foi um escritor e filósofo alemão, associado e membro assíduo do que ficou conhecido historicamente como “esquerda hegeliana” ou “Jovens Hegelianos”, um grupo de estudantes e professores ilustres composto por figuras como Bruno Bauer, Karl Marx e Friedrich Engels.



Stirner é autor de apenas um livro, o “Único e sua Propriedade”, e a importância e relevância desta obra está no escopo tremendo de sua crítica: um ataque frontal a todas as concepções e instituições paradigmáticas da sociedade ocidental, como Deus, Estado, Nação, Direito, Capitalismo, Democracia, Direitos Humanos, Liberdade e – em uma visão mais contemporânea – Gênero, Orientação Sexual e Raça. Figura controversa em vida e rapidamente esquecida após sua morte, esteve diretamente inserido no desenvolvimento inicial do anarquismo e do marxismo.

Tendo em vista o quão pouco é estudado no Brasil e, de forma geral, no mundo, o presente trabalho pretende demonstrar a sua importância na história das ideias filosóficas e políticas, assim como apresentar a sua noção crítica acerca do Direito, de matriz similar ao modelo anarquista. O interesse de pesquisar sua contribuição vem do

¹ < <https://www.abc.com.py/tag/johann-caspar-schmidt/> > Acessado em 10/11/2020. Caricatura do “Die Freien” (Os livres, como eram conhecidos os Jovens Hegelianos) onde Max Stirner aparece. O desenho foi feito por Friedrich Engels e consiste no único registro do autor, feito anos após a morte do filósofo egoísta.)

caráter original de sua teoria: um modelo de se pensar a crítica ao direito em uma perspectiva heterodoxa, intimista, de forma subjetiva e não autoritária.

Partindo de um modelo filosófico hegeliano, Stirner propõe uma reconfiguração de fundo anarquista ao ordenamento jurídico: partindo não de um modelo de reformismo institucional ou crítica de seus atos nas esferas civis e políticas da sociedade, muito menos de uma interpretação sobre a origem da lei positivada, mas, de forma original, propondo uma sujeição pessoal e introspectiva à sua própria legitimidade, valendo-se de uma insurreição e revolta contra sua estrutura. O direito é visto como uma (re)produção de poder fictícia e ilegítima, devendo o “*indivíduo egoísta*” se reafirmar contra este a partir do uso de sua liberdade, que consiste no *apropriar-se*. Esse apropriar-se que é entendido em um sentido amplo: não é apenas a posse que tenho de algum produto, mas é sim as minhas relações pessoais, meus valores, sentimentos, desejos e conhecimentos.

Dessa forma, o problema aqui encontrado é: como se pode compreender uma filosofia do direito de forma individual e subjetiva, que passe da categoria do indivíduo para o mundo exterior? Ou seja, de que forma a origem hegeliana da crítica stirneriana ao Direito decai em uma análise e um diagnóstico subjetivo de cada um? Quais as consequências práticas desse pensamento? Como ele articula essa reflexão em um modelo de existência em oposição ao Estado, direito e sociedade? Antecipando algumas das argumentações que trazem tais respostas, é no caráter anárquico de sua filosofia e no reconhecimento de todas as instituições e criações culturais humanas como “fantasmas” ou “espectros” que isso pode ser explorado.

Sendo uma filosofia de matriz individualista, libertária e antiautoritária, assume que todas essas concepções são criações vazias de sentido, que ele chama de “fantasmas”, sendo destruídos criativamente a partir do “Eu”, o “nada criador” que está além da racionalidade e da linguagem, sendo uma categoria imanentista radical, relacional e individual. É o indivíduo, com seus interesses egoístas – o Único –, que se insere de forma relacional no mundo e com os demais egoístas, tornando as coisas sua propriedade, sendo assim livre e agindo conforme seu próprio interesse, e não aqueles dos “fantasmas” e “espectros”.

Nosso objetivo é demonstrar a força teórica dos conceitos stirnerianos, sua relação com outros movimentos filosóficos e de que forma se pode, a partir deles, repensar

revolução, reforma e rebeldia, perpassando sua origem teórica e aproximações conceituais a fim de contextualizar essa teoria na contemporaneidade e, desta forma, trazer à tona sua filosofia em contraposição ao modelo mais usual do entendimento do ordenamento jurídico e suas críticas.

Assim, pretende-se demonstrar os significados da sua crítica ao Direito: não a partir de movimentos sócio-históricos ou institucionais, mas a partir da figura do “Eu”, de como se pode construir um movimento singular e subjetivo de resistência ao ordenamento positivado. É a partir da crítica ao modelo de “Direito” que podemos construir um modelo epistemológico e de práxis diferente? Esse será um questionamento passível de resposta.

Vemos na crítica stirneriana a possibilidade do surgimento de uma epistemologia como práxis existencial que ressurge como forma de resistência libertária e iconoclasta. Isto é, como o estabelecimento de uma doutrina do conhecimento que parte da categoria elementar e básica do indivíduo, ao qual o autor chama de “Único”, para, assim, compreender como se estabelece a afirmação corpórea e psíquica do eu em resistência a todos os “conceitos fixos” (os fantasmas, espectros) de forma prática.

Tal intuito de apresentar a teoria stirneriana deve ser efetuado com cautela. Como apresentado, pretende-se aqui conceber o que pode ser definido como crítica ao Direito em relação a uma práxis existencial em sua visão. Só podemos realizar esta análise da filosofia jurídica stirneriana com um cauteloso estudo contextual das relações e influências históricas que o autor possui.

Max Stirner se insere contextualmente na história das ideias a partir de dois pontos. Em primeiro lugar na sua relação com a história do anarquismo. No entanto, tal relação é conturbada e complexa de se apresentar, por alguns pontos que serão aqui apresentados inicialmente, mas, posteriormente, mais aprofundados. Há duas explicações para o porquê desta associação ser dificilmente aceita, e que continua motivando diversas discussões acadêmicas e políticas: a primeira, mais óbvia, porém ainda assim complexa, é a do período histórico no qual Max Stirner escreveu sua obra – “O Único e sua Propriedade” foi lançado em 1844, apesar de trazer 1845 como o ano de lançamento, como forma de escapar da censura do estado Prussiano. Pouco antes, a título de comparação, tivemos o lançamento de “O que é propriedade?”, de Pierre-Joseph

Proudhon em 1840. Ou seja, Stirner escreveu em um período no qual o anarquismo como movimento ainda não havia sido politicamente consagrado e sistematizado. A segunda consiste na relação direta de seus conceitos com a filosofia anarquista. Ainda que o autor tenha sido utilizado em algumas correntes históricas (principalmente o anarquismo individualista), considerando sua teoria como sistema fechado a categorização como “anarquista” é complexa e, constantemente, negada. Em nosso estudo, partimos da pressuposição de que Max Stirner é sim um anarquista e se enquadra nesta corrente, ainda que de forma extremamente heterogênea, complexa e difícil.

O segundo ponto no qual Max Stirner se insere contextualmente na história das idéias é em sua relação direta com a filosofia hegeliana, mais especificamente, no contato e influência que o autor teve com os trabalhos de Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer, assim como a influência direta sobre Karl Marx, que escreveu a obra “A ideologia alemã” como uma resposta a “O Único e sua Propriedade”.

Este contato com os “Jovens Hegelianos” será tratado em nosso estudo, visto que consideramos como essencial para o entendimento das argumentações e dos conceitos utilizados pelo autor. É assim imprescindível a apresentação da crítica ao sistema hegeliano presente em “O Único e sua Propriedade”, ainda que o foco deste trabalho seja em suas relações com o pensamento anarquista.

Nosso estudo vai consistir em:

- (a) Uma apresentação e contextualização do autor e sua obra, onde iremos introduzir os seus principais conceitos e objetivos, aproximando-o dos sistemas hegeliano e anarquista e utilizando alguns biógrafos e comentadores, focando na sua relação com o movimento dos Jovens Hegelianos.
- (b) Uma análise do fundo anarquista do pensamento egoísta, na qual iremos expor a forma pela qual Stirner pode ser considerado anarquista e sua relação com essa ideologia política, alguns dos movimentos por ele influenciados e como isso recai em sua crítica ao direito.
- (c) Uma análise específica da crítica ao direito de Max Stirner; e das consequências práticas, políticas e existenciais que podem ser consideradas e desenvolvidas a partir de seus escritos.

Metodologicamente a apresentação e contextualização do autor e sua obra será tratada da seguinte forma: a partir da exposição comentada de trechos dos escritos de John Henry Mackay, um anarquista considerado o “redescobridor” de Max Stirner e o seu biógrafo, traçando assim uma exposição sequencial a partir da ordem de “O Único e Sua Propriedade”, priorizando a leitura do autor e de suas críticas (tanto às instituições como a outros autores). Todas as informações disponíveis sobre a vida do autor egoísta derivam do trabalho de John Henry Mackay.

Posteriormente, faremos uma associação das categorias stirnerianas com o pensamento hegeliano e o anarquista, assim como a utilização da obra de John F. Welsh em seu “Max Stirner – A Dialectical Egoism”, principal obra sobre o autor publicada internacionalmente. Portanto, visamos preparar o caminho de apresentação da obra e do contexto dos escritos do autor com as suas principais associações históricas de modo a apresentarmos sua relação com o anarquismo.

2. Apresentação e contextualização do autor e sua obra

A obra começa e encerra com uma observação. O título do primeiro capítulo e a última frase do livro, *“Minha causa é a causa de nada”* (STIRNER, 2009, p. 472), dão o tom à sua crítica, sendo este “Nada” o reconhecimento da natureza inerentemente individualista de sua epistemologia, determinando o autor 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 todo, eu que sou o único (...) o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio”* (STIRNER, 2009, p.11 e 12). O tom brutal da crítica stirneriana, como bem exposto pelo seu biógrafo John Henry Mackay, foi recepcionado de forma polêmica na época:

“No entanto a recepção foi diversa como era de se esperar de uma obra como esta. Se para alguns a admiração foi ilimitada - eles viam na obra o início de uma nova era no pensamento e no modo de vida e referiam-se ao autor como gênio - outros jogaram o livro fora desdenhosamente, indignados diante de tal nonsense. Para eles só poderia ser um nonsense, pois ousava abalar os “alicerces de toda moral e vida social”. (MACKAY, 2006, p. 16)

É a partir da desconstrução da categoria “Espírito” que Stirner irá construir a categoria do “Eu”. O autor, em um grande esforço para destronar este instituto hegeliano, aponta o fim de sua existência transcendental que se exprime através da racionalidade na história, mas sim, como uma etapa inicial do desenvolvimento da consciência individual que irá ruir através da afirmação da singularidade do egoísta.

“Do mesmo modo que eu me encontro por detrás das coisas precisamente como espírito, assim também mais tarde me encontro por detrás das ideias precisamente como seu criador e eu-proprietário (Eigner). Na fase dos espíritos, fiquei cheio de ideias até por cima da cabeça (...) as ideias tinham ganho corpo em si mesmas, eram espectros.” (STIRNER, 2009, p.21).

Este *“Criador de um mundo espiritual (...) “só é real quando se junta ao espiritual, às suas criaturas”* (STIRNER, 2009, p.41 e 42) é a máxima alienação: ao invés de viver por si próprio, o Eu-Proprietário do nada-criativo vive pelas criações espirituais, ideais corpóreas invisíveis, irrealis em sentido estrito e que a sociedade alimenta. *“Não vives para ti, mas para teu espírito e para o que o é próprio dele, ou seja, as ideias (...) Tu és um fanático contra tudo o que não é espírito, e por isso te insurges contra ti próprio por não conseguires livrar-te de um resto de matéria não espiritual”* (STIRNER, 2009,

p.44). É a denúncia da alienação em um sentido radicalmente epistemológico, de fundo hegeliano – coloca toda criação cultural humana, como Deus e pátria, à mera criação espiritual e, desta forma, irreal. Apenas pelo contato com o Espírito, este atributo menor e alienante da consciência humana (que deturpa o egoísmo) é que estes tomam forma. Este ataque frontal foi descrito por Mackay como:

“Se alguns - aqueles profundamente preconceituosos incapazes de compreender como alguém poderia ousar submeter à crítica conceitos tão enraizados “de toda eternidade”, como direito, dever, moralidade etc. - buscaram caracterizá-lo como “advogado do diabo”, que não ousou apenas criticá-los, mas destruí-los. Outros, ainda, que viam esses conceitos não como eternamente rígidos, mas sempre conformando o pano de fundo de nossas ações, não estavam menos indignados ao ver, repentinamente, o chão ser retirado sob seus pés.”
(MACKAY, 2006, p. 16)

E este desenvolvimento da consciência que renega o espírito é apresentada a partir de um paralelo histórico: Stirner apresenta a evolução de como essa categoria é vista no mundo (do mundo antigo até o mundo moderno), e seu subsequente entendimento pelo pensamento político da sua época. O andamento histórico da categoria do espírito é resumido pelo autor em: *“Se a luta dos antigos era uma luta contra o mundo, a medieval (cristã) é uma luta contra si, contra o espírito, a primeira contra o mundo exterior, a segunda contra o mundo interior. O homem medieval está voltado “para seu interior”; é o homem do pensamento e da meditação”.* (STIRNER, 2009, p.123) De qualquer forma, nenhuma destas mudanças paradigmáticas conseguiu desenvolver o egoísmo, pois todas eram meramente ressignificações alienantes de espectros e fantasmas. Da mesma forma, são as categorias políticas como o humanismo, socialismo, estadismo, capitalismo: espectros.

A síntese de como o autor apreende este evoluir da “doutrina do espírito” é percebida em *“O melhor de tudo isso é que podemos ficar tranquilamente vendo toda essa agitação com certeza de que as feras da história comerão umas às outras como as da natureza; e seus cadáveres que apodrecerão vão adubar o terreno para... Nossos frutos”.* (STIRNER, 2009, p.85). Mackay complementa:

“Stirner primeiramente investiga a vida de um homem: a vida de um homem do seu início à sua maturidade. Ele mostra os combates da criança, o realista, para conquistar e afirmar a si mesma até, primeiramente detida nas coisas desse mundo, conseguir ir além delas. A luta da juventude, o idealista, com a razão para encontrar o pensamento puro (...) E finalmente a vitória do homem, o egoísta, do seu interesse sobre o ideal, que se descobre corporalmente numa

segunda descoberta de si e torna-se dono de seus pensamentos e do mundo, ao se estabelecer acima de tudo.” (MACKAY, 2006, p. 22)”

Derivando deste desenvolvimento cronológico que é tanto pedagógico quanto histórico, podemos compreender este radicalismo epistemológico da categoria do egoísta em “*O homem só superará verdadeiramente o xamanismo e seus espectros quando tiver força para sacudir não apenas a crença nos fantasmas, mas também a crença no espírito, não apenas a fé nos espíritos, mas também a fé no espírito*” (STIRNER, 2009, p.93).

É daqui que podemos avançar em suas demais críticas políticas às demais categorias institucionais da cultura humana, percebendo que não é a mera superação da alienação pelo encontro de uma “verdade”, ou pela criação de “consensos”, ou pela sujeição a uma força-maior, como Estado, Deus ou a comunidade: é a inversão total destas pelo próprio Eu, que é constituído de *nada*, a única verdade do mundo – que atinge seu máximo potencial ao se vincular com outros “Eu”, ou indivíduos singulares na “união de egoístas”, a associação voluntária teorizada por Stirner. O fim do espírito é fincado em:

“Todavia, quem é que vai dissolver também o espírito em seu nada? Aquele que, por intermédio do espírito, demonstrou a nulidade, a finitude e a caducidade da natureza. Só ele pode também fazer o espírito descer ao nível da nulidade: eu posso fazer isso: pode fazê-lo cada um de vós que aja e crie como um Eu ilimitado. Em uma palavra, pode fazê-lo... o egoísta.” (STIRNER, 2009, p.93)

É no momento que o indivíduo destrói os conceitos falsos (fantasmas) por meio de seu próprio esforço em prol dos interesses pessoais que este torna-se livre. Assim surge o “egoísta”, alguém que possui livremente o que existe no mundo através de seu ego. Desta forma, através da destruição criativa do espírito há o ressurgimento do egoísta através dele mesmo. “*Ao elevar-me assim à posição de eu-proprietário (Eigner) do mundo, propicieei ao egoísmo sua primeira e plena vitória: ele tinha superado o mundo, ficou sem mundo*” (STIRNER, 2009, p.123). É a apropriação total do espírito através deste eu:

“O mesmo se passa com o espírito. Apenas quando eu conseguir degradá-lo a condição de espectro e reduzir seu poder sobre mim à condição de mera obsessão, só então poderei vê-lo como dessacralizado, desconsagrado e desdivinizado, e nesse momento farei uso dele como se faz uso da natureza a nosso bel prazer.” (STIRNER, 2009, p. 125).

A autoafirmação da própria consciência de si, que é representada pelo desenvolvimento do homem dominado pelos espectros até aquele que funda sua causa no nada é o que

origina o egoísta, e este se apresenta ao mundo pela apropriação do existente, de acordo com seu próprio interesse e não a partir das regras positivas ou negativas dos espectros/fantasmas, bem como de qualquer pessoa ou instituição.

Antes de avançar no sistema stirneriano e suas construções políticas é preciso destrinchar alguns conceitos que foram até então apresentados. A categoria do “espiritual” em sua obra deriva de certas argumentações advindas do movimento da esquerda hegeliana, como a da “alienação” em Ludwig Feuerbach e da “autoconsciência”, de Bruno Bauer.

Para contextualizar as origens teóricas do pensamento egoísta é necessário demonstrar o método dialético Stirneriano em relação ao proposto por Bruno Bauer e Feuerbach, ou como os conceitos elaborados em “O Único e sua Propriedade” são uma superação do movimento liderado pelos autores e o desenvolvimento de uma nova forma radical advinda do pensamento hegeliano. Historicamente, a esquerda hegeliana foi considerada como:

“Com a morte de Hegel, houve uma disputa entre os seus seguidores para saber qual o verdadeiro sentido da filosofia do mestre. Dois grupos disputavam essa interpretação, a saber, os hegelianos de direita, mais focados no aspecto formal da obra de Hegel, e os jovens hegelianos de esquerda, que viam em Hegel um filósofo revolucionário. Deste grupo faziam parte pensadores diversos intelectuais alemães, dentre os quais destacamos Edgar Bauer, seu irmão Bruno Bauer, David F. Strauss, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Friedrich Engels, Karl Marx.” (OLIVEIRA, 2014, p.106)

Sobre a superação de Max Stirner em relação ao movimento dos Jovens Hegelianos e seu envolvimento intelectual e político, Ornelas comenta:

“Para o autor, não bastava que a filosofia e a cultura abandonassem Deus, como queriam seus contemporâneos jovens hegelianos, se não abandonassem com ele sua autoridade abstrata sobre o indivíduo e, assim, colocassem uma nova autoridade abstrata em seu lugar, fosse o homem, ou os diversos tipos de humanismo. Com eles Stirner confronta o seu único-proprietário. Primeiro ele se depara com o humanismo político (no Estado), depois com o social (na Sociedade) e, por fim, com o humanismo filosófico.” (ORNELAS, 2015, p.2)

É nesta observação de “autoridades abstratas”, compreendidas na leitura dos demais Jovens Hegelianos, que Stirner tece sua crítica ao humanismo e à modernidade: estes nada mais são do que a construção de uma nova categoria essencialista que comprime a consciência, limita a subjetividade e impõe formas de pensar e viver. De fato, a primeira

parte do livro “O Único e sua Propriedade” abre com duas citações: “*Para o homem, o ser supremo é o homem*”, de Ludwig Feuerbach, e “*O homem só agora foi descoberto*”, de Bruno Bauer. E será desses dois autores que a crítica stirneriana irá partir com mais força e importância. Sobre o primeiro autor a ser tratado, Bruno Bauer, Ornelas comenta:

“Bruno Bauer almeja um tipo de indivíduo universal. Não como a essência-genérica [Gattungswesen], de Feuerbach, que para ele é mais uma forma da “substância”; mas o sujeito autoconsciente que se universaliza, como em Fichte. Uma organização humana onde toda atividade tem em vista a humanidade, onde os atos são desinteressados e onde não há espaço para o egoísmo (...). Assim, do mesmo modo que o Estado e a Sociedade, com já apontava Bauer, dizem respeito, na verdade, a interesses egoístas, também a Humanidade baueriana é “egoísta”. (ORNELAS, 2015, p.5)

Este desenvolvimento foi de suma importância ao pensamento egoísta como um todo, pois significa a ruptura e o desenvolvimento das antigas categorias hegelianas por meio de uma desconstrução delas mesmas, a partir de um método dialético. A primeira categoria importante de Hegel a ser utilizada na filosofia dessa esquerda pós-hegeliana foi a categoria da “substância”. Posteriormente, partiu-se da substância para a categoria de autoconsciência, utilizada por Bruno Bauer e incrementada em Stirner futuramente na categoria de “singularidade”. É na relação entre estes dois conceitos que o autor de “O Único e sua propriedade” chega no desenvolvimento do “Eigner”, indivíduo. Sobre este desenvolvimento efetuado por Bruno Bauer:

“Já imerso nas ideias hegelianas “revolucionárias” (da esquerda), Bauer irá publicar um panfleto, intitulado A Trombeta do Juízo Final Contra Hegel Ateu e Anticristo: um ultimado (1841), onde diferenciará dois caminhos para a leitura de Hegel: o da substância e o da autoconsciência. Continuando sua narrativa, ele pretende, então, remover a segunda máscara, passando a outro aspecto de Hegel, o passo posterior no sistema dialético baueriano, aquele que ele irá tomar para revelar o Hegel “Ateu e Anticristo” anunciado pela Trombeta, e, por consequência, aquele que ele adotará como base em sua filosofia: o da Autoconsciência.” (ORNELAS, 2015, p.3)

Neste primeiro momento é notável a utilização da categoria hegeliana de “autoconsciência”, que dentro deste contexto “revolucionário” se mostra como uma afirmação do aspecto materialista e ateu desse filósofo, percorrendo uma necessária exaltação da figura do homem: os “humanistas” criticados por Stirner. O rompimento com Bruno Bauer virá nessa dissolução do sujeito, concebendo que a “liberdade” em Max Stirner é entendida como uma forma de autonomia, mas não em um sentido

racional e sim existencial: é autenticidade, “autocriação”, um vir para si que é dialético e meditativo.

“Aqui, a “liberdade” baueriana, apesar de radical, ainda é, para Stirner, condicionada, posta para mim, enquanto deve ser posta por mim para mim: eu sou a medida de todas as coisas, inclusive da minha liberdade; quando me assumo (eu, único, egoísta) já sou livre. O que sobrou da liberdade baueriana em Stirner – a liberdade stirneriana, se assim posso chamá-la – é melhor entendida como autonomia, e não num sentido racionalista, mas como autenticidade, “auto-criação”, como um reconciliar-se consigo mesmo, um vir para si.”. (ORNELAS, 2010, p.139)

Uma “autonomia” que será posteriormente chamada de “Singularidade”. Em Bruno Bauer, o desenvolvimento da história é o desenvolvimento da autoconsciência do homem, considerando esta como autoconsciente em sentido hegeliano, e a liberdade uma categoria condicionada, predeterminada e meramente alcançável pelo homem, e não criada por este. Em Stirner, o homem é o ser individual dono de si, além de qualquer criação fantasmagórica do espírito, que reduz a um fantasma – é o homem que assume sua própria singularidade. Em Feuerbach, o homem é um ser sensível, corpóreo e materialista, que reassume a sua essência que anteriormente estava alienada em Deus.

“O ser absoluto, O Deus do homem é a sua própria essência. O poder do objeto sobre ele é, portanto, o poder da sua própria essência. Assim, é o poder do objeto do sentimento o poder do sentimento, o poder do objeto da razão o poder da própria razão, o poder do objeto da vontade o poder da vontade.” (FEUERBACH, p.38, 2007)

Em Feuerbach, há a associação entre teologia e antropologia, colocando que o objeto da religião se expressa na essência do homem, sendo “Deus” a sua mera essência divinizada. Logo, antropologia é teologia e vice-versa. Esta compreensão servirá para a construção de um sistema onde o homem sensível e materialista redescobre sua “essência” em uma visão de humanidade: que será rechaçado e superado por Stirner na redução desta “humanidade” feuerbachiana como uma nova religião, um espectro.

“Nessa perspectiva, o homem não pode ser pensado fora da realidade material, pois é visto como um ser natural, sensível. Feuerbach pretende realizar uma reforma da filosofia, pondo no lugar da especulação, das abstrações filosóficas dos sistemas modernos, cujas formulações não passam de uma racionalização da Teologia, de querelas banais, de arbitrariedades, uma nova filosofia que corresponda às exigências da humanidade, uma filosofia com força positiva, por ser negativa, isto é, uma filosofia nova que traz em si a negação dos diversos sistemas filosóficos precedentes.” (OLIVEIRA, 2014, p. 119).

A contradição aqui advém da troca entre figuras divinas: de Deus para a humanidade, no entendimento de que há uma alienação nesta relação entre homem e Deus; ao tirar “Deus” de seu trono, o liberalismo humanista simplesmente coloca a categoria da “humanidade” no lugar. Esta é a crítica de Stirner que fora direcionada à Bruno Bauer e Feuerbach.

Stirner ataca justamente a noção de “essência”: deverá haver um novo ponto onde a subjetividade encontra a objetividade, algo livre, relacional, que não advenha do espírito e que lhe possa ser anterior. Welsh expõe o argumento de Stirner, em sua total negação da “nova religião” apregoada por Feuerbach:

“Os Jovens Hegelianos acreditavam que Feuerbach fez um significativo avanço teórico sobre o pensamento hegeliano e lançou as bases filosóficas para uma transformação revolucionária da Europa que eliminaria a alienação na cultura, economia e política. Stirner discordava da visão predominante de Feuerbach. Feuerbach não descarta a religião. Em lugar disso, agarra-se, com desespero, à ‘substância total do cristianismo’, arrancando-a do céu para fazer a humanidade apresentar-se como Deus. Feuerbach ainda anseia pelo ‘outro mundo’ da religião. Ao contrário do cristianismo, deseja trazê-lo para a terra. Stirner lança um desafio aos humanistas ao afirmar que é indiferente se a forma ideal de humanidade é vista externamente como Deus ou internamente como a “essência do homem”. A pessoa não é Deus, tampouco ‘homem’. A pessoa não é algum tipo de essência suprema exterior, tampouco uma essência suprema interior. A pessoa não pode ser reduzida a uma essência ou a uma espécie.”²(WELSH, 2010, p. 63, tradução nossa.)

É aqui também que ocorre um paralelismo entre a dialética hegeliana da esquerda radical com o materialismo ateu defendido pelos anarquistas, e um ponto de encontro entre as teses superadas por Stirner em seu método dialético e a concepção anarquista: a total negação de essências, tendo o homem como indivíduo em resistência a todo tipo de autoridade, seja esta política (material) ou fantasmagórica (imaterial), coloca Stirner como um resistente a toda autoridade, especialmente a do estado, forçando o egoísta a responder por si mesmo e buscar relações mútuas de ajuda, cooperação e autodefesa.

² “The Young Hegelians believed that Feuerbach made a significant theoretical advance over Hegelian thought and laid the philosophic groundwork for a revolutionary transformation of Europe that would eliminate alienation in culture, economics, and politics. Stirner dissented from the prevailing view of Feuerbach. Feuerbach does not discard religion. Instead, he clutches, in despair, at the “total substance of Christianity,” dragging it out of heaven to make humanity appear as God. Feuerbach still yearns for the “other world” of religion. Unlike Christianity, he wants to bring it to earth. Stirner issues a challenge to the humanists by saying that it does not matter whether the ideal form of humanity is viewed externally as God or viewed internally as the “essence of man.” The person is neither God nor “man.” The person is neither some sort of supreme outward essence nor a supreme inward essence. The person cannot be reduced to an essence or to a species.”

A partir disso, é possível contextualizar sua crítica libertária ao Estado e ao Direito, percebendo assim o fundo anarquista desta. Da mesma forma, será apresentado como o egoísmo, e em sua relação com o conceito de liberdade e propriedade, anula todos os espectros políticos e culturais em prol da associação, ou a “união dos egoístas”.

Sua crítica deriva de uma concepção radical: este não pretende reformar ou criticar as estruturas governamentais, tampouco revolucionar e tomar o poder estatal ao instaurar uma nova ordem que, ao seu sentido, seria justa e igualitária. Mas sim, se reunir com outros “únicos” e apropriar-se do que existe em sociedade, uma espécie de ajuda-mútua sem interesses revolucionários, mas sim instantâneos, objetivos e rápidos.

“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)

Desta forma, a crítica da filosofia do direito em Stirner irá se perpetuar e estabelecer não a partir de um modelo de análise de sua gênese, ou das potencialidades de reforma ou ainda de sua necessidade e intuito. Seu objetivo é, unicamente, escapar deste modelo e construir algo além e apesar do direito sem, no entanto, ser capturado por este. Uma noção libertária e não revolucionária. Insurgência criativa e de caráter eminentemente existencial.

Percebe-se aqui uma inserção de Max Stirner nesta tradição política (a do anarquismo), ainda que de forma pouco tradicional. Sua crítica a instituições como a autoridade, a religião e o Estado o aproximam deste movimento político, ao mesmo tempo que devido a sua originalidade isso o coloque em uma posição heterodoxa. Sobre este assunto, Woodcock comenta:

“Como qualquer outro típico filósofo anarquista, Stirner critica a sociedade vigente por seu caráter autoritário e antividualista e propõe uma situação desejável, que entretanto só poderia ser atingida após a derrubada das instituições governamentais. Ele exige que haja igualdade entre todos os egoístas, mesmo que a veja em termos de tensão criada pelo equilíbrio de forças; e sugere - embora de forma um tanto vaga - meios insurrecionais através dos quais seria possível transformar a sociedade. Ao mesmo tempo, poucos anarquistas foram tão radicais quanto Stirner no seu culto à força, nem tão entusiastas na sua visão da vida como um eterno e amoral conflito de vontades.” (WOODCOCK, 2007, p. 104)

Esta relação deriva do seu conceito epistemológico basilar: o Único. A total liberdade difusa tão perseguida pelos anarquistas é em Stirner reconfigurada como uma noção causal: advém do único, do singular, do vazio indecifrável e meramente atuante, a partir da apropriação do mundo. Woodcock complementa sobre este ponto:

“Até mesmo a liberdade, o grande objetivo da maioria dos anarquistas, é - segundo Stirner - superada pela singularidade ou independência. Stirner vê a liberdade como a condição de quem se liberta de algumas coisas, mas salienta que a própria natureza da vida torna a liberdade absoluta uma impossibilidade.”
(WOODCOCK, 2007, p. 108)

É este radical autoconhecimento, que deriva da recusa a autoritarismos em prol do exercício da minha liberdade e de meus associados, que montará a teoria política de Max Stirner. No entanto, tal associação é complexa e, recorrentemente, problemática. John F. Welsh em seu “A Dialectical Egoism” faz a defesa de Stirner dos demais teóricos do anarquismo, colocando-o em uma posição afastada, mas ainda assim tangencialmente próxima do socialismo libertário:

“Woodcock é simpatizante do anarquismo, mas não do tipo individualista e assertivo proposto por Stirner e seus seguidores. Na verdade, Woodcock não sabe o que pensar de Stirner. Ele não se concentra nas ideias de Stirner pois essas diferem muito marcadamente do panteão de esquerdistas antiestado que vê como os representantes reais ou legítimos do pensamento e da prática anarquista. Stirner não é um bom companheiro para tipos mais civilizados como Godwin, Kropotkin e Proudhon, pensadores antiestado que não questionam o papel de subordinação do indivíduo à coletividade. A antipatia de Woodcock por Stirner e sua falha em discutir o egoísmo deste no contexto de suas bases dialéticas são emblemáticas das críticas coletivistas ou comunistas a Stirner.”
³(WELSH, 2010, p.31, tradução nossa.)

Esta afirmação da própria singularidade como ponto de existência do apropriar-se representa um desafio: Stirner não partilha de métodos políticos de organização próprios ao socialismo e comunismo, é sem sombras de dúvida um libertário, sem, no entanto, se afirmar como parte de qualquer tipo de ideologia política. Não obstante, a defesa irascível da superioridade da pessoa considerada como indivíduo frente a toda e

³ Woodcock is sympathetic to anarchism, but not the individualist, assertive sort propounded by Stirner and his progeny. Woodcock does not really know what to do with Stirner. He does not focus on Stirner's ideas because they differ so markedly from the pantheon of antistatist leftists he sees as the real or legitimate representatives of anarchist thought and practice. Stirner is not a good companion of the more civilized likes of Godwin, Kropotkin, and Proudhon, anti statist who do not dispute the subordinate role of the individual to the collectivity. Woodcock's antipathy to Stirner and his failure to discuss Stirner's egoism in the context of its dialectical moorings is emblematic of the entirety of collectivist or communist critiques of Stirner

qualquer instituição, especialmente o Estado e Deus, é parte indissociável tanto do anarquismo como de sua obra.

“A questão básica que emerge na caracterização anarco-comunista de Stirner é se este é ou não anarquista. A conclusão é que Stirner, o inimigo do Estado, não atende aos requisitos de um genuíno anarquista pois não compartilha do entusiasmo coletivista por comunidade e igualdade. Os anarquistas de esquerda são simplesmente incapazes de conciliar a noção de Stirner de singularidade e apropriação da vida pelo indivíduo com seu ideal de uma sociedade sem Estado onde a propriedade é coletiva e a massa estabelece a agenda moral.”⁴(WELSH, 2010, p.32, tradução nossa)

E central nesta discussão é a figura da “propriedade”, em Max Stirner. Posicionando-se contra o Estado, o autor urge a associação dos possuidores (egoístas) a fim de exercer seu *poder* no mundo, sua singularidade. Este ponto carece de uma explicação mais incisiva e prolongada que será mais explorada futuramente, mas a fim de contextualizar esta noção de “apropriar-se” do filósofo egoísta, é necessário demonstrar seu caráter de afirmador das singularidades, como em:

“Se os homens chegarem a perder o respeito pela propriedade, todos terão propriedade, do mesmo modo que os escravos se tornarão homens livres a partir do momento que deixem de reconhecer os senhores como senhores. E também nesta matéria as associações multiplicarão os meios do indivíduo e assegurarão sua propriedade ameaçada.” (STIRNER, 2009, p. 333)

E nesta afirmação da própria liberdade como categoria prática e existencial, Stirner vai além: coloca o próprio discurso racional em cheque, colocando este também como algo alienante que reduz a minha condição de ser livre. Sobre isto, Newman explica:

“Verdades racionais são sempre mantidas acima de perspectivas individuais; e este é outro meio de subordinar o ego individual a um poder abstrato acima do indivíduo. Assim como a moralidade, a verdade racional tornou-se sagrada, absoluta, removida do alcance do indivíduo. Então, para Stirner, moralidade e racionalidade são discursos do Estado, e sua função, ao invés de nos libertar da dominação, é subordinar ainda mais o indivíduo ao poder do Estado. Assim, de acordo com Stirner, para se travar guerra contra o Estado deve-se também travar guerra contra os princípios que sustentam o poder político com uma base moral e racional.” (NEWMAN, 2004, p.9)

⁴ The basic issue that appears in the communist anarchist portrait of Stirner is whether he is an anarchist. The consistent conclusion is that Stirner, the enemy of the state, does not measure up as a bona fide anarchist because he does not share the collectivist enthusiasm for community and equality. The left-oriented anarchists simply cannot reconcile Stirner's notion of ownness and the individual's appropriation of life with their ideal of a stateless society where property is owned in common, and the mob sets the moral agenda

“(…) a singularidade-do-próprio é toda minha essência e existência, sou eu mesmo. Sou livre de tudo aquilo que me desembaracei, e proprietário daquilo que tenho em meu poder ou de que sou senhor.” (STIRNER, 2009 p.204). Como poderia ser livre se não posso exercer a minha liberdade de me apropriar das coisas? O Estado, ao impor leis e sanções, age da mesma forma que a Igreja – determina, subjuga, define, meramente *autoriza* a maneira pela qual eu existo.

E é também este o erro apontando por Stirner dos movimentos políticos que “descobriram” a essência do homem, e fundamentaram um jeito novo e autêntico de existir: estes os definiram, criaram novos “deuses”⁵ e assim reduziram a espectros o que poderiam ser categorias de libertação. Conceptualizaram, tornaram palavras mortas de sentido – e em Stirner, o sentido é agir, é persistir nas brechas exercendo sua potência egoísta.

“O desejo de determinada liberdade inclui sempre a intenção de estabelecer uma nova dominação; assim, a Revolução “pode dar aos seus defensores o sublime sentimento de quem luta pela liberdade” mas na verdade isso só aconteceu porque se tinha em vista uma determinada liberdade, e com isso, uma nova dominação, a da lei. A liberdade só pode ser toda liberdade; uma parte da liberdade não é liberdade.” (STIRNER, 2009, p. 207)

É preciso então conquistar esta liberdade, que exerço através da posse. Apropriar-se é a maneira pela qual o egoísta age no mundo; isto é, exercendo a potência de efetivar seus próprios, *únicos* interesses. Como poderia, então, me apropriar do que existe apenas pela maneira na qual a lei permite? Ou agir conforme o que não seja pecado? E na política, estou menos ou mais subjogado em um Estado socialista ou num regime monárquico? Sendo ambos definitivos, enclausurantes do Único, ambos são agentes alienantes.

E me aproprio de forma criativa, como expõe Stirner em *“Asseguro minha liberdade em relação ao mundo na medida em que me aproprio do mundo, isto é, o “conquisto e dele torno posse”, fazendo valer qualquer poder; o da persuasão, o do pedido, o da exigência categórica, até o mesmo o da hipocrisia, do engano, etc.”* (STIRNER, 2009,

⁵ “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem (...)” Feuerbach, pág. 44.

p.214). Caso contrário, sou apenas um submisso, um servo, um vassalo, alguém que não afirmar sua própria singularidade e age conforme os interesses de terceiros.

A individualidade é práxis absoluta: *“Minha liberdade só será perfeita quando for o meu... poder, mas, tendo este, deixo de ser simplesmente livre e passo a ser “proprietário-de-mim” (Eigner). (...) O poder é uma coisa bela e útil em muitas situações; porque “com uma mão-cheia de poder vai-se mais longe do que com um saco cheio de direitos.” (STIRNER, 2009, p.215, 216)*

A propriedade no sentido de Max Stirner não é aquela do Estado ou da religião, derivado de uma abstração com propriedades de caráter sagrado, ela é fruto do que consigo estipular meu poder. Ou seja, o apropriar-se aqui não deriva de um sentido jurídico daquilo que é permitido pelo ordenamento, mas sim, do que efetivamente consigo capturar e exercer posse.

Apropriar-se é o núcleo pelo qual o “Único” explora a sua existência, por ser o homem ou mulher egoísta: *“a singularidade-do-próprio comporta tudo aquilo que é singular, e volta a valorizar o que a linguagem do cristianismo degradou. Contudo, a singularidade-do-próprio também não conhece medida estranha a si, 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.221)*

Desta forma, a categoria de “liberdade” em Stirner se associa diretamente com a de “propriedade”, de forma que o indivíduo livre possui as coisas e ideias pela forma que este, sem estar preso aos grilhões de qualquer fantasma, atua não a partir da regra dos outros, mas sim pelas próprias. O direito aqui se desmancha no ar, assim como o medo do pecado.

“Eu sou eu próprio apenas quando não estou sob o poder dos sentidos, nem de outras instâncias (Deus, homem, autoridade, lei, Estado, Igreja, etc.), mas sob o meu próprio poder, meu egoísmo persegue aquilo que serve a mim, a este indivíduo que é senhor de si (Selbsteigener) e que a si pertence (Selbstangehöriger).” (STIRNER, 2009, p. 219).

O eu-proprietário então tem este duplo grau de destruir os espíritos e assumir sua própria liberdade, sua potência, através da apropriação. Derivando da anulação do espírito pelo próprio espírito, o “nada-criativo” destruidor emerge em sua potência de essência/existência, através do Único. Se introjeta posses no mundo sem ser, no entanto, “valores” ou “verdades” criados linguisticamente; são atos biofísicos e espirituais, de

caráter imanente, com plena consciência e aceitação de seu caráter relacional, mutável e pessoal. Desta forma:

“Enquanto ele (o estado) ainda pensa que tem, como seus cidadãos, homens e mais nada, estes se tornaram, entretanto, egoístas que o exploram de acordo com suas forças e finalidades de teor egoísta. Os egoístas serão a ruína da “sociedade humana, porque já não se relacionam um com os outros na qualidade de “homens”, mas se apresentam egoisticamente como um eu contra tu ou um vós totalmente diferente de mim e que se me opõe. (STIRNER, 2009, p. 230, 231.)

“Eu, que sou esse nada, farei nascer de mim mesmo as minhas criações” (STIRNER, 2009, p. 302). O Único emerge como inimigo final de toda “verdade”, desejando vincular seus próprios interesses através de seu poder, e não criando outras verdades, consensos coletivos, leis ou valores sociais que limitam a si mesmo e o próprio. Há aqui uma consciência plena do caráter dessas criações existirem em *devir*, e de sua necessidade construtiva:

“No sistema hegeliano, fala-se sempre como se aquilo que pensa e age fosse o pensamento ou o “espírito pensante”, isto é, o pensamento personificado, o pensamento como fantasma. (...) Teu pensamento não tem por pressuposto “o pensamento”; o pressuposto és tu próprio. Então assim tu pressupões-te a ti mesmo? Sim, mas não para mim, apenas para o meu pensamento. Antes do meu pensamento, existo... eu. A consequência disso é que nenhum pensamento antecede o meu pensar, que o meu pensar é sem “pressuposto.” (STIRNER, 2009, p. 453, 454

O Único age através do “pensar”, não se fixa em “pensamentos”. É uma atuação e percepção do mundo que atinge a consciência em nível pré-conceitual, como uma total potência imanente das aptidões, capacidades e desejos do Único. É consciente deste caráter de devir da própria individualidade. Desta forma, percebe o Estado como seu inimigo crucial.

“O Estado não pode abdicar da pretensão de determinar a vontade individual, de especular sobre ela e de contar com ela. Para ele é absolutamente necessário que ninguém tenha vontade própria; se alguém a tiver, o Estado tem de eliminá-la” (STIRNER, 2009, p. 310). O estado se apresenta além de um símbolo: é, efetivamente, a instituição mais autoritária identificada pelo autor. Stirner encontra na figura estatal o máximo desta compressão das individualidades: um poder centralizado, burocrático, verticalizado e opressor. Daí a necessidade de se resistir contra este governo *“O Estado*

tem sempre uma única finalidade: limitar o indivíduo, refreá-lo, subordiná-lo, fazer dele súdito de uma ideia geral” (GRIFO NOSSO. STIRNER, 2009, p. 291).

Stirner associa uma resistência libertária com um radicalismo epistemológico que surge a partir desta categoria imanente e aberta – a do “Eu-proprietário”, o “Único”. Apropriando-me consigo poder e reafirmo potencialmente a minha própria individualidade, ampliando e garantindo esta propriedade na União dos Egoístas.

“O que é então minha propriedade? Apenas aquilo que está sob meu poder! A que propriedade tenho eu direito? A toda aquela de que possa me apoderar. Concedo a mim próprio o direito de propriedade apossando-me da propriedade ou dando a mim próprio o poder do proprietário, o poder pleno e autorizado” (STIRNER, 2009, p.330)

Em caráter anárquico, a crítica não escapa dos socialistas e comunistas (mesmo Stirner assumindo que politicamente ele está mais próximo do socialismo). Mesmo ao apresentar uma necessidade intrinsecamente violenta e até revolucionária do domínio da propriedade, o seu caráter aberto, inconclusivo e informal assume, em si mesmo, uma visão original do que pode representar essa transformação social.

“Concluindo, a questão da propriedade 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. Por mais que lhes oferecerdes, vão sempre querer mais, porque o que eles querem é, nada mais nada menos, que finalmente se acabe com as dádivas.” (STIRNER, 2009, p. 335).

O problema em questão é a conceitualização de uma instituição com poder de autoridade sobre o indivíduo – como na criação de um novo estado autoritário em decorrência de uma revolução. Tais formas materiais de poder político ou moral se apresentam como “fantasmas” por alienarem as vontades individuais dos sujeitos e impedirem a descoberta de suas próprias vontades e subjetividades. Sobre a diferença entre Revolução e Revolta (ou resistência), o autor egoísta alemão expõe que:

“A revolução exige a criação de instituições, a revolta exige que o indivíduo se eleve ou se rebele. A questão que preocupava as cabeças revolucionárias era a de saber que constituição escolher; todo esse período político fervilha de lutas e discussões constitucionais, e os talentos dessa sociedade foram extraordinariamente inventivos quanto a novas instituições (falanstérios e outras). O rebelde esforça-se por se livrar de constituições.” (STIRNER, 2009, p. 409)

A resistência, então, não é pelo encontro do ponto mais originário que une todos em um mesmo ideal fixo, homogeneizando suas ações – com isso, como visto, meramente se cria mais “fantasmas”. Stirner visa de forma imanente radical a abertura total das individualidades contra si mesmas, uma heteroginização por meio das singularidades opostas que se rebelam contra a sociedade. Não é procurando o que há de semelhante em nós, mas o de total diferente – a individualidade, que se multiplica ao associar com outros egoístas:

“A sociedade é mais do que tu, está acima de ti; a associação é apenas um instrumento teu, ou a espada com a qual tu aperfeiçoas e aumentas tua força natural; a associação existe para ti e por ti. Em suma, a sociedade é sagrada, a associação é coisa tua; a sociedade serve-se de ti, mas tu serves-te da associação.” (STIRNER, 2009, p. 404)

É uma ética, desta forma, libertária e existencialista, tomando como a única “verdade” do mundo o fato de os indivíduos serem totalmente diferentes e reais, estando estes em conflito por perseguirem seus próprios interesses. Uma práxis voluntária, horizontal, antiautoritária, micropolítica, que flui entre os dissensos e consensos para criar (e destruir) relações sociais livres de fantasmas, tendo como causa puramente o próprio “Eu”. Possuindo-as livremente de acordo ao meu próprio interesse, com o intuito de desfrutar da própria vida: *“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. O gozo da vida é o uso da vida.” (STIRNER, 2009, p. 413)*

É através da categoria relacional de liberdade entre dois ou mais egoístas que uma “sociedade livre” pode surgir e desaparecer, ao que Stirner chama de “União de Egoístas”. São indivíduos que assumem o caráter puramente relacional na criação de vida através do mundo, destruindo criativamente os fantasmas e vivendo em conjunto em prol dos próprios interesses. Ainda que admita o caráter transitório dessa sociedade, seu molde é o mais próximo de uma nova forma de nomadismo social e político, que seja independente dos moldes fixos estipulados por movimentos revolucionários ou partidos políticos. *“A associação, porém, não só oferecerá liberdade em maior grau como também será vista como “uma nova liberdade”, porque por meio dela é possível escapar à opressão própria da vida do estado e em sociedade (...).” (STIRNER, 2009, p.398)*

Ademais, é possível assumir que a emancipação do Único decorre em sua progressão dialética do apropriar-se no mundo, e este estilo de vivência é de fato libertário, se cristalizando na categoria da singularidade ou singularidade do próprio – o indivíduo, em sua individualidade vazia de essência, em seu caráter mais *singular*, além da liberdade tradicional: é a consciência em sua potência, a dinamicidade do “Eu” que permite uma infinidade de formas potenciais de exercer a própria autonomia, necessariamente em choque dialético direto com as categorias dos “fantasmas”, as ideias fixas que limitam minha forma de existir por alienarem minha mente.

“Não me indigno muito com o fato de uma sociedade, por exemplo, a sociedade do estado, restringir-me a liberdade. Afinal, estou sempre sendo limitado em minha liberdade por toda espécie de poderes e por todos os que são mais fortes, por todos os meus semelhantes; e, mesmo que fosse o senhor absoluto de todas as Rússia, não gozaria de liberdade absoluta. Mas minha singularidade própria, essa não permito que me tirem. E é precisamente ela que está na mira de toda sociedade, é precisamente ela que deve submeter-se ao seu poder.” (STIRNER, 2009, p. 396)

A grande diferença deste conceito em Stirner é que, partindo de sua própria noção onde a revolução em si mesma é um fantasma, a União dos Egoístas ou o egoísta torna-se então um caráter de resistência destrutiva e criativa dentro da própria sociedade, priorizando assim as formas de insurgência (sinônimo aqui de revolta ou rebeldia) em detrimento da revolução. Este caráter defendido pelo autor egoísta é de extrema importância à sua visão de *práxis*, por estar aqui explícito a forma na qual o egoísta molda a sua ação na sociedade, como ele efetivamente se posiciona e organiza politicamente em resistência ao Estado de Direito.

“Não se devem tomar como sinônimos revolução e revolta. A primeira consiste em uma transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (status) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um ato político ou social. A revolta tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária, mas não parte dela, parte da insatisfação do homem consigo mesmo, não é um levamento coletivo, mas uma rebelião do indivíduo, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair. (...) E como minha intenção não é a de derrubar a situação vigente, mas de me elevar acima dela, minha intenção e minha ação não são de ordem política ou social, mas, orientadas como estão para mim e minha singularidade própria, de ordem egoísta.” (STIRNER, 2009, p. 408)

Desta forma, Stirner influencia e antevê em anos as discussões e problemáticas do que é chamado de “pós-anarquismo” (um anarquismo não revolucionário, insurgente, rizomático), bem como influencia diretamente e indiretamente algumas correntes

anarquistas dos sécs. XIX e XX, permanecendo como um personagem esquecido, porém de grande importância, que ressurgiu em diversos momentos distintos na história do pensamento anarquista.

Quais foram exatamente tais correntes e de que forma isso ocorreu, assim como as discussões sobre o que pode ser considerado como “pós-anarquismo” ou “anarquismo pós-esquerda” serão introduzidos no próximo capítulo, onde analisaremos as relações existentes entre o pensamento e a história anarquista com o contexto e as teorias de Max Stirner.

3. As relações de Max Stirner com o pensamento anarquista

Este capítulo tem como foco a análise da relação entre o pensamento do autor de “O Único e sua Propriedade” e o movimento anarquista, identificando as principais formas pelas quais os consensos e dissensos surgem nessas relações teóricas, bem como apresentar alguns pontos históricos importantes na crônica desta associação. Vários termos e valores importantes ao anarquismo serão selecionados e analisados com base no pensamento stirneriano, podendo assim identificar de que forma essas relações ocorrem.

Posteriormente, dividiremos novamente em duas partes a apresentação dos conteúdos: iremos em primeiro lugar, demonstrar de forma específica a noção e crítica ao Direito do anarquismo, e como esta se assemelha ou não ao pensamento do egoísta; e, em segundo lugar, apresentaremos as correntes teóricas que mais sofreram influência direta de Max Stirner - os movimentos do anarquismo individualista, e o chamado “anarquismo pós-esquerda” ou “pós-anarquismo”, encabeçado aqui na obra do autor anarquista britânico Saul Newman.

Na sua relação com o anarquismo iremos identificar a crítica ao Direito e ao Estado nesta corrente de pensamento, além de compreender de que forma ocorre a relação Estado-sujeito. Iremos relacionar o porquê de Max Stirner poder ser considerado um anarquista e as particularidades dessa associação. Iremos também analisar o porquê de essa recepção do autor egoísta dentro do movimento anarquista ter sido mais forte na corrente conhecida como “anarcoindividualismo”, e como ocorreu essa transmissão tardia dentro das tendências contemporâneas.

Em ambos os casos, é nítida a divergência e polaridade dentro dos movimentos, sem poder efetuar uma análise simples que adeque todas as expressões em um modelo fechado e fortemente articulado. Por este fato, utilizaremos a obra de Saul Newman como um mapa conceitual para compreender a maneira como é pensada a anarquia na contemporaneidade, e como Stirner se encaixa nisso.

Assim, nosso objetivo é demonstrar a força teórica dos conceitos desse autor, sua crítica ao Direito, sua relação com outros movimentos políticos e de que forma se pode, a partir dele, repensar a crítica na contemporaneidade, perpassando toda sua origem

teórica e aproximações conceituais para, assim, contextualizar sua crítica ao nosso tempo e, conseqüentemente, trazer à tona sua filosofia do direito em contraposição aos modelos mais usuais de análise a partir de sua conexão com o anarquismo.

Desta forma, o problema encontrado aqui é: como compreender uma filosofia do Direito de forma individual e subjetiva, que passe da categoria do indivíduo para o mundo exterior? Quais as conseqüências práticas deste pensamento? Como ele articula essa reflexão em um modelo de existência em oposição ao Estado e ao Direito? Como isso se transpõe ao mundo jurídico? São essas as questões que serão aqui tratadas. Após esta apresentação do contexto anarquista, recapitularemos essas noções de forma sintética em um capítulo conclusivo, abrangendo tudo que foi estudado e convergindo as temáticas observadas ao longo do texto.

3.1 História e filosofia do anarquismo e sua relação com Max Stirner

A história da relação do Max Stirner com o movimento anarquista é complexa e multifacetada. Sua influência no movimento é ligeiramente tardia, mesmo tendo ele escrito poucos anos antes da consagração do anarquismo como movimento político e filosófico. A sua principal “conquista” em termos de influência ocorre durante o desenvolvimento do anarquismo individualista e, posteriormente, no pós-anarquismo: pouco mais de cem anos separam esses dois movimentos. Quais as razões disso? O que pode significar “anarquismo” em uma perspectiva stirneriana?

Neste ponto apresentaremos as principais noções, temas e perspectivas sobre o anarquismo. Sobre a recepção de Stirner no movimento, John Welsh comenta acerca da crítica de George Woodcock:

“Woodcock é simpatizante do anarquismo, mas não do tipo individualista e assertivo proposto por Stirner e seus seguidores. Na verdade, Woodcock não sabe o que pensar de Stirner. Ele não se concentra nas ideias de Stirner pois essas diferem muito marcadamente do panteão de esquerdistas antiestado que vê como os representantes reais ou legítimos do pensamento e da prática anarquista. Stirner não é um bom companheiro para tipos mais civilizados como Godwin, Kropotkin e Proudhon, pensadores

antiestado que não questionam o papel de subordinação do indivíduo à coletividade”⁶(WELSH, 2012, p.31, tradução nossa)

Percebe-se aqui uma certa desconfiança em aceitar o aspecto de extremo individualismo de Stirner, ainda que este possa se apresentar como próximo ao anarquismo. Welsh percebe uma certa antipatia na tradição anarquista em recepcionar Max Stirner com bons olhos. Sua crítica a conceitos como revolução, autonomia e poder, tão importantes ao anarquismo, certamente são um empecilho. Porém, fora a noção de “revolução”, não há grandes diferenças teóricas substanciais que vedem a adequação de Stirner, ainda que de forma heterodoxa, nesta tradição. No entanto, Welsh comenta que:

“Tanto marxistas e existencialistas quanto pós-modernistas tendem a interpretar equivocadamente a natureza antiestatista do pensamento de Stirner. Stirner foi de fato um anarquista, e sua filosofia difundiu o anarquismo àqueles mais influenciados por ele? Se a resposta for um inequívoco ‘sim’, por que Stirner foi tão crítico a Pierre-Joseph Proudhon, quando este se declarou ‘anarquista’ muito antes de 1844? Por que os historiadores do anarquismo tiveram tamanha dificuldade de incluir Stirner no panteão das celebridades anarquistas?”⁷(WELSH, 2012, p.39, tradução nossa)

O que pode ser considerado então como anarquismo e como Stirner se aproxima desta relação? Para entender essas conexões, utilizaremos três obras históricas: “História das idéias e movimentos anarquistas”, de George Woodcock, a coletânea “Anarchism – A Documentary History of Libertarian Ideas”, preparada pelo editor Robert Graham, e “Demanding the Impossible – A History of Anarchism”, de Peter Marshall. Este último define o movimento da seguinte forma:

“Em termos gerais, defino como anarquista aquele que rejeita toda forma de governo externo e o Estado e acredita que a sociedade e os indivíduos funcionariam bem sem ambos. Um libertário, por sua vez, é alguém que vê a liberdade como um valor supremo e gostaria de limitar os poderes do governo ao mínimo compatível com a segurança. A fronteira entre o anarquismo e o libertarianismo é tênue, e no passado os termos foram frequentemente usados como

⁶ Woodcock is sympathetic to anarchism, but not the individualist, assertive sort propounded by Stirner and his progeny. Woodcock does not really know what to do with Stirner. He does not focus on Stirner's ideas because they differ so markedly from the pantheon of antistate leftists he sees as the real or legitimate representatives of anarchist thought and practice. Stirner is not a good companion of the more civilized likes of Godwin, Kropotkin, and Proudhon, anti statistes who do not dispute the subordinate role of the individual to the collectivity

⁷ Marxists, existentialists, and postmodernists alike tend to misinterpret the nature of antistatism in Stirner's thought. Was Stirner an anarchist, and did his philosophy convey anarchism to those who were the most influenced by it? If the answer is an unmitigated "yes," why was Stirner so critical of Pierre-Joseph Proudhon when Proudhon had declared himself an "anarchist" long before 1844? Why has there been such difficulty among historians of anarchism to fit Stirner into the pantheon of anarchist celebrities?

*sinônimos. Mas enquanto todo anarquista é libertário, nem todo libertário é anarquista.”*⁸ (MARSHALL, 2008, p.14, tradução nossa)

Stirner se adequa sem nenhum problema ao movimento identificado como “libertarianismo”, e também pode ser definido como alguém que rejeita toda e qualquer forma de governo externo e o Estado, e acredita que a sociedade e seus indivíduos funcionariam melhor sem esses. Marshall continua:

*“Hoje, descreve a condição de um povo que viva sem autoridade constituída ou governo. Desde o início, anarquia denota tanto a noção negativa de desobediência que leva a desordem e caos quanto a noção positiva de uma sociedade na qual governo não é mais necessário. Seria enganoso oferecer uma definição estanque de anarquismo, uma vez que sua própria natureza é antidogmática. O anarquismo não oferece um acervo fixo de doutrina baseada em uma visão de mundo particular. É uma filosofia complexa e sutil, que abarca muitas correntes de pensamento e estratégia. O anarquismo é como um rio repleto de corredeiras e turbilhões, que constantemente muda e é renovado por novas torrentes, mas que segue fluindo rumo ao vasto oceano da liberdade.”*⁹(MARSHALL, 2008, p.20, tradução nossa)

Todas as concepções utilizadas aqui por Marshall continuam de forma substancial e primária no pensamento egoísta. Stirner é extremamente crítico a toda forma de autoridade e governo e descrente da necessidade de regras estatais ou jurídicas. Sua visão do anarquismo como um movimento de caráter antidogmático é de extrema importância para este trabalho: é a partir dessa visão que adequamos o Stirner, aceitando sua natureza heterodoxa e incorporando-o a essa tradição.

Ademais, esta visão do anarquismo como algo essencialmente mutável e que não pode ser capturado em palavras é visto por nós como uma alegoria da categoria do “Único”, algo que descreve a singularidade-do-próprio ou “Ownness”, na tradução inglesa e que tão bem exprime o pensamento stirneriano.

⁸ “In general, I define an anarchist as one who rejects all forms of external government and the State and believes that society and individuals would function well without them. A libertarian on the other hand is one who takes liberty to be a supreme value and would like to limit the powers of government to a minimum compatible with security. The line between anarchist and libertarian is thin, and in the past the terms have often been used interchangeably. But while all anarchists are libertarians, not all libertarians are anarchists.”

⁹ “Today it has come to describe the condition of a people living without any constituted authority or government. From the beginning, anarchy has denoted both the negative sense of unruliness which leads to disorder and chaos, and the positive sense of a free society in which rule is no longer necessary. It would be misleading to offer a neat definition of anarchism, since by its very nature it is anti-dogmatic. It does not offer a fixed body of doctrine based on one particular world-view. It is a complex and subtle philosophy, embracing many different currents of thought and strategy. Indeed, anarchism is like a river with many currents and eddies, constantly changing and being refreshed by new surges but always moving towards the wide ocean of freedom.”

Historicamente, o anarquismo pode ser descrito como tendo as seguintes características: alguma visão particular da natureza humana, uma crítica da ordem existente, a visão de uma sociedade livre e o caminho para alcançá-la. Não reconhece a pretensa legitimidade de qualquer governo exterior, é crítico à toda forma de autoridade, hierarquia e dominação. A condição anárquica é uma condição de espaço político descentralizado em uma comunidade autorregulada e autodeterminada, uma federação ou associação de indivíduos iguais e livres com base na democracia direta. Os anarquistas enxergam nesses moldes relacionais as condições ideais para se atingir o potencial humano e confrontar toda e qualquer forma de opressão e injustiça. É, assim, um projeto iminente político, moral e existencial. Sobre o começo do movimento, Marshall comenta que:

“Foi William Godwin quem formulou a primeira manifestação clara de princípios anarquistas, antecipando avidamente a dissolução da ‘máquina brutal’ do governo político. O século XIX testemunhou uma enxurrada de teoria anarquista e o desenvolvimento de um movimento anarquista. O filósofo alemão Max Stirner elaborou uma forma inflexível de individualismo, que rejeita firmemente tanto o governo quanto o Estado. O primeiro a deliberadamente classificar-se como anarquista foi o francês Pierre-Joseph Proudhon, que insistia que apenas uma sociedade sem governo artificial seria capaz de restaurar a ordem natural: assim como o homem busca justiça na igualdade, a sociedade busca ordem na anarquia. Ele cunhou as célebres frases de efeito ‘Anarquia é Ordem’ e ‘Propriedade é Roubo.’”¹⁰(MARSHALL, 2008, p.20, tradução nossa)

Aqui devemos chamar atenção para um aspecto importante: Stirner não escreveu em um momento posterior à consagração do anarquismo como movimento ideológico e político, mas sim em sua gênese. De fato, sua obra “O Único e sua Propriedade”, de 1844, é por poucos anos contemporânea ao anarquismo: A título de comparação, Proudhon publicou seu “O que é propriedade?” em 1840, Kropotkin nasceu em 1842, Malatesta em 1853 e Bakunin se consagra como ativista e escritor entre as décadas de 1860 e 1870. Quando Stirner critica a “revolução”, isso é anterior a acontecimentos importantes; como a Comuna de Paris em 1871 e as revoluções da Rússia, Espanha e México. Por isso, o olhar para a obra do autor egoísta deve ser analisado com cautela,

¹⁰ It was William Godwin who gave the first clear statement of anarchist principles, looking forward eagerly to the dissolution of that 'brute engine' of political government. The nineteenth century witnessed a great flood of anarchist theory and the development of an anarchist movement. The German philosopher Max Stirner elaborated an uncompromising form of individualism, firmly rejecting both government and the State. The first person deliberately to call himself an anarchist was the Frenchman Pierre-Joseph Proudhon; he insisted that only a society without artificial government could restore natural order: just as man seeks justice in equality, society seeks order in anarchy.' He launched the great slogans 'Anarchy is Order' and 'Property is Theft'.

pois meramente descrevê-lo como anarquista, sem grandes explicações, seria um anacronismo histórico. Devido à época, ele é muito mais um influenciador do anarquismo do que, propriamente, alguém que fora influenciado. Sobre as primeiras concepções do movimento, Marshall comenta que:

*“O revolucionário russo Mikhail Bakunin descreveu o anarquismo como ‘proudhonismo’ grandemente aprimorado e levado a consequências extremas’. Ele popularizou o termo ‘anarquia’, explorando as duas associações da palavra: com a discórdia generalizada do levante revolucionário e com a ordem social estável de liberdade e solidariedade que a seguiria. Oferecendo um exemplo carismático da anarquia em ação, Bakunin também ajudou a forjar a identidade do movimento anarquista moderno. Seu aristocrático compatriota Piotr Kropotkin tentou, na segunda metade do século, tornar o anarquismo mais convincente ao moldá-lo em uma filosofia social sistemática baseada em princípios científicos. Kropotkin refinou o coletivismo de Bakunin – que buscava distribuir a riqueza com base no trabalho realizado –, dando-lhe um brilho mais comunista. (...) Nesse período, nos Estados Unidos, Benjamin R. Tucker também usou a teoria econômica de Proudhon, mas adotou um extremo viés individualista.”*¹¹(MARSHALL, 2008, p. 20, tradução nossa)

Este momento inicial, que é encabeçado pelos principais proponentes do anarquismo, é substancialmente diferente ao que ficou posteriormente conhecido como anarcoindividualismo – uma tradição importante porém renegada. Marshall expõe que:

*“Os anarquistas sociais e individualistas com frequência trabalham juntos, mas adotam ênfases diferentes. Os individualistas enxergam o risco da cooperação obrigatória e temem que uma sociedade coletivista leve à tirania do grupo. Por outro lado, os anarquistas sociais receiam que uma sociedade de individualistas possa tornar-se atomista e que o espírito de competitividade possa destruir a ajuda mútua e a solidariedade. Tais diferenças não impedem que ambas as vertentes convirjam na noção de individualidade coletiva, que busca atingir um grau máximo de liberdade individual sem destruir a comunidade.”*¹²(MARSHALL, 2008, p.23, tradução nossa)

¹¹ The Russian revolutionary Michael Bakunin described anarchism as ‘Proudhonism broadly developed and pushed to its extreme consequences’ He popularized the term ‘anarchy’, exploiting the two associations of the word: with the widespread discord of revolutionary upheaval, and with the stable social order of freedom and solidarity which would follow. Providing a charismatic example of anarchy in action, Bakunin also helped forge the identity of the modern anarchist movement. His aristocratic compatriot Peter Kropotkin tried, in the latter half of the century, to make anarchism more convincing by developing it into a systematic social philosophy based on scientific principles. He further refined Bakunin’s collectivism — which had looked to distribute wealth according to work accomplished — by giving it a more communistic gloss. (...) During this period Benjamin R. Tucker in America also took up Proudhon’s economic theories but adopted an extreme individualist stance.

¹² The social anarchists and individualists often work together but bear differing emphases. The individualists see the danger of obligatory cooperation and are worried that a collectivist society will lead to the tyranny of the group. On the other hand, the social anarchists are concerned that a society of individualists might become atomistic and that the spirit of competition could destroy mutual aid and

O que ficara passaria a ser conhecido como “anarcocoletivismo” (ou, nos termos de Marshall, “anarquismosocial”), erroneamente tido como sinônimo ao anarquismo, é justamente esse momento inicial de afirmação ideológica e política de autores como Kropotkin e Bakunin. O aspecto mais individualista do movimento é um desenvolvimento posterior, encabeçado na figura do anarquista americano Benjamin Tucker e expressamente influenciado por Max Stirner. Ao incorporar esta tradição mais esquecida e renegada a adequação do autor egoísta na história do movimento fica mais clara. Sobre o movimento individualista, que tem como principais características o respeito à propriedade privada e o foco nas associações consensuais entre indivíduos autônomos, Marshall expressa:

“O individualismo anarquista é a forma mais autocentrada de anarquismo. Socialmente, os individualistas concebem a sociedade não como um todo orgânico, mas como uma reunião de indivíduos distintos e soberanos. Moralmente, eles celebram a individualidade como o valor supremo, e temem que o indivíduo submerja na comunidade. Economicamente, buscam que cada pessoa tenha à sua livre disposição o produto do seu trabalho. O individualismo anarquista aproxima-se do liberalismo clássico ao compartilhar os conceitos de propriedade privada e trocas econômicas, além das definições de liberdade como ausência de restrições e de justiça como recompensa pelo mérito. Com efeito, os individualistas extrapolam o conceito liberal de soberania individual de tal forma que o torna incompatível com qualquer forma de governo ou Estado”
¹³(MARSHALL, 2008, p.27, tradução nossa)

Após esta apresentação inicial do contexto geral da história anarquista, apresentaremos algumas das suas principais concepções e temas, relacionando os escritos de seus principais autores com aquilo comentado por Max Stirner. Posteriormente, apresentaremos o que se entende como anarcoindividualismo e a relação de seus principais temas com o pensamento egoísta. É a partir disso que focaremos a temática do próximo capítulo, “A crítica ao direito”.

general solidarity. Such differences do not prevent both wings coming together in the notion of communal individuality, which attempts to achieve a maximum degree of personal freedom without destroying the community

¹³ Individualist anarchism is the most self-regarding form of anarchism. Socially, the individualists conceive society not as an organic whole but as a collection of separate and sovereign individuals. Morally, they celebrate individuality as the supreme value, and are fearful of the individual sub--merging himself or herself in the community. Economically, they want each person to have the free disposal of the products of his or her labour. Individualist anarchism comes closest to classical liberalism, sharing its concepts of private property and economic exchange, as well as its definitions of freedom as the absence of restraint, and justice as the reward of merit. Indeed, the individualist develops the liberal concept of the sovereignty of the individual to such an extent that it becomes incompatible with any form of government or State

De que forma então os principais conceitos se relacionam com o pensamento stirneriano? Mostraremos aqui aqueles que julgamos os principais, quais sejam: a diferença entre Estado e sociedade, a diferença entre Estado e governo, o que é autodeterminação, o que é autoridade, legitimidade, igualdade e poder em uma perspectiva anarquista e stirneriana.

Um aspecto de extrema importância é a noção anarquista de autoridade. Em regra, no anarquismo percebemos uma recusa direta total ou substancial a toda e qualquer forma de autoridade – pretende-se desconcentrar o poder nas decisões em conjunto de cada um, unidos de forma autônoma e cooperando em sociedade.

“Ainda que não rejeite categoricamente toda forma de autoridade, todo anarquista desconfia da autoridade, especialmente aquela imposta de cima, e busca minimizar sua influência na sociedade. Eles certamente não buscam criar uma ‘autoridade anarquista’, mesmo que todos dela participem. O que distingue os anarquistas dos outros socialistas é o fato de serem ‘antiautoritários’. Ao contrário de Engels, acreditam ser possível organizar a produção e a distribuição sem autoridade. Para os anarquistas, a organização sem compulsoriedade, baseada no livre acordo e na cooperação voluntária, é a única cura para a autoridade. Para tanto, buscam a descentralização da autoridade e, em última instância, sua completa dissolução”¹⁴(MARSHALL, 2008, p. 45, tradução nossa)

Estado e Igreja são assim lidos como as maiores fontes de autoridade ilegítima, responsáveis diretamente pela opressão dos indivíduos, pelo aprisionamento da vontade e pela escravização da consciência de cada um. Existe, então, um nexos causal direto entre o estado de consciência anarquista e sua crítica ao poder – assim como necessito ser livre das opressões, eu também não posso oprimir o outro; para me ver livre, não devo ser prisioneiro do desejo de poder corrupto. A crítica mais importante feita pelo movimento anarquista é aquela direcionada ao “poder”.

“Em linhas gerais, os anarquistas acreditam não apenas que o poder corrompe e que o poder absoluto corrompe absolutamente, mas que o poder destrói tanto o executor quanto a vítima do poder. Uma consciência da natureza corruptora do poder é a base de sua crítica ao poder concentrado e de sua relutância em conceder qualquer poder a líderes ou governantes. O Estado consiste em nada mais que uma pequena elite que detém mais poder que o restante da sociedade.

¹⁴ If they do not reject all forms of authority outright, all anarchists are suspicious of authority, especially that imposed from above, and seek to minimize its influence in society. They certainly do not want to erect an `anarchist authority', even if all participate in it. What distinguishes anarchists from other socialists is the precise fact that they are 'antiauthoritarian'. Unlike Engels, they believe it is quite possible to organize production and distribution without authority. For anarchists, organization without compulsion, based on free agreement and voluntary co-operation, is the only cure for authority. To this end, anarchists call for the decentralization of authority and finally for its maximum dissolution

*Os anarquistas, portanto, defendem a descentralização do poder político no curto prazo e gostariam de vê-lo dissolvido o máximo possível no longo prazo.”*¹⁵(MARSHALL, 2008, p.62, tradução nossa)

E é justamente na sociedade descentralizada e sem líderes que, na visão anarquista, a harmonia das relações humanas irá florescer de forma mais autêntica, junto de forma indissociável à uma efetivação da liberdade individual de cada indivíduo. Desta forma, equidade, igualdade e liberdade são conceitos intrinsecamente relacionados:

*“No geral, os anarquistas não veem contradição entre liberdade e igualdade, mas acreditam que uma reforça a outra. Nos dois últimos séculos, ampliaram o princípio de igualdade de modo a incluir toda a humanidade. Ao mesmo tempo, sua preocupação com a individualidade os privou de clamarem por uma absoluta igualdade econômica. Enquanto defendem o respeito imparcial pelo valor e as necessidades de todos, não insistem em tratamento igualitário e participação igualitária”*¹⁶(MARSHALL, 2008, p. 50, tradução nossa)

Notavelmente, a história do anarquismo é repleta de autores importantes para sua construção teórica e política. No entanto, a fim de concentrar nossa metodologia nessa parte específica do texto, apresentaremos três autores que podem ser compreendidos como basilares para a fundamentação do movimento: Proudhon, Bakunin e Kropotkin. A partir de seus textos demonstraremos um pouco dos temas e valores anarquistas que foram previamente expostos. O autor francês Pierre-Joseph Proudhon expõe em seu “O que é propriedade?”:

“Assim como o direito da força e o direito da astúcia se restringem diante da determinação cada vez mais ampla da justiça e devem acabar por se apagar na igualdade, assim também a soberania da vontade cede diante da soberania da razão e acabará por se destruir num socialismo científico. A propriedade e a realeza estão em demolição desde o início do mundo; como o homem procura a justiça na igualdade, a sociedade procura a ordem na anarquia.” (PROUDHON, 2014, p. 28)

Texto seminal para a origem do anarquismo, “O que é propriedade?” esboça todas as principais categorias do movimento, bem como suas conexões indissociáveis: uma

¹⁵ In general, anarchists believe not only that power corrupts, and absolute power corrupts absolutely, but that power destroys both the executioner and victim of power. Their awareness of the corrupting nature of power is the basis of their criticism of concentrated power and their reluctance to relinquish any power to leaders and rulers. The State consists of nothing more than a small elite who have more power than the rest of society. Anarchists therefore call for the decentralization of political power in the short term and would like to see it dissolved as much as possible in the long term.

¹⁶ In general, anarchists see no contradiction between freedom and equality, but believe that one reinforces the other. Over the last two centuries, they have extended the principle of equality to embrace all humanity. At the same time, their concern with individuality has prevented them from calling for absolute economic equality. While advocating the impartial consideration of everyone's worth and need, they do not insist on equal treatment and equal shares.”

relação entre a harmonia da vida humana em uma sociedade politicamente descentralizada e igualitária, bem como o uso da própria racionalidade individual para efetivamente alcançar esta forma política tão desejável – o estado mental reflete o social e vice-versa. “A liberdade é igualdade, porque a liberdade não existe senão no estado social, e fora da igualdade não há sociedade.” (PROUDHON, 2014, p.29). A dispersão do poder funcionando em rede pela sociedade caracteriza de forma unânime o significado do anarquismo. O diagnóstico do direito à propriedade como um rapto daquele que tem menos é uma conclusão desta reflexão, que ergue o Estado como o agente opressor que permitiu tal situação. De forma análoga, também compreendido por Stirner em:

“Os trabalhadores têm a mais gigantesca força nas mãos, e se um dia tomassem verdadeiramente consciência dela e a usassem, nada se lhes poderia opor; bastava que suspendessem o trabalho e tomasse e desfrutassem daquilo que produziram. (...) O estado assenta na escravização do trabalho. Quando o trabalho se tornar livre, o Estado será perdido.” (STIRNER, 2009, p. 151).

Em seu “O sistema de contradições econômicas”, Proudhon apresenta uma crítica ao sistema econômico burguês bem como uma crítica ao industrialismo, identificando um momento histórico no qual a dominação pode ser elaborada de forma mais truculenta em ato mas refinada no direito, isto é, a partir de uma exclusão dos trabalhadores do direito de trabalhar bem como uma alienação da relação trabalhador-criação, representada na desconstrução da figura do artesão medieval.

“Mas isto não é tudo. A máquina ou a oficina, depois de ter degradado o trabalhador dando-lhe um mestre, acaba de envilecê-lo, I fazendo-o decair do posto de artesão para o de braçal. (...) A miséria ou a degradação: eis o dilema que as máquinas impõem ao operário. Pois ocorre com as máquinas o que ocorre com as peças de artilharia: exceto o capitão, todos que ela ocupa são apenas servos, escravos.” (PROUDHON, 2003, p. 247)

Esta dissociação é representada também pela figura da lei, aqui compreendida como a criação autoritária de uma figura superior de forma ilegítima que aliena as relações e reconstrói a opressão pela afirmação do poder sobre o dominado.

“Com a máquina e a oficina o direito divino, isto é, o princípio de autoridade, faz a sua entrada na economia política. O Capital, o Domínio, o Privilégio, o Monopólio, as Sociedades Anônimas, o Crédito, a propriedade, etc.: tais são na linguagem econômica os nomes diversos daquilo que alhures se denomina Poder, Autoridade, Soberania, Lei Escrita, Revelação, Religião, Deus, enfim, causa e princípio de todas as nossas misérias e de todos os nossos crimes e

que, quanto mais tentamos definir, mais nos escapa.” (PROUDHON, 2003, p.248)

Aqui, “liberdade” é meramente fazer aquilo que é permitido, não o que é individualmente escolhido após uma deliberação racional. Como forma de superar esta contradição, Stirner propõe que *“Isso significa simplesmente: se tens o poder, tens o direito. Eu faço depender de mim mesmo todo direito e toda legitimidade; posso legitimar tudo aquilo que tenho o poder de fazer”*. (STIRNER, 2009, p. 244)

Em seu “A ideia geral da revolução”, escrito alguns anos depois da revolução propriamente dita, no cárcere, Proudhon tece alguns comentários sobre a revolução popular francesa de 1848, o significado de autoridade e a origem do Estado. Sobre a origem do Estado e sua relação com a autoridade, escreve que:

“A forma na qual o homem concebeu primeiramente a ordem na sociedade fora a patriarcal ou hierárquica; significa dizer, em princípio, Autoridade; em ação, Governo, Justiça, no qual posteriormente fora dividido em justiça distributiva e comutativa, apareceu primeiro sob aquela apenas: um SUPERIOR garantindo a um inferior o que é devida a cada um.” (PROUDHON, 1969, p. 105, tradução nossa)¹⁷

Esta origem “familiar” do poder autoritário não implica em um andamento histórico maléfico e incontornável, que o poder familiar irá necessariamente se desenvolver em um poder centralizado que domina a mente e corpo dos indivíduos, mas sim, de que é na origem do poder despótico a necessidade de centralizar e tomar para si aquilo que antes estava disperso e autônomo – o frear da liberdade ocorre no momento da concentração, e advém dela a capacidade de alienar e subjugar, desta forma extremamente crítico ao governo.

“Assim o Governo, em sua natureza não modificada, se apresenta como o absoluto, necessário, condição sine qua non da ordem. Por esta razão ele sempre aspira em prol do absolutismo, sob todos disfarces; de fato, de acordo com o princípio, quando mais forte o Governo, mais a ordem se aproxima da perfeição. Essas duas noções então, governo e ordem, se relacionam entre si numa relação de causa e efeito: a causa é o GOVERNO, o efeito é Ordem. É assim que as sociedades primitivas têm raciocinado. “¹⁸(PROUDHON, 1969, p. 129, tradução nossa)

¹⁷ The form under which men first conceived of Order in Society is the patriarchal or hierarchical; that is to say, in principle, Authority; in action, Government. Justice, which afterwards was divided into distributive and commutative. Justice, appeared at first under the former heading only: a SUPERIOR granting to Inferiors what is coming to each one.

¹⁸ Thus Government, in its unmodified nature, presents itself as the absolute, necessary, sine qua non condition of order. For that reason it always aspires toward absolutism, under all disguises; in fact,

A superação desta forma “colonizada” de se pensar o poder burocrático centralizado como a única forma de governo ocorre pelas articulações autônomas de indivíduos livres, que motivados pela sua própria vontade, articulam-se de forma criativa a fim de efetivar os próprios interesses em comum. E, a partir de uma progressão dialética dessas associações frente a todos os aspectos da sociedade, é possível reestruturar as relações econômicas e políticas de forma nãoautoritária e libertária, advindo assim um governo emancipatório e justo.

Proudhon é um autor complexo e em muitos sentidos paradoxal, ainda que isso implique em uma aceitação da dialética como motor da vida. Sua defesa de uma sociedade anárquica não é desconectada de uma exaltação, ao mesmo tempo, da guerra e da paz, da tolerância e do puritanismo moral.

Sua importância e recepção no movimento anarquista foi inicialmente percebida na primeira sistematização de uma teoria econômica moderna de fundo socialista em prol de associações de pequenos produtores, que se autogovernam e recusam autoridades superiores como Igreja e Estado, socializando a propriedade mas defendendo o trabalho individual de cada um na posse justa da terra e dos materiais de trabalho (o que passaria a ser posteriormente conhecido como “mutualismo”) bem como na sua defesa da anarquia como ordem, da propriedade como roubo e da justiça como algo que floresce de forma natural e espontânea nessas comunidades.

“Mas Proudhon não concluiu, como Stirner, que apenas os seres humanos criam valores morais. Ele ainda se afezrou à ideia de que a justiça é imanente no mundo e inata na consciência humana. Nós podemos, portanto, contar com um guia claro e um padrão fundamental em nossas tentativas de criar um mundo melhor.”¹⁹
(MARSHALL, 2008, p. 249, tradução nossa)

Este aspecto “inato” do anarquismo como uma inevitabilidade da consciência humana, uma origem espiritual que se demonstra pela consciência ou inconsciência, é algo recorrente do movimento, diretamente relacionado à uma visão crítica do processo de origem do Estado: uma deturpação, em algum momento histórico, que persistiu corrompendo as mentes e que deverá, novamente, deixar de existir.

according to the principle, the stronger the Government, the nearer order approaches perfection. These two notions then, government and order, are in the relation to each other of cause and effect: the cause is GOVERNMENT, the effect is Order

¹⁹ “But Proudhon did not conclude like Stirner that only human beings create moral values. He still held firm to the idea that justice is immanent in the world and innate in human consciousness. We can therefore count on a sure guide and ultimate standard in our attempts to create a better world”

Ainda que Proudhon trabalhe em termos metafísicos de direito natural, Bakunin de forma materialista a partir da filosofia hegeliana e, posteriormente, o Kropotkin em uma visão cientificista de fundo evolutivo, tais modelos aparentemente desconectados se interconectam em sua gênese: o anarquismo como algo não apenas politicamente possível, mas humanamente esperado e incentivado. Resta “descobrir” de qual forma este processo pode ocorrer. Sobre esses aspectos, a partir de Proudhon e Stirner, Woodcock comenta que:

“Se definimos Stirner como um individualista egocêntrico, devemos considerar Proudhon um individualista social. Para Stirner, o indivíduo é tudo e a sociedade, seu inimigo. Para Proudhon, o indivíduo é, ao mesmo tempo, ponto de partida e o objetivo final de todos os nossos esforços, mas a sociedade é que proporciona a matriz – ou o número de ordem, como ele o chamaria -, e é dentro dela que cada homem deve encontrar sua função e realização. (...) A relação entre o homem e a sociedade é, portanto, um equilíbrio delicado. A sociedade não deve transformar-se num todo monolítico, no qual as diferenças individuais desaparecem, absorvidas pela uniformidade. Entretanto, ela também não deve ser apenas uma colação de indivíduos.”. (WOODCOCK, 2007, p.118)

Em Bakunin vemos o aflorar dessas reflexões iniciais, agora mais firmemente fundadas em um materialismo ateu de fundo hegeliano, com uma maior dinâmica combativa em diagnosticar o caráter opressor e retrógrado da figura do Estado e da religião, suplantando-os em uma sociedade anárquica com um caráter ainda mais coletivista que a de Proudhon, em um processo significativamente mais violento e expressamente revolucionário.

BAKUNIN É UM PENSADOR PARADOXAL, impactado pela natureza contraditória do mundo ao seu redor. Sua vida também foi repleta de contradições. Ele foi um anarquista ‘científico’, que adotou o materialismo econômico de Marx e o ateísmo de Feuerbach apenas para atacar o jugo da ciência e celebrar a sabedoria dos instintos. Voltou-se para a razão como chave para o progresso humano e, no entanto, desenvolveu um culto à espontaneidade e glorificou a vontade. Tinha o desejo de dominar e ao mesmo tempo de libertar, e reconhecia que a ‘ânsia de destruir é também uma ânsia criativa’. Clamou por liberdade absoluta, atacando toda forma de autoridade institucional e hierarquia apenas para criar suas próprias sociedades de vanguarda secretas e aspirar por uma ditadura “invisível.”²⁰(MARSHALL, 2008, p. 263, tradução nossa)

²⁰ BAKUNIN IS A PARADOXICAL THINKER, overwhelmed by the contradictory nature of the world around him. His life too was full of contradictions. He was a 'scientific' anarchist, who adopted Marx's economic materialism and Feuerbach's atheism only to attack the rule of science and to celebrate the wisdom of the instincts. He looked to reason as the key to human progress and yet developed a cult of spontaneity and glorified the will. He had a desire to dominate as well as to liberate and recognized that 'the urge to destroy is also a creative urge'. He called for absolute liberty, attacking all forms of

No entanto, essas contradições são lidas a partir de um aspecto hegeliano – fortemente influenciado pelas discussões da esquerda hegeliana, da qual Stirner faz parte – desta destruição do mundo antigo como forma de criar um mundo novo, a união entre apocalipse e paraíso na mesma força-motriz. *“Assim como Hegel, Bakunin via a completa emancipação do indivíduo como o propósito supremo da história, que pode ser alcançado apenas pelo crescimento da consciência.”*²¹ (MARSHALL, 2008, p. 287, tradução nossa.)

A análise do Estado e da Igreja como instituições fadadas ao fracasso chamam o leitor a participar de seu “combate”, funcionam como um convite à destruição-criativa desses antigos aspectos reacionários do espírito humano em prol do desenvolvimento de uma capacidade superior de nossos aspectos.

*“E longe de se recuperar da doença da metafísica alemã, ele manteve muito de sua influência, em particular seu movimento dialético e a busca por unidade. O desejo de se tornar uno com o Absoluto foi transformado em uma vontade de se misturar com o povo. Seu anseio por ser um ser humano completo e salvar a si mesmo, agora combinado com o impulso de ajudar o outro.”*²² (MARSHALL, 2008, p.285, tradução nossa)

Aparentes contradições no pensamento de Bakunin e Proudhon na verdade revelam uma natureza dialética do pensamento anarquista; Busca-se aqui alcançar o “espírito”, a efetivação de uma certa essência humana em terra. Essência essa que é, na verdade, vazia – é devir histórico, produto social que atinge seu ápice na liberdade total anárquica. Portanto, deve-se analisar a destruição revolucionária e a construção de um novo mundo livre no mesmo sentido, ambos são agentes catalisadores e transformadores da vida terrena, no caminhar dialético materialista entendido por Bakunin. É o que o autor apresenta em sua crítica ao Estado:

“O Estado é necessário ainda que para defender um território? Se bandidos armados vêm atacar um povo livre, esse povo armado, bem equipado, não é o bastião mais seguro aos agressores estrangeiros? Os exércitos permanentes são sempre derrotados pelos invasores, e — a história está aí para dizê-lo — se conseguir expulsá-los, é sempre por uma sublevação popular. Excelente máquina para proteger o

institutionalized authority and hierarchy only to create his own secret vanguard societies and to call for an 'invisible' dictatorship

²¹ “Like Hegel, Bakunin saw the complete emancipation of the individual as the supreme aim of history which can only be achieved by growth in consciousness”

²² And far from recovering from the disease of German metaphysics, he retained much of its influence, particularly its dialectical movement and search for wholeness. The longing to become one with the Absolute was transformed into a desire to merge with the people. His yearning to be a complete human being and save himself now combined with a drive to help others

monopólio, o governo soube nos proteger contra os poucos indivíduos que entre nós seriam inclinados a causar mal? Ao criar a miséria, ele não aumenta o número de crimes, em vez de diminuí-los? Ao criar as prisões, onde populações inteiras de homens e crianças vêm abismar-se para delas sair infinitamente piores do que entraram, o Estado não mantém, à custa dos contribuintes, viveiros de vícios? (BAKUNIN, 2015, p.83)

Nesta compressão máxima das aptidões humanas – a negação de suas potencialidades –, Bakunin percebe a experiência anarquista, a partir de suas leituras de Proudhon e Hegel, como uma forma de emancipação possível na política humana, efetuada aqui de forma histórica, ou seja, a partir de agentes humanos conscientes que ao organizar-se enfrentam as instituições, as destroem e constroem algo novo em cima. *“Nos deixe então confiar no espírito eterno que destrói e aniquila apenas porque é a fonte eterna e insondável de toda a vida. A paixão pela destruição é também uma paixão criativa!”*²³ (BAKUNIN, 2005, p. 44, tradução nossa).

Neste trecho de seu “A reação na Alemanha”, Bakunin deixa expressa toda sua construção política: uma capacidade de, ao refletir e vivenciar a experiência da realidade histórica de seu tempo, reunir-se como agentes e conjuntamente demandar um novo mundo. Conjuntamente, é de extrema importância a sua visão sobre Deus e religião: não apenas como instituição política perversa, mas também como um constructo metafísico que deve ser superado. Em seu artigo “Gênese e Significado da religião em Bakunin”, Nildo Viana expressa o entendimento do autor russo sobre a religião, e sua relação íntima com a conquista da liberdade humana:

“Assim, a absolutização de deus gera a nadificação do ser humano. Se deus é tudo, o homem não é nada. A ideia de Bakunin é restituir a realidade dessa relação, colocando o homem como o criador e deus como a criatura e nesse processo defender a sua revolta, a sua liberdade. Bakunin, tendo em vista esse objetivo, avança no sentido de refutar as teses que buscam naturalizar a religião.” (VIANA, 2015, p. 127)

Em um processo similar àquele efetuado por Feuerbach, demonstrando grande influência do pensamento da esquerda hegeliana, Bakunin propõe que a existência de Deus implica em uma subserviência total de toda a humanidade, de uma escravidão de nossa vontade e racionalidade da qual jamais poderíamos escapar. A fim de expressar a nossa liberdade, deve-se anular qualquer resquício de existência divina. Por isso, em seu “Deus e o Estado” o autor demonstra que:

²³ “Let us therefore trust the eternal Spirit which destroys and annihilates only because it is the unfathomable and eternal source of all life. The passion for destruction is a creative passion, too!”

“Sua existência implica necessariamente a escravidão de tudo o que se encontra debaixo dele. Assim, se Deus existisse, só haveria para ele um único meio de servir à liberdade humana; seria o de cessar de existir. Amoroso e ciumento da liberdade humana e considerando-a como a condição absoluta de tudo o que adoramos e respeitamos na humanidade, inverte a frase de Voltaire e digo que, se Deus existisse, seria preciso aboli-lo.” (BAKUNIN, 2015, p.19)

Este ataque direto e radical à figura divina é, no entanto, uma parte em conjunto do ataque ao Estado: não são desconectados. Assim como um surgiu como constructo metafísico que escraviza a humanidade, o outro surgiu como instituição histórica – e ambos estão em um processo de retroalimentação, de legitimação interdependente. Por isso o ataque é feito diretamente aos dois:

“A abolição da religião é uma necessidade e passa pela abolição do Estado. A liberdade seria o processo de libertação, a revolta como parte da natureza humana que se realiza através do pensamento. Da matéria à ideia, tendo como motor a revolta em sua união com a ciência ou a razão. A superação do abstractum absoluto que é o Estado pressupõe a superação de sua fonte divina, a religião.” (VIANA, 2015, p. 132)

E partindo desta crítica que se tem uma visão de “natureza humana”. A diferença entre “Estado” e “sociedade” surge quando se entende que o primeiro é uma forma opressiva do segundo. Uma forma específica de organização política adotada recentemente, ainda que compreendido de formas distintas. No entanto, Stirner parte dessa concepção e admite o caráter negativo da sociedade sobre o indivíduo:

“Para Stirner, a sociedade é o estado de natureza. É inútil falar em um contrato com o qual nenhum vivente tenha concordado. É inútil falar da natureza dúplice da relação entre o indivíduo e a sociedade, ou da noção de que linguagem, significados e cultura são negociados pelas pessoas no dia a dia. Os indivíduos não ‘nascem livres’ e são em seguida escravizados pela sociedade. Eles nascem em uma sociedade com controles institucionais poderosos e preexistentes sobre a linguagem, o pensamento, o comportamento. Os seres humanos não ‘entram’ na sociedade como um sócio igualitário com interações governadas por contratos ou normas de reciprocidade.”²⁴(WELSH, 2012, p. 96, tradução nossa)

Kropotkin entendia o anarquismo como uma “inevitabilidade histórica”, por ser algo indissociável da experiência humana e parte de nossa biologia – neste conceito, firma a

²⁴ For Stirner, society is the state of nature. It is nonsense to speak of a contract that no one living ever agreed to. It is nonsense to speak of the twinborn nature of the relationship between the individual and society, or the notion that language, meanings, and culture are negotiated among persons on an everyday basis. Individuals are not "born free" and subsequently enslaved by society. They are born into a society with preexisting and powerful institutional controls over language, thought, and behavior. Human beings do not "enter" into society as an equal partner with interactions governed by contracts or norms of reciprocity

diferença entre Estado e sociedade como sendo o primeiro uma degeneração do segundo, visão que é constante entre os autores até aqui apresentados (com a exceção do Stirner).

“O anarquismo de Kropotkin é, portanto, como o de Godwin, firmemente baseado em uma visão particular da natureza humana. Ajuda mútua é um dos fatores principais da evolução natural e humana. Existe um princípio moral na natureza que garante que os seres humanos tenham um senso de justiça. Somos naturalmente sociais, cooperativos e morais. Mas enquanto a sociedade é um fenômeno natural, o Estado e suas instituições coercitivas são um crescimento artificial e maligno.” ²⁵(MARHSALL, 2008, p. 340, tradução nossa)

Esta relação entre um “naturalismo” como algo essencial ao pensamento político do anarquismo, a anarquia como uma espécie de “ordem natural”, foi entendida de diversas formas: no moralismo de fundo tradicionalista em Proudhon, com sua defesa das comunidades artesãs e dos pequenos produtores rurais e da cidade; na visão materialista de fundo hegeliano em Bakunin, como uma espécie de progressão histórica dialética que irá superar as contradições de nosso modo de produção política; e finalmente como um aspecto biológico essencialista, em Kropotkin.

“Ele tinha razão ao enxergar a anarquia como ordem natural e a harmonia como lei da natureza, mas errou ao falar da natureza como se esta fosse algum tipo de providência. Ao insistir que a anarquia é uma tendência subjacente a um universo mecânico que deve inevitavelmente triunfar, ele subestimou o papel do desejo criativo.” ²⁶(MARSHALL, 2008, p. 354, tradução nossa)

E é neste “pouco caso” criticado por Peter Marshall que, ao não voltar sua atenção para a vontade criativa, o anarquismo de Kropotkin se torna uma ideia fixa, por insistir na ideia de uma certa “essência” presente em todo homem, com a sistematização de uma única forma possível de sociedade.

O anarquismo de Kropotkin se apresenta não como uma “alternativa” ao modelo proposto por Bakunin, mas como um complemento: em regra, são essas atitudes as percebidas nesse momento inicial do desenvolvimento do anarquismo. Um foco

²⁵ Kropotkin's anarchism is thus, like Godwin's, firmly based on a particular view of human nature. Mutual aid is a principal factor in natural and human evolution. There is a moral principle in nature which ensures that human beings have a sense of justice. We are naturally social, co-operative and moral. But while society is a natural phenomenon, the State and its coercive institutions are an artificial and malignant growth

²⁶ He was right to see that anarchy is natural order and that harmony is a law of nature, but he erred by talking of nature as if it were a kind of providence. By insisting that anarchy is a tendency within a mechanical universe which must inevitably triumph, he underestimated the role of the creative will.

direcionado a alguma classe ou grupo, alguma mudança na forma de estrutura administrativa ou econômica, mas sempre focado na questão da libertação individual junto ao coletivo, na necessidade da revolução, na abolição da propriedade privada e na construção de um modelo organizacional de vida que se oponha contra o Estado e à Igreja. Kropotkin deixa isto claro em seu “A conquista do pão”, argumentando que:

“Uma legião de autoridades é necessária para manter os privilégios e este mesmo conjunto torna-se a origem de todo um sistema de delações, mentiras, ameaça e corrupção. Por outro lado, este sistema atrasa o desenvolvimento dos sentimentos sociais. Compreende-se que sem retidão, sem o respeito de si mesmo, sem simpatia e sem auxílio mútuo, a espécie deve definhar, como definham certas espécies animais que vivem de rapina. Mas isto não convém às classes dirigentes, que inventaram, para provar o contrário, uma ciência absolutamente falsa.” (KROPOTKIN, 2011, p.24)

A “ajuda-mútua” é um termo utilizado por Kropotkin que permanece de forma constante nas tradições anarquistas: em seus estudos sobre a origem da condição humana a partir de uma perspectiva biológica, o anarquista russo teoriza que a anarquia é parte de nossa natureza, fundada dentro de nossa racionalidade, e que é natural ao homem investir suas energias no trato empático com o outro, construindo redes de solidariedade fundadas na empatia e harmonia social e não no interesse pessoal – por entender que fazemos isso por um imperativo biológico, sendo do interesse de nossa espécie agir desta determinada forma.

“É evidente que seria totalmente contrário a tudo que sabemos da Natureza se os seres humanos fossem exceção a uma regra tão geral. Não pode ser verdade que uma criatura tão indefesa em seus primórdios como o ser humano tenha se protegido e evoluído por meio de uma competição temerária por vantagens pessoais, sem consideração pelos interesses da espécie e não por meio do apoio mútuo, como outros animais. Essa proposição parece de todo indefensável para os que estão acostumados a admitir a ideia da unidade da Natureza; mas, por mais improvável e anti filosófica que seja, ela nunca deixou de ter seus defensores.” (KROPOTKIN, 2009, p.72)

Em seu “Ajuda-Mútua: um fator de evolução”, Kropotkin realiza a defesa da cooperação entre indivíduos como uma constante biológica de todas as espécies organizadas, não sendo a humanidade diferente. De fato, argumenta que é devido a isto que evoluímos e conseguimos nos governar de forma complexa, devendo o anarquismo reconhecer tais características e aplicá-las em um contexto revolucionário de classe.

Sendo crítico a tais formas de se pensar a organização política e econômica, Stirner pratica uma defesa irascível do egoísmo e, certamente, admitiria que todo e qualquer imperativo biológico seria um “fantasma”. No entanto, como exposto em sua visão da “União dos Egoístas”, isso não significa um individualismo antissocial, mas sim um individualismo que reconheça a unidade irreduzível do único dentro de toda e qualquer associação, devendo estas serem autônomas.

“Se quisermos libertar o mundo de tanta falta de liberdade, não o fazemos por amor a ele, mas por amor a nós: pois, uma vez que não somos salvadores do mundo por profissão ou por “amor”, tudo que queremos é roubá-lo a outros. Queremos que ele se torne coisa própria, nossa; ele não deve continuar a ser servo de Deus (da igreja) nem da lei (Do Estado), mas um bem nosso (...) No momento em que o mundo for nosso, deixará de exercer violência contra nós e passará a exercê-la conosco. Meu egoísmo tem um interesse particular na libertação do mundo, para que este se torne... minha propriedade.”
(STIRNER, 2009, p. 394 – p. 395)

Fazendo do mundo sua propriedade, estará assim o indivíduo “livre” para exercer sua vontade e efetivar sua liberdade. A partir dos escritos de Max Stirner uma forma alternativa de anarquismo foi lentamente surgindo; ainda que não se estruturasse de forma tão unida quanto as correntes coletivistas, tal movimento teve grande importância para a história do movimento como um todo: a corrente dos individualistas. Apresentaremos aqui um apanhado geral do que fora o movimento, com a exposição de algumas das maneiras pelas quais Max Stirner o influenciou.

4. O individualismo anarquista e a sua relação com Max Stirner

Precisar o início exato desse movimento, ou até mesmo apresentar uma definição precisa, são difíceis. Apresentaremos aqui as tensões e relações existentes entre a sua história e os escritos de Max Stirner, propondo que foi observada nessa corrente a sua maior influência no começo da história do anarquismo.

Desta forma, utilizaremos comentários de obras importantes que tratam sobre o tema, e ainda dados bibliográficos e escritos do anarquista americano Benjamin Tucker como um ponto de partida para nossa análise, tendo em vista sua participação e relação direta na propagação e divulgação das ideias stirnerianas. Nosso intuito é demonstrar, de maneira compacta, o que pode ser entendido como “anarquismo individualista”, sua origem e como Stirner o influenciou.

É um movimento disperso e notoriamente mais autônomo, assumindo as suas diferenças como um ponto positivo, e não negativo. Teve como principal forma de propagação a criação de jornais e periódicos anarquistas sobre o tema, tendo o jornal “Liberty”, publicado por Benjamin Tucker, se tornado internacionalmente notório e ajudado a publicar críticas e informações sobre o pensamento egoísta de Max Stirner²⁷:

“A história da tradição individualista e mutualista é, em grande medida, uma história de publicações efêmeras, editoras de vida curta, panfletos de publicação própria e pequenos jornais radicais. O mais famoso é, sem dúvida, o Liberty (1881-1908), de Benjamin Tucker, mas pode-se citar também publicações como o Twentieth Century (1888-1898), de Hugh Pentecost, e jornais anarquistas da ‘segunda onda’ como o Left and Right (1965-1968) e o Libertarian Forum (1969-1984).”²⁸ (CHARTIER e JOHNSON, 2011, p.2, tradução nosa)

Recorrentemente, é tido como um posicionamento político mais existencial e moral, e não tanto quanto um movimento homogêneo. O anarquista individualista francês Émile Armand expõe em seu “*Is the Anarchist Ideal Realizable?*” que:

²⁷ Martin, p. 86. – Em seu “Man Against the State”, o autor expõe as idas e vindas da recepção das ideias stirnerianas em solo americano, e de como uma verdadeira crise filosófica se instaurou em solo americano ao eles descobrirem sua obra.

²⁸ The history of the individualist and mutualist tradition is largely a history of ephemeral publications, short-lived presses, self-published pamphlets, and small radical papers. The most famous is certainly Benjamin Tucker’s Liberty (1881-1908), but also includes such publications as Hugh Pentecost’s Twentieth Century (1888-1898), as well as “second wave” market anarchist journals such as Left and Right (1965-1968) and Libertarian Forum (1969-1984)

*“O individualismo anarquista não é um ideal, mas uma atividade. Um estado de luta aberta ou oculta – mas contínua – contra qualquer conceito de vida que subordine o indivíduo à autoridade governamental, que o considere uma função do Estado, que o julgue por coações sociais e sanções legais cuja legitimidade em relação ao seu desenvolvimento pessoal ele jamais seja capaz de estimar”*²⁹(ARMAND, 2011, p. 67, tradução nossa)

Complementarmente, o mesmo autor expõe em seu texto “Individualist Perspectives” uma noção que é próxima à recusa das construções culturais expostas por Max Stirner, assim como o foco nas soluções práticas do aqui e agora:

*“Os anarquistas individualistas não se apresentam como proletários, ocupados apenas com a busca por crescimento material, ligados a uma classe determinada a transformar o mundo e substituir a sociedade atual por outra nova. Eles se situam no presente; eles desdenham da orientação das novas gerações para a busca de uma forma de sociedade supostamente destinada a garantir sua felicidade, pelo simples motivo de que, do ponto de vista individualista, a felicidade é uma conquista, uma realização interna do indivíduo.”*³⁰(ARMAND, 2011, p. 63, tradução nossa)

Quais seriam então algumas características que unificam o movimento? Uma crítica ao Estado e ao capital (da mesma forma que admite e defende a propriedade privada), o respeito pela autonomia e vontade pessoal de cada um, e um desinteresse pelo governo verticalizado em prol da cooperação de indivíduos livres que se unem com interesses em comum, criando sociedades, grupos e associações que podem ou não estar contra a sociedade. Sobre o caráter econômico, S.E. Parker expõe que:

*“A diferença entre as abordagens econômicas individualista e coletivista reside no fato de que a primeira deixaria cada indivíduo livre para prover a si mesmo do que necessita, enquanto a segunda busca tornar a sociedade o gestor e provedor dos meios de vida. Qualquer sistema que torne o indivíduo dependente da boa ou má vontade de terceiros é repugnante ao individualista. Para eles, pouco importa se os meios de produção estão sob controle de um punhado de monopolistas privados, do Estado, de uma federação de sindicalistas ou de uma comuna, se não tiverem independência ou liberdade de escolha”*³¹ (PARKER, 2011, p. 109, tradução nossa)

²⁹ Anarchist individualism is not an ideal, but an activity. A state of open or hidden -but continuous- struggle against any concept of life that subordinates the individual to governmental authority, which considers him a function of the state, which judges him by social constraints and legal sanctions whose legitimacy in relation to his personal development he never could and cannot weigh

³⁰ The anarchist individualists do not present themselves as proletarians, absorbed only in the search for material amelioration, tied to a class determined to transform the world and to substitute a new society for the actual one. They place themselves in the present; they disdain to orient the coming generations towards a form of society allegedly destined to assure their happiness, for the simple reason that from the individualist point of view happiness is a conquest, an individual's internal realization

³¹ The difference between the individualista and the collectivist approach to economics lies in the fact that the first would leave each individual free to provide for himself what he needs, whereas the second wants

Quais seriam, então, as origens desta corrente? Em regra, é compreendido que surgiu como um desenvolvimento das ideias anarquistas em solo norte-americano, unindo a crítica à autoridade do movimento anarquista aos ideais federalistas e libertários estadunidenses. Notoriamente, houve uma crescente adaptação dos escritos egoístas de Max Stirner com o crescente libertarianismo que é tão exemplificador dos Estados Unidos.

“Os Estados Unidos, com sua tradicional hostilidade a um governo central, produziram muitos anarquistas originais. Assim como seus correlatos europeus, os individualistas norte-americanos buscaram inspiração na crença de Adam Smith na capacidade do mercado de trazer ordem econômica e social, e assumiram que uma forma modificada de capitalismo levaria à anarquia. Mas enquanto mais adiante no século eles foram influenciados por Proudhon, seu anarquismo foi, em grande medida, um fenômeno local, desenvolvido a partir da noção norte-americana de independência e individualidade forjada pelos colonos autossuficientes dos séculos XVII e XVIII.”³² (MARSHALL, 2008, p. 384, tradução nossa)

No entanto, tendo em vista essa influência de Stirner (que é alemão) e o papel de John Henry Mackay em sua difusão é (que também é alemão, ainda que de origem escocesa) possível inferir esta origem mais antiga dentro do solo europeu, ainda que de forma menos sistematizada. É assim uma alternativa aos desenvolvimentos do pensamento anarquista que é tão dispersa quanto o movimento socialista, sem uma possibilidade muito clara de definir sua gênese.

“O anarquismo individualista clássico de Josiah Warren, Benjamin Tucker e Lysander Spooner era tanto um movimento socialista quanto uma subcorrente do liberalismo clássico. Concordava com o resto do movimento socialista que o trabalho era a fonte do valor de troca e que o trabalho tinha o direito a seu produto completo. Ao contrário do resto do movimento socialista, os anarquistas individualistas acreditavam que a recompensa natural do trabalho em um livre mercado era o seu produto e que a exploração econômica só poderia acontecer quando capitalistas e senhorios atrelavam o poder do estado a seus interesses. Dessa maneira, o anarquismo individualista era uma alternativa tanto ao crescente estatismo do movimento

to make society the manager and provider of the means of life. Any system which makes the individual dependent upon the good or bad will of others is repugnant to the individualist. It matters little to them whether the means of production are under the control of a handful of private monopolists, the State, a federation of syndicalists, or a Commune, if they have no independence or freedom of choice

³² The United States, traditional hostility to central government, has produced many original anarchists. Like their European counterparts, The individualists amongst them drew inspiration from Adam Smith's confidence in the market's capacity to bring about economic and social order, and they assumed that a modified form of capitalism would lead to anarchy. But while later in the century they were influenced by Proudhon, their anarchism was largely a home-grown affair.' It developed out of the American sense of independence and individuality which had been forged by the self-reliant settlers of the seventeenth and eighteenth centuries

socialista mainstream, quanto ao movimento liberal clássico que estava se movendo em direção a uma mera apologética ao poder das grandes empresas” (CARSON, 2009, p. 10)

John F. Welsh, em seu “Max Stirner – A Dialectical Egoism”, apresenta um capítulo inteiro destinado ao Benjamin Tucker, anarquista americano responsável por sistematizar de forma clara o movimento e o popularizar, por meio de jornais, revistas e periódicos. Seu jornal “Liberty” foi o principal meio de propagação e difusão dessas idéias e, de forma notória e apresentando aqui a relação direta de Max Stirner com o movimento, foi também Tucker quem publicou a primeira tradução em língua inglesa de “O Único e sua Propriedade”. *“Benjamin R. Tucker foi um dos intelectuais fortemente influenciados pelo egoísmo de Stirner. Tucker desenvolveu uma forma de individualismo anarquista que fundia elementos do pensamento individualista norte-americano e do socialismo europeu com o egoísmo de Stirner.”*³³(WELSH, 2010, p. 119, tradução nossa)

Benjamin Tucker ajudou a moldar o pensamento anarcoindividualista e o unificou, aproximando-o de uma perspectiva egoísta. O período nos Estados Unidos é marcado por uma tensão entre aqueles que fundam a liberdade individual e uma crítica ou defesa da propriedade em uma filosofia do direito natural (como os anarquistas-coletivistas), e aqueles que rejeitaram essa posição em prol do pensamento stirneriano. que funda tal concepção na “singularidade” de cada indivíduo e em sua autonomia, que se estende até aonde seu poder de apropriar é alcançável. Tucker articulou uma perspectiva anarquista que se baseara em suas considerações das reflexões egoístas do pensamento stirneriano:

*“O individualismo anarquista de Tucker é uma filosofia que alia a rejeição egoísta à autoridade do Estado ao respeito pela ‘igual liberdade’ do outro. Nos escritos dos individualistas anarquistas há um foco pronunciado nas formas como Estado e capital conspiram para explorar e dominar. O conluio entre Estado e capital gera a estratificação de classes e outras formas de exploração e opressão. A contribuição mais significativa de Tucker à teoria política é a articulação dos pormenores desse conluio nos Estados Unidos do fim de siècle. Tucker foi claramente influenciado por Stirner em suas análises da interação entre Estado e capital, e das consequências dessa interação para a liberdade individual”*³⁴ (WELSH, 2010, p. 122, tradução nossa)

³³ Benjamin R. Tucker was one of the intellectuals who was greatly influenced by Stirner’s egoism. Tucker developed a form of individualist anarchism that blended elements of American individualist thought and European socialism with Stirner’s egoism.

³⁴ Tucker’s individualist anarchism is a philosophy that couples an egoist rejection of the authority of the state with a concern for the “equal liberty” of the other person. In the writings of the individualist

O objetivo aqui então é a desconstrução dos processos políticos e econômicos que destituem os indivíduos de adquirirem os produtos de seu trabalho, que são adquiridos (roubados) tanto por capitalistas donos de monopólios quanto pelo poder estatal, em um conluio que aliena os integrantes da sociedade e os extingue da tomada de poder e da capacidade de afirmarem a si mesmos como indivíduos. Por isso, em Tucker é realizada a defesa da propriedade pessoal legítima sobre aquilo que o indivíduo consegue exercer seu domínio, atacando o que foi adquirido de forma ilegítima pelos capitalistas e agentes estatais, em detrimento da aceitação da organização estatal da forma que ela se apresenta, exigindo a propriedade de forma consensual ou não. *“Na explicação individualista anarquista, ao contrário daquela de seus contemporâneos libertários e anarcocapitalistas, o direito à propriedade não é absoluto, mas dependente do uso da terra e dos produtos por seres humanos.”*³⁵ (WELSH, 2010, p. 126, tradução nossa)

Tucker assume um ponto de vista stirneriano ao se referir ao direito. O autor descarta totalmente as ideias de obrigação moral, de direitos inerentes e de obrigações em relação ao Estado e à sociedade, e que a única medida do direito é o poder cada um, assimilando isto à uma noção de liberdade:

*“Tucker definiu igual liberdade como o ‘maior volume de liberdade compatível com a igualdade e a mutualidade de respeito, de parte do indivíduo vivendo em sociedade, por suas respectivas esferas de ação’. A noção de igual liberdade implica que cada pessoa é igualmente livre para buscar seus interesses pessoais, e é limitada apenas por uma ‘mutualidade de respeito’. Tucker afirma que igual liberdade não é um direito natural, mas uma convenção social ou um contrato.”*³⁶ (WELSH, 2010, p. 129, tradução nossa)

Com isso, se defende uma destruição do Estado ou sua apropriação por meio de indivíduos unidos em interesses em comum, colocando no lugar uma sociedade baseada na cooperação e onde ninguém possuiria privilégios, onde todos competiriam em um

anarchists there is a pronounced focus on the ways in which the state and capital collude to exploit and dominate. The collusion of the state and capital generates class stratification and other forms of exploitation and oppression. Tucker’s most significant contribution to political theory is the articulation of particulars of this collusion in fin de siècle America. Tucker was clearly influenced by Stirner in his analyses of the interaction between the state and capital, and the consequences of this interaction for individual liberty.

³⁵ In the individualist anarchist formulation, unlike that of contemporary libertarians and anarcho-capitalists, property rights are not absolute, but are dependent upon the use of land and products by human beings

³⁶ Tucker defined equal liberty as “the largest amount of liberty compatible with equality and mutuality of respect, on the part of individual’s living in society, for their respective spheres of action.”¹⁹ The notion of equal liberty implies that each person is equally free to pursue his or her self-interest, and is bound only by “a mutuality of respect.” Tucker says that equal liberty is not a natural right, but a social convention or a contract.

“livre mercado” não capitalista que respeita a autonomia individual de cada um, ao mesmo tempo em que todos podem perseguir seus próprios interesses.

A teoria econômica adotada é a que parte da posse como uso da terra, e não de títulos conferidos pelo Estado: uma síntese entre a teoria mutualista de Pierre-Joseph Proudhon com a crítica ao Direito e visão de associação defendida por Max Stirner, com os frutos do trabalho sendo comercializados com outros associados.

A perspectiva de Tucker é, ademais, *insurgente*: é uma recusa expressa da participação em movimentos revolucionários, priorizando as associações entre indivíduos que, em busca da libertação individual, agem de forma autônoma buscando garantir seus interesses em uniões que possuem o intuito de destruir e conquistar partes pequenas de poder sobre alguma matéria, sem necessitar da coerção de um movimento político como a revolução para os efetivar.

É assim um anarquismo que prioriza o aqui e agora, da insurreição pessoal instantânea para garantir o seu interesse o quanto antes. Seu desenvolvimento dentro da perspectiva do anarcoindividualismo, no entanto, tomou um caminho diferente ao proposto por Stirner:

*“No pensamento de Stirner, a propriedade é inimiga da modernidade. O de Tucker reconhecia que a natureza do capitalismo era mudar do laissez-faire para uma forma monopolista. As forças de produção mudavam do modo predominantemente agrário para o predominantemente manufaturado, um processo que Tucker lamenta em seu foco no arrendamento e na reforma agrária. A natureza da relação entre o capital e o Estado também mudava. No pensamento de Tucker, a palavra ‘propriedade’ era um código para a natureza centralista, monopolista e exploratória da modernidade. A filosofia de Tucker ataca a posse e a propriedade, e celebra o uso humano e o acesso universal aos meios de produção guiados pela moral coletivista e por preceitos políticos impostos à força, em caso de não conformidade.”*³⁷(WELSH, 2010, p. 140, tradução nossa)

É visto assim que há uma conexão antiga e de intenso debate entre os primeiros estudos de Max Stirner com o movimento que fora posteriormente conhecido como “anarcoindividualismo”. Percebe-se, assim, essa influência inicial do pensamento

³⁷ In Stirner’s thought, property is the enemy of modernity. Tucker’s recognized that the nature of capitalism was changing from a laissez-faire to a monopoly form. The forces of production were changing from predominantly agricultural to a predominantly manufacturing form, a process Tucker laments through his focus on rent and land reform. The nature of the relationship between capital and the state was changing as well. In Tucker’s thought, “property” was a code word for the centralist, monopolistic, and exploitative character of modernity. Tucker’s philosophy attacks ownership and property, celebrating human use and universal access to the means of production guided by collectivist moral and political precepts that were to be imposed by force, if conformity was not forthcoming

stirneriano: a partir de sua recepção em solo americano, e de forma mais difusa e direta dentro do território europeu (em especial na França, onde fora feita a primeira tradução de “O Único e sua Propriedade”), as correntes que se diziam “individualistas”, realizavam diálogos e experiências políticas entre si e, desta forma, foram popularizando a obra do filósofo alemão de maneira dispersa e descentralizada. Destacamos aqui a importância do trabalho editorial e publicista de Benjamin Tucker como um ponto de partida para a propagação dessas idéias, fato apresentado por James J. Martin:

“O Liberty apresentou os argumentos de ambos os lados, mas Stirner e o egoísmo estavam definitivamente em ascensão, e assim permaneceram por toda a existência do periódico. Tucker não via seu envolvimento como menos importante para tal disseminação. Quando, com a ajuda de [James L.] Walker e Steven T. Byington, publicou uma tradução para o inglês de Der Einzige und sein Eigentum, de Stirner, em 1907, ele anunciou aos seus leitores: ‘Há mais de trinta anos, estou engajado na difusão do anarquismo, e conquistei coisas das quais me orgulho, mas sinto que não fiz pela causa nada que se compare à publicação deste volume.’”³⁸ (MARTIN apud TUCKER, 1970, p. 254, tradução nossa.)

E, finalmente, percebemos também uma associação direta entre Benjamin Tucker e John Henry Mackay – o biógrafo de Max Stirner. Além do pouco material notando tais associações, não há consenso nem informação suficiente para apontar o momento no qual Tucker descobriu “O Único e sua Propriedade”. No entanto, os dois eram amigos, e tal associação entre essas notórias figuras da história anarquista permitiram o florescimento e redescoberta da figura do egoísta alemão. Em uma carta, Mackay diz que:

“Por mais de sete anos, meu amigo Benjamin R. Tucker, de Boston, tem batalhado pela Anarquia no Novo Mundo com sua invencível arma, Liberty. Frequentemente, nas horas solitárias de minhas lutas, tenho olhado fixamente para a luz brilhante que, a partir daí, começa a iluminar a noite.” (MACKAY, 2015, p.6)

Também acerca deste assunto, em uma carta destinada ao “Jornal Americano de Sociologia”, Benjamin Tucker expõe a sua ligação com John Henry Mackay em relação a Max Stirner.

³⁸ Henceforth Liberty presented the arguments of both sides, but Stirner and egoism were definitely on the ascendancy, and remained thus throughout the existence of the periodical. No less important did Tucker consider his connection with its spread. When, with the assistance of Walker and Steven T. Byington, he published an English translation of Stirner's Der Einzige und sein Eigentum in 1907, he announced to his readers: " I have been engaged for more than thirty years in the propaganda of Anarchism, and have achieved some things of which I am proud, but I feel that I have done nothing for the cause that compares in value with my publication of this volume.

*Penso que omiti uma acusação da minha denúncia. Não é verdade que tenha sido apresentado ao famoso livro de Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* por John Henry Mackay. Soube de sua existência por um homem com quem me encontrei apenas uma vez, e cujo nome esqueci. Era um americano que estudou em Viena, acredito. Seu relato me interessou, e imediatamente encomendei uma cópia do livro. Como não leio alemão, enviei o volume ao dr. James L. Walker, escritor de editoriais do *Galveston News*. Então veio à tona que suas visões e as de Stirner coincidiam quase que exatamente e, como resultado de sua leitura do livro, uma discussão acalorada se seguiu nas colunas do *Liberty*, durante a qual perdi o apoio de alguns de meus mais estimados colegas de trabalho. Tudo isso aconteceu meses antes do meu primeiro contato com John Henry Mackay. Acredito que seja verdade, no entanto, que Mackay não deva ao *Liberty* seu primeiro contato com o famoso livro de Stirner.”³⁹(TUCKER, CARTA, tradução nossa)*

É neste confuso período histórico que podemos perceber a maneira mais clara na qual Stirner influenciara o anarquismo: a partir desta corrente chamada de “individualista” ou, posteriormente por alguns, de “egoísta”. Ainda que sua maior presença seja em território americano, houveram significativas propostas e movimentos espalhados por toda a Europa, principalmente na Alemanha, Itália, França e Espanha (e, posteriormente, na América Latina).

Encontramos nas publicações desses jornais e periódicos individualistas/egoístas algumas das principais chaves conceituais para se entender a leitura de Stirner entre o séc. XIX e o período até a Segunda Grande Guerra, servindo como uma ponte histórica que conecta e interliga aqueles anarquistas que foram influenciados por Stirner, que foram se articulando de formas distintas e muitas vezes antagônicas. Alguns dos principais exemplos foram:

Liberty (1881), Estados Unidos – publicado por Benjamin Tucker; *Egoism* (1890), Estados Unidos; *L'Endehohrs* (1891), França – publicado por Zo d'Axa; *Der Eigene* (1896), Alemanha; *L'Ère Nouvelle* (1901), França – publicado por Émile Armand; *Freewoman* (1911), *The New Freewoman* (1913) e *The Egoist*, Estados Unidos –

³⁹ I find that I have omitted one count of my indictment. It is not true that I was introduced to Stirner's famous book “*Der Einzige und sein Eigentum*” by John Henry Mackay. I first heard of it from a man whom I met only once, and whose name I have forgotten. He was An American who had studied in Vienna, I believe. His account interested me, and I at once ordered a copy of the book. Not reading German myself, I sent the volume to Dr James L. Walker, editorial writer for the *Galveston News*. Then it transpired that his views and Stirner's coincided almost exactly, and, as a result of his reading of the book, a fierce discussion ensued in the columns of *Liberty*, in the course of which I lost the support of some of my most valued co-workers. All this occurred many months before my first communications with John Henry Mackay. I believe it to be true, however, that Mackay did not owe to *Liberty* his first acquaintance with Stirner's famous book.”

editados por Dora Marsden, que não publicaria todas as edições deste último; *Der Einzige* (1919), Alemanha; *Der Individualistische Anarchist* (1919), Alemanha; *L'Individualista* (1920), Itália; *Eresia* (1928), Estados Unidos mas publicado em língua italiana.

Identificamos aqui uma certa distribuição descentralizada nas propagações das ideias egoístas stirnerianas, que se identifica de forma irônica com o próprio movimento. Sua diversidade teórica exprime uma adoção criativa e singular da obra do autor alemão, se confundindo assim com o defendido por ele.

Ademais, a conexão existente entre Benjamin Tucker e John Henry Mackay pode ser avaliada como o momento de gênese desse movimento: ainda que não represente necessariamente seu início, esse é, certamente, o momento no qual Stirner insere-se como seu ideólogo de maior influência. Encerramos este capítulo com um trecho de “Os vagabundos do espírito”, texto escrito por Renzo Novatore, anarquista individualista de tendência ilegalista e poeta massivamente influenciado por Stirner:

“Pode dar-se o nome de vagabundos – disse Stirner – a todos aqueles que o bom burguês considera suspeitos, hostis e “perigosos”. Por outro lado, a burguesia desagrada a qualquer tipo de vagabundagem; e também existem os vagabundos de espírito, os quais, sentindo-se a sufocar sob o mesmo tecto dos seus pais, vão à procura de mais espaço e de mais luz longinquamente. Em vez de permanecer acantoados no antro familiar a removerem as cinzas de uma opinião moderada, em vez de aceitarem como verdade indiscutível a necessidade de alívio e conforto procurada por tantas gerações, eles ultrapassam a fronteira traçada pelo campo paterno e, pelo caminho da crítica, vão até onde a sua indomável curiosidade e a sua incerteza os conduz. Estes vagabundos extravagantes também pertencem à classe dos inquietos volúveis, instáveis, formada pelo proletariado; e quando deixam supor a sua falta de domicílio moral, são chamados de “turbulentos”, “cabeças quentes”, “exaltados” ... Oh, os vagabundos de Espírito! Os pálidos subversivos impenitentes! Aqueles que galopam, sem descanso, através das regiões intermináveis das suas fantasias caprichosas, criadoras de coisas novas!” (NOVATORE, 2013, p.77)

5. O pós-anarquismo: As leituras de Saul Newman sobre o pensamento egoísta de Max Stirner

Os subsequentes desenvolvimentos do pensamento anarquista levaram a formas de organização e temáticas que foram, lentamente, evoluindo a partir do molde tradicional da segunda metade do séc. XIX e o começo do séc. XX. Esta exploração, revestida de novas formas de arranjo do pensamento e da organização anarquista, moldada em maneiras pelas quais a luta e resistência libertária pode se impor frente às contradições e aos desafios da globalização e do neoliberalismo evoluiu para um movimento chamado de “pós-anarquista”.

“O pós-anarquismo, ou anarquismo pós-estruturalista, oferece elementos que permitem identificar características que derivaram dos trabalhos de Hakim Bey, via James Adams na década de 1980. A filosofia, a teoria política e a prática pós-anarquista foram percebidas e posteriormente desenvolvidas por Saul Newman na Inglaterra, por Richard Day no Canadá, por Lewis Call e Todd May nos Estados Unidos e por Sureyya Evren e outros associados ao periódico pós-anarquista “Siyahi” na Turquia.” (VIEIRA JÚNIOR, 2012, p.31)

É, a partir disto, um movimento preocupado com a descentralização das práticas políticas e com foco nas táticas de resistência, ao invés do agir estratégico tradicional do anarquismo, que explora os desenvolvimentos teóricos do pós-estruturalismo e pós-modernismo para superar as antigas contradições do pensamento de esquerda. É um movimento que se desloca da crítica anarquista tradicional em prol de uma reflexão mais heterogênea sobre o poder, refletindo no papel deste na construção do indivíduo e em como este o utiliza ou se aliena.

“As influências do feminismo pós-moderno, como de Judith Butler, do chamado pós-marxismo de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe e do anarquismo individualista de Max Stirner e Emma Goldman, são contribuições com as quais se constrói a arquitetura destas teorias políticas pós-modernas. A partir da ruptura total para com conceitos iluministas e humanistas, o pós-anarquismo, tentando caracterizar-se não como apenas mais um herdeiro do anarquismo clássico, mas, mais que isso, como uma nova alternativa de análise do campo político, rejeita as fundamentações da epistemologia das teorias anarquistas clássicas originais, afastando-se do reducionismo e essencialismo característicos do conceito clássico do movimento.” (VIEIRA JÚNIOR, 2012, p.32)

Em seu “How New Anarchism Changed the world (of opposition) after seattle and gave birth to post-anarchism, Sureyyya Evren expõe como momentos históricos da resistência de esquerda no séc.XX levaram ao surgimento de uma prática anarquista capaz de combater a crise de valores do neoliberalismo (ou globalismo), valendo-se de táticas insurgentes que prezassem pela criatividade e associação libertária.

“O pós-anarquismo foi largamente entendido nos moldes ‘novo’/ ‘pós’ versus ‘clássico’. Havia uma ‘grande afinidade entre’ o ‘sistema de coordenação’ do ‘novo’ anarquismo e a forma como o ‘pós-anarquismo’ remete ao pós-estruturalismo em resposta a ‘como construir uma esquerda que incorpore seus próprios valores’. Uma esquerda cujos valores são imanentes é uma esquerda que viceja sem autoridade, e liberta-se dos ressentimentos tanto internos quanto externos’ (...). A relação do pós-anarquismo com os movimentos antiglobalização também é confirmada por dois dos mais eminentes escritores associados ao pós-anarquismo no mundo de língua inglesa, Saul Newman e Todd May.”⁴⁰(EVREN, 2011, p.4, tradução nossa)

Foram três os principais fenômenos históricos que permitiram o surgimento de tal movimento: os protestos de maio de 1968, o fim da União Soviética e, este último compreendido como o grande exemplo histórico de um evento “pós-anarquista”, as manifestações contra o encontro da OMC em Seattle. Há uma linha de sentido que entrecruza tais experiências, representando cada uma: a falência da esquerda em aceitar a criatividade e as pulsões de vida; a falência do marxismo autoritário como projeto estatal e, finalmente, a falência da esquerda como resistência à lógica neoliberal de mercado e cultura.

Neste sentido, um projeto libertário de caráter aberto e ciente de tais questões pode, finalmente, surgir, sendo este dependente e relacionado às teorias críticas da modernidade, utilizando o cânone anarquista em associação com autores como Nietzsche, Foucault, Deleuze, Lacan, Lyotard, Derrida e Baudrillard.

“O pós-estruturalismo confronta a ideia de que é possível criar uma fundação ontológica estável para a formulação de assertivas universais sobre a natureza humana. Na relação entre teoria e prática, essas proposições fundamentais foram usadas para legitimar o exercício do poder. Incapazes de corrigir a identidade humana, as prescrições políticas que se baseiam em tais pressupostos são

⁴⁰ Post-anarchism was largely understood in the framework of ‘new’/‘post-’ versus ‘classical’ anarchism. There was a ‘close fit between’ the ‘new’ anarchism’s ‘system of coordination’ and the way ‘post-anarchism’ refers to post-structuralism ‘on how to build a left that embodies its own values’. A left whose values are immanent is a left that thrives without authority, and rids itself of both inward- and outward-directed resentment’ (...) Post-anarchism’s relationship to the anti-globalization movements is also confirmed by two of the most prominent writers associated with post-anarchism in the English-speaking world, Saul Newman and Todd May

*questionáveis. Isso cria a base para uma abordagem diferente à formulação de políticas anarquistas, o que passou a ser chamado de pós-anarquismo.”*⁴¹ (KOCH, 2011, p. 24, tradução nossa)

Nesta origem (que, assim como a corrente individualista não tem uma gênese muito clara) se percebe uma necessidade de adequar os “erros” do pensamento anarquista e os reinventar para um mundo globalizado multipolar: é, assim, um projeto que pensa a crítica da modernidade em uma perspectiva global e neoliberal, se utilizando de táticas e pautas como:

A resistência às formas de controle da tecnologia, a insurgência e a revolta, uma associação entre alienação e cultura, uma afirmação da sexualidade, o debate sobre as minorias étnicas e sexuais, a experimentação com formas alternativas de espiritualidade (em reação ao ateísmo materialista clássico); em suma, uma forma anarquista insurgente e não revolucionária que preze pela organização tática de indivíduos como forma de resistir às demandas alienantes do mundo e, coletivamente, poder afirmar e construir suas potencialidades e desejos.⁴²

“A crença dos pós-anarquistas de que o anarquismo contemporâneo precisa de romper com o anarquismo clássico e moderno não é baseada meramente no argumento de que as mudanças históricas, digamos, no estado, no capitalismo, na tecnologia, na demografia ou no conhecimento levaram à necessidade de ajustar e renovar o pensamento anarquista para o atualizar. As diferenças entre os movimentos são consideradas mais profundas do que uma simples periodização ou cronologia. Os pós-anarquistas sustentam que as ideias dos filósofos pós-modernistas e pós-estruturalistas minaram tão completamente o conhecimento e valores tradicionais que já pouco há para aprender com os anteriores anarquistas e a anterior teoria anarquista.” (LEIER, 2013)

Observa-se assim uma importância no diálogo entre diversos posicionamentos teóricos, ao mesmo tempo em que permanece o foco na crítica do poder em relação ao indivíduo e como este a cria e recria. Frequentemente, prioriza-se a organização de movimentos de ação direta e ajuda mútua como forma de superar as contradições alienantes de determinada localidade, priorizando assim uma insurgência antissistema que não foca na questão revolucionária. As semelhanças com o pensamento egoísta de Max Stirner

⁴¹ Post-structuralism challenges the idea that it is possible to create a stable ontological foundation for the creation of universal statements about human nature. In the relationship between theory and practice, these foundational claims have been used to legitimate the exercise of power. Without the ability to fix human identity, the political prescriptions that rely on such claims are open to question. This creates the basis for a different approach to the formulation of anarchist politics, what has come to be termed post-anarchism.

⁴² Parte da proposta apresenta por Hakim Bey em seu “Post-Anarchism Anarchy”

são de extrema importância, ainda que as duas correntes de pensamento não devam ser confundidas. Stirner é um influenciador de grande calibre, mas não seu progenitor:

“O pós-anarquismo não equivale ao niilismo moral e ao subjetivismo ético, nem mesmo à filosofia do egoísmo de Stirner, que prescinde de uma ética, oferecendo margem a certas formas de solidariedade social, implícitas em sua noção de associação dos egoístas. Desta forma, o pós-anarquismo faz uma intervenção importante explorando os contornos éticos-políticos do pensamento antiautoritário contemporâneo.” (VIEIRA JÚNIOR, 2012, p. 34)

Tais pautas não são próximas ao defendido por Max Stirner de forma meramente accidental. Um de seus principais teóricos e ativistas, o anarquista britânico “Saul Newman”, emergiu como não só um dos estudiosos que ajudou a unificar o movimento como, também, utiliza o pensamento do autor egoísta de forma primária e em primeiro plano na sua construção do projeto político pós-anarquista.

“Uma das primeiras tentativas acadêmicas de formular uma base de pensamento ‘pós-anarquista’, em meados dos anos 1990, veio de Saul Newman, que continuou a trabalhar na política do pós-anarquismo, participou de debates, esclareceu e defendeu amplamente sua própria abordagem ao pós-anarquismo e foi, portanto, visto como o representante de um domínio teórico distinto da teoria política”⁴³ (EVREN, 2011, p. 7, tradução nossa)

Assumindo o impacto negligenciado na teoria política contemporânea, Newman construiu uma série de trabalhos explorando os paralelos entre a teoria política de Stirner e o pós-estruturalismo. Em seu “Guerra ao Estado: o anarquismo de Deleuze e Stirner”, apresenta como, na sua construção sobre quais são os fundamentos do conhecimento e da verdade (o nada fundador de onde tudo surge), o autor egoísta se desloca de forma transcendental à filosofia ocidental e ajuda a estabelecer um pensamento anarquista antiessencialista, apontando semelhanças entre o aspecto antiestatal e antiautoritário da epistemologia libertária de Stirner e Gilles Deleuze.

“Os anarquistas acreditavam que isto acabaria apenas por perpetuar o poder do Estado em modos infinitamente mais autoritários. Assim, a análise de Stirner do Estado além do Estado, constituindo uma dominação a priori, além das preocupações econômicas e de classe, pode ser vista como uma extensão da crítica anarquista às filosofias do Estado como o marxismo.” (NEWMAN, 2005, p. 6)

⁴³ One of the first scholarly attempts to formulate a ‘post-anarchist’ body of thought, in the mid-1990s, came from Saul Newman, who continued to work on the politics of post-anarchism, took part in debates, clarified and defended his own approach to post-anarchism quite extensively, and was therefore seen as the representative of a theoretically distinguished domain of political theory

Newman percebe uma associação entre a crítica ao Estado e uma resistência libertária com a relação intrínseca entre desejo e poder. Em sua visão, Stirner não critica somente os Estados liberais ou social-democratas – mas o próprio Estado, bem como a sua estrutura de poder.

“Stirner e Deleuze enxergam o Estado como uma abstração que transcende suas diferentes manifestações concretas, ainda que ao mesmo tempo opere por meio delas. O Estado é mais do que uma instituição particular que existe em um determinado período histórico. O Estado é um princípio abstrato de poder e de autoridade que sempre existiu em diversas formas, ‘mais do que’ atualizações particulares.” (NEWMAN, 2005, p.3)

Ademais, Stirner almeja uma economia independente do Estado, que não seja capturada ou legitimada pelas suas criações, pois é o Estado a fonte primária de dominação. O Estado, em Stirner e Deleuze, é visto como uma rede interdependente superior à própria organização burocrática e administrativa, por ser este o responsável por codificar e legitimar linguagens e discursos. Newman propõe que Stirner e Deleuze criticam o estado em uma perspectiva que supera o anarquismo.

“A ação revolucionária foi capturada, de acordo com Stirner, pelo paradigma do Estado. Ela manteve-se aprisionada na dialética do poder. As revoluções apenas obtiveram sucesso em substituir uma forma de autoridade por outra. Isso porque a teoria revolucionária nunca questionou a própria condição, a idéia de autoridade do Estado. (...) O Estado para os anarquistas, tem sua própria lógica opressiva de auto-perpetuação e isto ocorre, em grande medida, de forma autônoma às relações econômicas e interesses de classes.” (NEWMAN, 2005, p. 4 e p.5)

Para Newman, Stirner e Deleuze fornecem um sistema libertário que supera o próprio anarquismo, por não ser capturado pelas formas de pensamento essencialistas que relocalam o Estado de forma fixa: como um “mal” que deve ser necessariamente expurgado. Newman defende a visão de uma resistência multipolar e criativa, *rizomática* (usando aqui o termo de Deleuze) ao Estado; uma alteração da forma de se pensar e existir, e não só como práticas políticas organizacionais fixas, como a ajuda mútua e a ação direta. Paralelamente, é associado a uma visão de “Ego” *“Da mesma forma, para Stirner, o sujeito humano essencial aprisiona o ego, tentando capturar suas pluralidades e fluxos em único conceito” (NEWMAN, 2005, p. 17)* que está sujeito ao fracasso, por ser um exercício de força do próprio poder que é antagônico e delimitador as próprias dinamicidades que constituem a sua singularidade.

“Portanto, ao invés desse modelo autoritário de pensamento, Deleuze propõe um modelo rizomático que rejeita essências, unidades e lógica binária, e busca multiplicidades, pluralidades e devires. O rizoma é uma ‘imagem’ alternativa, não autoritária de pensamento, baseada na metáfora da grama, que cresce desordenadamente e imperceptivelmente, em oposição ao crescimento ordenado do sistema arborecente da árvore (...) Pode-se argumentar que o ataque de Stirner às abstrações, essências e idéias fixas, é um exemplo de pensamento rizomático. Assim como Deleuze, Stirner busca multiplicidades e diferenças individuais, e não abstrações e unidades. Abstrações, como verdade, racionalidade, essência humana, são imagens que, para esses pensadores, negam a pluralidade e deformam a diferença na semelhança” (NEWMAN, 2005, p. 11 e p.12)

Desta forma, para o autor, a resistência ao Estado representa, primordialmente, uma rejeição a todo tipo de essencialismo; de escapar desses mecanismos de captura e controle do pensamento, que é tão necessário à perpetuação do Estado como instituto autoritário – ou seja, que controla não apenas a minha vida, que a determina, mas que subjuga a minha liberdade na possibilidade da autonomia. É um exercício contínuo, de revolta e insurgência. *“Talvez desta forma as filosofias anti-estatais de Deleuze e Stirner podem ser consideradas como um pós-anarquismo — uma série de estratégias conceituais que podem apenas levar adiante o anarquismo, tornando-o mais relevante para as batalhas contemporâneas contra a autoridade.” (NEWMAN, 2005, p.25)*

Em Stirner, o Estado demanda nossa cumplicidade em seu poder, sempre submetendo a consciência individual às suas demandas de autoridade, capturando a potência e vitalidade do indivíduo que, se fosse egoísta, recusaria estes em prol de sua própria autoridade – seu poder. Quando nos permitimos ser dominados, ao invés de dominar a nós mesmos. Newman argumenta que Stirner percebe a cumplicidade do indivíduo que se deixa ser dominado, e por isso o seu método deve superar o anarquismo tradicional.

“Para Stirner e Deleuze, resistência ao Estado deve ocorrer no nível de nossos pensamentos, ideias e fundamentalmente de nossos desejos. Devemos aprender a pensar além do paradigma do Estado. A ação revolucionária falhou no passado pois se manteve aprisionada por esse paradigma. Mesmo as filosofias revolucionárias como o anarquismo, que têm como objetivo a destruição do poder do Estado, mantiveram-se aprisionadas a concepções essencialistas e estruturas maniqueístas, como Stirner e Deleuze têm demonstrado, frequentemente terminam por reafirmar a autoridade. Talvez a própria ideia de revolução deva ser abandonada. Talvez a política deva ser a de escapar de estruturas e identidades essencialistas. (NEWMAN, 2005, p.20)

Continuando seu projeto pós-anarquista de associar Stirner com o pensamento pós-estruturalista, ao comparar a genealogia do poder de Foucault com o movimento político, Saul Newman encontra paralelos em Stirner: do poder como um mecanismo a ser compreendido e meditado individualmente, que deve partir do indivíduo que renega o autoritarismo e se permite diagnosticar seus desejos e anseios, que aloca sua crítica ao Estado como a emanção máxima desse poder governamental que controla e subjuga as vontades e comportamentos. *“Foucault vê o estado como uma emanção do poder. O Estado, noutras palavras, é um simples resultado das relações de poder que se cristalizou em relações de dominação.”* (NEWMAN, 2005, p.25)

Newman continua seu projeto de alocar o pensamento egoísta de Max Stirner junto à filosofia pós-estruturalista, demonstrando formas de articulação entre as críticas e propostas existenciais dos autores franceses e o alemão. Focando na questão do poder e subjetividade, propõe o surgimento de uma liberdade consciente das categorias essencialistas e delimitadoras de subjetividade do liberalismo clássico, permitindo a autonomia individual; *“dispensa a noção clássica de liberdade como uma totalidade e desenvolve a teoria da (Eigenheit) para descrever esta autonomia radical do indivíduo.”* (NEWMAN, 2005, p.2)

É a noção de singularidade, *“ownness”* nas traduções em inglês, que consiste no apropriar radical de si mesmo, que constrói e reconstrói a própria subjetividade em uma autonomia do domínio pessoal, do agir meditativo sobre a individualidade como forma de compreender os deslocamentos do poder em si e no outro. Esta se apresenta como uma forma radical contingente de subjetividade, superando os limites do essencialismo e assim associando a uma teoria da alienação.

“Para Foucault, além disso, a libertação de si é uma prática ética distinta. Ela envolve a noção de “cuidado de si”, pela qual o desejo e o comportamento são regulados por si próprios de modo que a liberdade possa ser praticada eticamente. (...) A regulação do comportamento e a problematização da liberdade, central para a ética do cuidado, são coisas que cada um aplica a si mesmo, não é algo imposto externamente por uma perspectiva universal fora do indivíduo. A prática de liberdade em Foucault é, portanto, uma ética mais do que uma moralidade” (NEWMAN, 2005, p. 17 e 18)

Nesta visão de que a verdadeira base da liberdade é o poder, Newman percebe em Stirner o sujeito como um fluxo contínuo de recriação, que usa as ideais fixas como adubo espiritual para desenvolver sua singularidade e, assim, escapar da dominação do poder: seja este estatal, social ou interno - escravo das próprias paixões. *“É uma tentativa de construir espaços de autonomia dentro das relações de poder, limitando o poder que é exercido sobre o indivíduo pelos outros, e aumentando o poder que o indivíduo exerce sobre si mesmo.”* (NEWMAN, 2005, p. 24)

Newman também aponta a crítica ao liberalismo por parte de Stirner como uma forma de demonstrar sua capacidade pós-anárquica. Com o rompimento epistemológico exercido por Stirner ao criticar o humanismo de Feuerbach foi possível adentrar em questões que previram as teorias críticas que questionavam a legitimidade e superioridade da razão; aquelas que jogaram uma dúvida sobre os princípios expostos pelo iluminismo.

“O resultado final da dialética humanista de Feuerbach, segundo Stirner, é que o homem e Deus, simplesmente, trocaram de lugar – o homem se tornou agora infinito e universal do mesmo jeito que, um dia, acreditou-se que era Deus. Em vez de demolir as categorias de autoridade religiosa e alienação, Feuerbach apenas as inverteu e colocou o homem no interior delas, e manteve, assim, intactas as estruturas da opressão religiosa.” (NEWMAN, 2013, p.5)

Consoante a isso, Stirner fundou sua crítica ao liberalismo e ao humanismo, expondo esses como posicionamentos políticos fundadores de uma ótica que recoloca a categoria do “humano” como o grande ser a ser “cultuado” e, desta forma, domesticando ideologicamente as potências individuais à formas de vida que dependem de uma relação com o estado (seja afirmando, como no liberalismo e conservadorismo, seja negando-o, como no anarquismo tradicional e no marxismo).

“Para Stirner, o discurso do liberalismo político constitui uma certa forma de subjetividade – o cidadão burguês – à qual o indivíduo é forçado a se adaptar. A cidadania é um modo de subjetividade baseado na obediência incontestada e na devoção ao Estado moderno. Para o indivíduo conseguir os direitos e privilégios da cidadania, ele deve se adequar a certas normas – valores burgueses como trabalho árduo e responsabilidade, por exemplo. (...). O indivíduo encontra-se subordinado a uma ordem racional e moral, na qual certos modos de subjetividade são construídos como essenciais e

iluminados, e qualquer dissidência em relação a eles resulta em marginalização.” (NEWMAN, 2013, p.9)

Um absolutismo moral e racional acompanha essas questões, renegando sujeitos a participarem de forma cordial da estrutura permitida pelo Estado: qualquer desvio da regra é severamente reprimido, seja politicamente (através da administração pública e suas leis), seja moralmente (pelos indivíduos da sociedade, que estão sujeitos as mesmas pressões) ou seja por si mesmo, reificando aquilo como a única opção, estritamente “necessária” e desejando a subserviência à autoridade a fim de não sofrer mentalmente.

“Na verdade, é precisamente por meio dessas identidades excluídas que o sujeito liberal constitui sua própria universalidade. Como mostra Stirner, a figura do homem, central no humanismo e no liberalismo, é sempre assombrada por uma outra – o não-homem ou Unmensch. O não-homem foi a parte do indivíduo que sobrou do processo dialético, e que não pode ser incorporada na identidade geral da humanidade.” (NEWMAN, 2013, p. 14)

É buscando novas formas de liberdade e autonomia fundado sua causa em nada (se posicionar além de contingências que enclausuram à vontade e potencialidades) que o indivíduo pode resistir a essas pressões e, assim não ser dominadas por estas: mas dominar a si mesmo. Cabe a cada um se definir dialeticamente e, quando necessário, se associar a outros egoístas de forma consensual a fim de garantir os próprios interesses. Daí a crítica de Stirner ao liberalismo: ele impede a potencialidade; a singularidade se encontra enclausurada, e esta precisa se romper na revolta contra o mundo para, apropriando-se, se afirmar existencialmente de forma autônoma.

“Para Stirner, não há nada necessariamente errado com as ideias liberais de liberdade individual e igualdade de direitos em si mesmas. A questão é, no entanto, que sempre há um outro lado nesse discurso de direitos. Há uma dimensão opressora através da qual esses direitos são justificados, mas que permanece escondida e negada.” (NEWMAN, 2013, p.28)

A crítica ao Direito efetuada por Stirner perpassa por essa problemática: ao reconhecer que o mundo é uma disputa entre poderes que se chocam e estão em constante conflito, o indivíduo se utiliza de seu poder (que é o apropriar-se) como uma ferramenta de

afirmação da própria potência, de autodomínio. A “singularidade” é a capacidade de exercer domínio sobre si mesmo, de evitar ser dominado por agentes estranho ao único.

Neste trabalho, consideramos como essenciais as concepções trazidas por Saul Newman: é a partir de seus esforços intelectuais que podem surgir associações entre o pensamento egoísta com aquele pós-estruturalista pode surgir. De suas descobertas, tomamos uma com especial atenção, na qual adotamos neste trabalho com o intuito de não apenas exemplificar o que significa a crítica ao Direito do Stirner, mas, também, de como a prática existencial do único surge: da visão sobre o poder como uma categoria central. E da afirmação do próprio poder, que se apresenta pelo apropriar-se, como a dinâmica que conecta a insurgência contra o Estado/direito e a minha própria autonomia. *“O poder é uma coisa bela e útil em muitas situações; porque “com uma mão-cheia de poder vai-se mais longe do que com um saco cheio de direitos”. Desejais muito a liberdade? Sois tolo! Se tomásseis o poder, a liberdade vinha por si.”* (STIRNER, 2008, p. 216)

Esta frase encapsula toda a estratégia de Max Stirner sobre o poder: não espero uma permissão para garantir algo. Conquisto poder, e daí me aproprio. Não preciso da permissão estatal ou jurídica, muito menos da social, para efetivar meu interesse: este é, meramente, fruto do que posso alcançar e quero consumir.

No entanto, e daí o brilho do egoísmo stirneriano, isto não implica em uma “lei do mais forte” ou uma violência autoritária como forma de garantir o que desejo: eu devo pensar e refletir sobre este meu próprio desejo. Pois, afinal, o poder não é *algo* meu; eu *sou* poder. Antes de qualquer ato, devo refletir se aquilo é de fato um desejo meu (egoísmo involuntário), e não uma ideia fixa introjetada por outro.

“Daqui resulta uma forma de egoísmo enganado com o qual eu não satisfaço a mim, mas apenas a um dos meus desejos – por exemplo, o impulso para a bem aventurança. A religião promete-me o... “bem supremo”; para o alcançar, deixo de responder a todos os meus desejos e não os alimento. Tudo o que vós fazeis denuncia um egoísmo inconfesso, secreto, encoberto e escondido. Mas, sendo um egoísmo que vós não quereis confessar, o que escondeis de vós próprios, portanto, um egoísmo não manifesto, não aberto e por isso inconsciente, não é egoísmo, porém escravidão, servilismo, renúncia.” (STIRNER, 2008, p.214).

É apenas ao efetivar meu próprio poder, sem ser submisso a outros, que consigo ser um proprietário-de-mim (*Eigner*). Um mestre de mim mesmo. Logo, e apenas a partir do compreendido por Saul Newman, conseguimos unir essas duas questões: ser mestre de si mesmo e ter poder. É justamente por isto que a narrativa existencial proposta pelo autor egoísta implica em uma prática libertária: com qual razão eu ataco ou subjugo o outro? Devo primeiro analisar minhas próprias concepções para descobrir se ajo em meu interesse, ou de algo além de mim. Foi para efetivar meu próprio interesse ou, por estar dominado pela ideia fixa do racismo, por exemplo? Considero que tenho poder pelo meu status social, ou porque de fato possuo? Me considero “superior” por de fato ser mestre de mim mesmo, ou porque sou homem, branco, cis? Com esse reconhecimento de que nenhuma categoria deve influenciar na minha relação com o outro, inúmeros artifícios sociais autoritários como o racismo, o machismo e a transfobia caem por terra, destruindo os preconceitos.

E é neste ponto que divergimos da visão sobre Direito em Stirner com Saul Newman. O autor propõe uma *integração* da norma positiva com a abertura em devir das possibilidades de existência ao direito, propondo desta forma um reformismo radical ao ordenamento jurídico como maneira de permitir uma democracia heterogênea e com possibilidades abertas de aceitação do outro e uma vicissitude da libertação.

“Por exemplo, por que não se poderia estender a noção de direitos e autonomia individual para incluir identidades que estão, atualmente, excluídas pelos regimes liberais e, por meio disso, tornar problemático o próprio status desses regimes? Foi isso, precisamente, que Foucault tentou fazer: em sua defesa dos direitos dos presos, por exemplo, ele experimentou desafiar o status absoluto da divisão entre inocência e culpa e, assim, as condições sob as quais as pessoas são encarceradas. Um conceito stirneriano de direitos deve acompanhar linhas semelhantes. Deve envolver uma expansão dos direitos e liberdades liberais àqueles que são marginalizados nas sociedades liberais – o “lumpen-proletariado”, ou identidades subalternas mais contemporâneas como os sem-teto, os desempregados e os imigrantes ilegais. Os imigrantes ilegais e refugiados enfrentam hoje alguns dos piores abusos nas mãos dos governos.” (NEWMAN, 2013, p.29)

Ainda que a atitude seja louvável, e de fato correta em permitir que indivíduos não sejam atacados por pertencerem a categorias perseguidas pela sociedade, consideramos essa proposição incompleta. *Se for de meu interesse*, não se pode apenas refletir sobre isto: deve-se demandar. Se não tenho poder suficiente, que eu me associe a outros que

tenham o mesmo interesse, para assim utilizarmos em conjunto este poder. Não obstante, tal atitude de transformar em leis tais questões nos parece ser em algum nível antagônico com o projeto egoísta. Se for do interesse individual, que o indivíduo tocado pela questão da opressão dos menos favorecidos busque a libertação em conjunto de formas libertárias que atuem de forma paralela ao Estado, garantindo-as aqui e agora.

Na leitura do direito como poder que aliena e comprime a existência, Stirner não propõe uma revolução de indivíduos contra tal sistema, já que isto meramente iria criar outra forma de alienação: Stirner propõe o domínio de si, que cada um se torne o próprio mestre, que a sua autoafirmação no mundo através do “apropriar-se” nesta insurgência libertária leve a uma descoberta do “Eu”, que se apresenta como devir. Stirner propõe um embate ao Estado e às ideais fixas como forma de conquistar minha singularidade e independência, conquista esta que é perpétua, sem fim e sem começo.

6. O Único vs. o Direito: a Insurreição contra a lei na filosofia egoísta de Max Stirner

Em seu repúdio à revolução e àqueles que desejam a transformação do Estado (como os socialistas), Stirner tenciona uma forma de resistência política que consiste nas uniões interpessoais, autônomas e livres – o que ele chama de “associação” ou “União dos Egoístas”, em prol de satisfazer os interesses pessoais de cada um naquele determinado momento. Devido à natureza crítica de formas estabelecidas de pensar e viver pelo autor, a união não tem manual ou instrução: é totalmente livre e aberta a criatividade de seus membros, que podem inclusive se desvincular desta a qualquer momento.

O individualismo de Stirner, entendido aqui como uma forma de anarquismo, consiste nessa associação de pessoas que se unem para solucionar e resolver problemas ou desejos em comum, inclusive de natureza antiestatal ou antijurídica (por não estarem satisfeitos com o direito que é permitido pela autoridade do Estado).

“Apropriemo-nos delas, porque só assim elas serão nossa propriedade; também a propriedade que agora nos é negada foi parar nas mãos de seus proprietários porque eles se apoderaram dela. E ela será muito mais útil se estiver nas mãos de todos nós do que se forem apenas alguns poucos a desfrutar dela. Associemo-nos então para levar a cabo este roubo.” (STIRNER, 2009, p. 322)

É um anarquismo que se expressa através de uniões autônomas e livres, sem necessidade de se ater a antigas formas de resistência ou vivência política, que privilegia o “aqui e agora” e não o futuro plano revolucionário. Ainda que uma União dos Egoístas possa tomar atitudes que se assemelham à insurgência violenta e revolucionária do anarquismo tradicional, a questão é que esta não se apresenta como seu objetivo, pois não se espera este momento da revolução para atingir os interesses pessoais.

Ainda que a forma de agir politicamente na teoria stirneriana seja individualista, isso não pode ser visto como a maneira pela qual este é afastado do anarquismo: sua teoria é parte fundante da história anarquista, dialoga expressamente com seus principais fundadores e ocupa um papel de destaque no pensamento de esquerda revolucionária do final do séc. XIX. Não o ler como uma *forma* de anarquismo é um equívoco teórico,

assim como também apenas o adequar neste movimento sem grandes contestações ou críticas.

O individualismo de Stirner (que também recai sobre o movimento) é perceptível nos objetivos do agir político: afirmar a própria autonomia, garantir a liberdade pessoal e perseguir os próprios interesses. Stirner não criou ou estipulou um plano de ação para a melhora da sociedade, tampouco uma teorização de qual seria a continuação natural da história e política humana. Daí sua visão sobre a revolta, não revolução. Ele meramente descreveu uma crítica à alienação e à modernidade, e de que forma pode-se garantir e perpetuar os próprios interesses frente a uma sociedade que os nega, subjuga e domina. É no que ele expõe ao criticar os altruístas, aqueles que não tem a coragem de tornarem mestres de si mesmo, e aqui tece uma crítica à Hegel:

“Mas os fracos - isso sabemos há muito tempo – são os altruístas. Destes seus membros fracos se ocupam a família, porque eles lhe pertencem, são os familiares, não pertencem a si próprios e não cuidam de si próprios. Essa fraqueza merece o louvor de Hegel, por exemplo, quando propõe que, na altura do casamento dos filhos, a escolha seja deixada aos pais.” (STIRNER, 2009, p.295)

A partir disto, realizaremos aqui nossa última comparação: da crítica ao Direito em Stirner em contraposição a Hegel. Assim, reafirmaremos sua visão do direito como um poder que aliena, contra o qual devo me insurgir e superar, e como isto parte drasticamente da proposta hegeliana. O egoísta não busca a aceitação pelo direito; é seu antagônico. Ele tem consciência de que o que é posto na lei hoje pode ser utilizado amanhã contra si, e por isto se rebela.

“Não reclamo por direito; por isso também não preciso reconhecer nenhum direito. Aquilo que eu conseguir conquistar, conquisto-o para mim, e sobre aquilo que não conquisto não tenho direito algum, nem me vanglorio ou consolo com meus direitos imprescritíveis.” (STIRNER, 2009, p. 270)

Como Direito é poder, Stirner compreende que aquilo que me é permitido não é de fato meu poder: estou sendo subjugado por outro. Devo, desta forma, garantir eu mesmo, com todas as minhas forças, este poder, que é apropriar-se. Vindo este do estado, é antagônico eu acreditar que daí deriva algum poder. Como apresenta Hegel, Stirner recusa o Estado como um ente necessário para garantir de forma *real a liberdade*: eu mesmo que a garanto.

“O direito é uma obsessão produzida por um espectro; poder, isso sou eu próprio, sou eu o poderoso e o senhor do poder. O direito está

acima de mim, é absoluto e existe em um nível superior, do qual chega a mim como uma graça que me é concedida: o direito é um dom da graça do juiz. Mas o poder e a força existem apenas em mim, senhor do poder e da força.” (STIRNER, 2009, p.270)

É uma força espectral, que meramente *garante* um certo modo de existir: a lei, seja esta no Direito ou na moral, é vista como uma mera permissão para agir e ser de alguma forma específica. O Direito não garante um modo de vida: ele obriga. O Direito burguês *permite* que todos sejam livres para serem empresários. A moral cristã *permite* que todos sejam livres para serem fiéis e virtuosos. Stirner, percebendo esta relação de dominação implícita na permissão, que é sempre fundada em uma racionalidade, tenta meramente expurgar sua causa: já que é poder, eu que o exerça. Se me encontrar em oposição a isto, que eu lute.

“A sociedade quer que cada um tenha os seus direitos, mas esses direitos são apenas os que a sociedade sanciona, os direitos da sociedade, e não os seus. No entanto sou eu que me concedo ou retiro direitos, usando a plenitude do meu próprio poder, e sou o mais endurecido criminoso perante qualquer poder superior. Dono e criador de meus direitos, não reconheço nenhuma outra fonte de direito que não seja... Eu – nem Deus, nem o Estado, nem a natureza, nem o homem com seus “eternos direitos humanos”, nem o direito divino nem o humano.” (STIRNER, 2009, p. 264)

Ademais, o meu ou qualquer poder que se cristaliza, que se encerra em si mesmo, tornando-se uma instância divorciada daquele que o exerce, torna-se uma lei, o Direito. Por isso este continua existindo como devir, não se materializa e é meramente uma continuação daquilo sobre o que consigo exercer meu poder, posse (sobre este ponto, ainda que Stirner critique a teoria de Proudhon, percebe-se aqui uma ressignificação da teoria mutualista da posse legítima como aquilo sobre o que se pode ter domínio). Sobre este tema da posse, Stirner é claro ao expor que:

“Eu acho que ela pertence àquele que for capaz de a tomar ou que não deixa que lha tomem, que lha roubem. Se ele se apropriar dela, pertencer-lhe-á não apenas a terra, mas também o direito a ela. Este é o direito egoísta, ou seja: o que para mim é justo, é isso o direito. (...) O tigre que me ataca tem os seus direitos, e eu, que o abato, tenho os meus. O que eu defendo contra ele não são os meus direitos, mas eu próprio.” (STIRNER, 2009, p.246)

Entendemos este uso de uma categoria como o roubo de forma dual: Stirner está, ao mesmo tempo, sendo irônico e verdadeiro, falando o que *deveria ser* com o *que é*. Ele pretende negar o Direito, e tal asserção seria meramente verdade em uma sociedade que não tivesse o Direito: esta não existe! Já nascemos enfiados no seio da sociedade, subjugados desde a concepção às ideias fixas e paradigmas de governança do Estado.

Em sua análise, não estaria de fato roubando o outro, mas meramente negando a lógica do poder estatal – e este, em sua visão, é o grande ladrão. Ele critica o exemplo do homem que não possui de fato, mas que detém posses por viés de herança, de conluio com o sistema financeiro, por estar associado a monopólios, etc. Este homem não tem propriedade de fato, ele se esgueira na permissão jurídica, em um espectro. *“Não deixes que o direito continue à solta; trá-lo à sua origem, a ti, e assim ele será o teu direito, e todo o direito será o que para ti é direito, justo.”* (STIRNER, 2009, p. 265)

Por isto nossa crítica ao proposto por Newman. Esperar que essas meditações egoístas possam ser, de alguma forma, conectadas ao direito estatal é inviável. Que aquele que deseja presenciar a libertação dos oprimidos tenha poder o suficiente para, insurgindo-se, os garantir – e resistir a todos os ataques que daí irão surgir. Quem espera a permissão da norma jurídica não detém de fato sua propriedade. Stirner ironiza o fato de o direito devir da permissão, e de como essa permissão não é poder. Por isto reconhece no Estado o seu grande inimigo.

“Se aceitares que o outro te imponha seu direito, tens de aceitar também o contrário; se dele te vier legitimação e recompensa, deves esperar também acusação e castigo. Ao lado do direito e da justiça está a injustiça, ao lado da lei, o crime. E te, o que és? – Tu és um... criminoso!” (STIRNER, 2009, p. 257)

Exatamente como o autor propõe em sua crítica já apresentada, ao entender que é o mundo poder, eu não o exerço de forma arbitrária ou autoritária, mas sim de maneira libertária, não essencialista, como *devir*. Reflito sobre este meu próprio poder para que ele não se torne uma coisa distinta de mim – devo *eu* ser poder:

“Porém esquece-se de que o poder tem de continuar para que também se possa afirmar, ou melhor: que o poder não é algo que existe em si, mas que apenas tem existência no eu-de-poder em mim como detentor desse poder. (...). O poder, assim transformado em espectro, é... o direito. Este poder eternizado não se apaga nem com minha morte, sendo transmitido ou “deixado em herança”. As coisas, de fato, não pertencem então a mim, mas ao direito.” (STIRNER, 2009, p. 356)

Que eu tenha a audácia suficiente para aceitar que eu mesmo devo garantir minha propriedade. E que minha reflexão sobre esta natureza do próprio poder esteja completa o suficiente para o exercer de forma dialética na sociedade: como uma continuação de mim mesmo, que flutua sobre aquilo de que não tenho controle e que disto possa me desfrutar, possa me *libertar*.

Por isso, também, que não vemos a proposição egoísta de Stirner como um modelo autoritário, ou a truculência como prática para efetivar os desejos fascistas de cada um: como o objetivo é romper com essas liberdades e moralidades binárias, vemos nisto uma proposta libertária e permissiva das multiplicidades de autoafirmação do ente. É, como exposto por Newman, tão similar à proposta pós-estruturalista de Michel Foucault:

“Libere-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental, por um longo tempo, sacralizou como forma do poder e modo de acesso à realidade. Prefira o que é positivo e múltiplo; a diferença à uniformidade; o fluxo às unidades; os agenciamentos móveis aos sistemas. Considere que o que é produtivo, não é sedentário, mas nômade. (...) Não se apaixonem pelo poder” (FOUCAULT, 1993, p.2).

Não devo ser dominado pelo meu próprio poder, é pelo *cuidado-de-si* que aflui na singularidade; não há razões de atacar o outro por conta de seu sexo, gênero, orientação sexual, raça, classe social ou nacionalidade, muito menos de ter orgulho dessas categorias em mim; pois todas são “fantasmas”, ideias fixas.

Que eu tenha relações frutíferas o suficiente para que aquilo nunca se dissipe de mim, que sempre esteja como parte do “eu” – o apropriar-se. É uma visão micropolítica e existencial da natureza do poder, que confunde este com o direito e disto cria um modelo combativo de prazer com a própria vida, ao se rebelar contra o mundo. Que nesse anarquismo relacional eu me permita ser feliz no aqui e agora. De que forma, então, o Stirner divergiu de Hegel? *“E agora o pensamento deve corresponder perfeitamente a realidade, o mundo das coisas, e nenhum conceito deve ser sem realidade. Isso valeu ao sistema de Hegel o atributo de objetividade, como se nele o pensamento e a coisa celebrassem sua união.” (STIRNER, 2009, p. 97)*

O objetivo do Hegel é a construção de um sistema histórico e racional, expresso em seu método dialético, com a proposição de estudar a realidade e, assim, compreender a situação real (que é o racional). O direito parte do real enquanto estrutura racional do mundo, do existente, e do racional enquanto real.

“Foi por isso que o luterano Hegel (ele próprio o declara em uma passagem de sua obra: “quero continuar a ser luterano”) conseguiu encontrar em tudo a presença da idéia. Em tudo está presente a razão – isto é, o espírito santo -, ou: “o real é racional”. De fato, o real é tudo aquilo que é; e como em todas as coisas, em cada mentira, por

exemplo, é possível descobrir a verdade; logo não existe a mentira absoluta, o mal absoluto etc. (STIRNER, 2009, p. 121)

A ética no direito é entendida como um desenvolvimento teleológico racional que visa a própria liberdade, com o homem podendo afirmar sua potência ao obedecer àquilo que ele mesmo se impôs; ou seja, na lei positivada. A liberdade é um atributo da autoconsciência, do indivíduo que se percebe:

“O princípio da liberdade como valor, segundo Hegel, é de natureza germânica e, como tal, significa que o povo alemão deve realizar tal idéia, cumprir o fim para o qual está determinado ou mesmo para o qual se determinou como uma imposição a partir da consciência de si, da autoconsciência enquanto determinação de sua unidade cultural.” (TROTTA, 2009, p. 15)

O Estado como efetivação da moralidade objetiva é entendido como constituído pelas categorias da racionalidade, objetividade e realidade; a liberdade, através da racionalidade dos indivíduos e através do Estado, permeia a obrigação necessária do cumprimento das leis, do respeito à moralidade e da garantia da propriedade privada.

Implica no necessário cumprimento dos deveres em relação ao Estado, por compreender nesta relação de dependência a expressão da liberdade através do contrato racional. *“Hegel evidencia a realização do Estado como reino da liberdade pela determinação político-administrativa em quanto monarquia, instância do universal pela qual a idéia concretiza-se por meio do espírito tomando consciência de si na história.” (TROTTA, 2009, p. 15)*

O Estado é visto como uma determinação real e necessária para a consagração da liberdade e vontade humana, por unificar o “todo” (as vontades individuais e particulares) em um constructo que age de forma racional.

“A liberdade só se realiza por meio da vontade humana que, ao seu turno, origina-se no espírito, e por esse motivo a liberdade assemelha-se ao exercício da vontade; logo, vontade e liberdade são sinônimos que para Hegel efetivam-se quando ao homem é possível sua realização na propriedade, no momento em que a liberdade é a própria subjectividade.” (TROTTA, 2009, p. 25)

Os vínculos recíprocos entre o indivíduo e o estado abarcam o desenvolvimento da ideia da liberdade. A ética, seu complemento, implica na observância à totalidade dos hábitos, costumes e leis do grupo (o povo) no qual um se encontra inserido. Hegel acopla as categorias de obediência às leis morais e jurídicas com a liberdade e a racionalidade, por

considerar que o respeito e choque da minha própria vontade com aquilo que é expresso na realidade se desenvolve de tal forma que continua o processo histórico do existente.

“A vontade livre então não é uma mera abstração, mas o que consolida o sistema hegeliano uma vez que toda a objetividade é constituída por sua atividade. Mas em Hegel, como sabemos, há uma superação da diferença entre o subjetivo e o objetivo, forma e conteúdo. O conceito ao ultrapassar o imediato (em si) para realizar-se (para si) reconhece a si mesmo como resultado da sua própria atividade. E então a realização do conceito de direito é o mesmo que a realização da liberdade.” (HEBECHE, 2011, p.4)

Desta forma, o Estado deve permitir esta integralização da vontade entre as partes, suplantada pelo caráter ético da lei, como uma continuação da governança estatal – pois o seu contrário implica na desarmonia, na destruição da ordem pública e na injustiça, características contrárias à liberdade como racionalidade. *“O Estado 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)* Aparece como o unificador objetivo das subjetividades dispersas, unificando-as em um conjunto que apenas dessa forma pode ser visto como real e objetivo.

“O estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.” (HEGEL, 1997, p. 217, GRIFO NOSSO).

O Direito parte da razão, que deve ser demonstrado de forma prática, de forma real que é racional; ou seja, Hegel quer demonstrar de forma histórica como o real é racional e o racional, real. É um campo espiritual, onde a vontade tem seu ponto de partida, é a liberdade sendo realizada no mundo do espírito.

“Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata, a pessoa é vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável.” (HEGEL, 1997, p. 44)

Se a vontade, que é notoriamente irrestrita pois se apresenta como um objeto de autodeterminação, esta é delimitada na filosofia do Direito de Hegel como um projeto emancipatório da categoria da “humanidade”, a partir da conexão entre realidade e racionalidade. O direito irrompe como norteador da liberdade *real*, pois assim permite

uma liberdade autoconsciente (isto é, racional) e que se autolimita em prol da observância à moralidade e lei, assim permitindo sua própria continuação.

Essa autolimitação é a subjugação da vontade às categorias morais e da lei estatal. A liberdade se efetiva quando a consciência se autovincula à lei, e neste processo contínuo o Estado perpetua seu caminho teleológico de garantidor da liberdade, através de sua existência racional e real.

“É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim.” (HEGEL, 1997, p. 255)

Efetiva a liberdade de um povo vinculado a um Estado como ordem objetiva, em contraposição às consciências subjetivas. Nesta união de indivíduos que atualizam sua própria vontade (passando da moralidade para o Direito), transformando-os assim em sujeitos obedientes à lei e moralidade, contribuem todos para o processo de efetivação da ideia de liberdade, ou seja, da continuação do Estado como materialização real do espírito absoluto na historicidade.

“Como o espírito só é real no que tem consciência de ser; como o Estado, enquanto espírito de um povo, é uma lei que penetra toda a vida desse povo, os costumes e a consciência dos indivíduos, a constituição de cada povo depende da natureza e cultura da consciência desse povo. É nesse povo que reside a liberdade subjetiva do Estado e, portanto, a realidade da constituição.” (HEGEL, 1997, p. 251)

O entendimento humano é jogado em um necessário determinismo histórico e teleológico (racional) onde um sentido ético da prática política é conceituado: o direito permite que a vontade floresça nessa sujeição racional do indivíduo ao Estado e à moralidade, permitindo assim o desenvolvimento dialético de uma liberdade autoconsciente.

Desta forma, em Hegel a lei é o caráter de maior expressividade do Estado moderno; é na positivação da ciência jurídica que o homem se permite desenvolver a própria liberdade. *“Filosofia do Direito busca, por meio de suas especulações, prever que o plano do Estado – portanto, o plano do conceito do Direito – é a liberdade como meio-*

fim por meio da normatividade, enquanto garantias político-jurídicas, tomando o indivíduo como ser social. (TROTTA, 2009, p.30)

A pessoa só é verdadeiramente, de fato livre se conscientemente escolher participar de forma autônoma e obediente aos diferentes aspectos e paradigmas da vida social e estatal. É nessa harmonia das diferentes vontades unidas no todo (o Estado) que há uma crescente atualização da liberdade no mundo; e, nas sucessivas crises e embates entre Estados, os conflitos desarmônicos e irracionais são superados.

“Contudo, isso é o mundo religioso que Hegel sistematizou ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabados e solidamente fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu, é obrigado a viver segundo essas leis conceituais. Poderá haver mais dura tirania da lei?” (STIRNER, 2009, p. 126)

Essa contínua expressão da verdade na história precisa da subjugação dos indivíduos, e esta será uma crítica fatal de Stirner – o autor egoísta – ele não somente recusa esta visão da inclusão do indivíduo em uma categoria real, racional ou de liberdade, como também entende como um absurdo a necessidade da criação de conceitos universais objetivos para o funcionamento do direito.

“O servidor obediente é o homem livre! Que contradição mais chapada! E, no entanto, é esse o sentido da burguesia, e seu poeta, Goethe, e seu filósofo, Hegel, bem souberam glorificar a dependência do sujeito em relação ao objeto, a obediência ao mundo objetivo. Só quem serve uma causa e “se lhe entrega de corpo e alma” poderá alcançar a verdadeira liberdade. E essa causa era, para as cabeças pensantes, a... razão, essa mesma que, como o Estado e a Igreja, fornece leis universais e agrilhoa o indivíduo com a idéia da humanidade. É ela que determina o que é “verdadeiro”, o que deve servir de guia e orientação. E não há melhores seguidores da razão do que os leais servidores que, enquanto servidores do Estado, são os primeiros a ser reconhecidos como bons cidadãos.” (STIRNER, 2009, p. 137)

A irredutibilidade, ou ainda pior, a subjugação do “Eu” para uma mera categoria é impossível; há um estranhamento na teoria egoísta sobre a possibilidade de reduzir o único a um conceito ou ideia, de compreender que este deve necessariamente fazer parte de um projeto maior de humanidade ou racionalidade. Stirner prefere o *pensar* ao invés do pensado. (Ser) Proprietário – *Eigner*. Não somos espíritos, somos únicos, constituídos de vazio, autorreferencial e, portanto, totalmente sem substância, apenas consciência (ou singularidade); *Eigenheit* – Singularidade do próprio, ser-próprio.

A autonomia do indivíduo aparece aqui como o ponto de legitimação e fundamentação da teoria política stirneriana, ao invés da categoria da liberdade; esta última é mero desenvolvimento da singularidade de cada um, ao invés de algo abstrato (um fantasma) que pode ser igualmente apresentado a todos. A negação do poder alheio à vontade do “Único” (*Einzige*) frente a sua reconstrução dialética é o que pode ser lido como *Eigenheit*.

Devido ao caráter violentamente irônico da obra, e também como um reflexo de seu background em estudos teológicos (tão caros à esquerda hegeliana), Stirner chama o próprio Jesus Cristo de um dos primeiros rebeldes da história, fazendo um paralelo com sua distinção entre revolução x revolta. É, na verdade, o único exemplo em toda a obra que Stirner apresenta alguém que ele considera, de fato, um *egoísta*.

“Mas então por que é que ele não foi um revolucionário, um demagogo, como os judeus teriam desejado? Por que razão não foi ele um liberal? Porque não esperava salvação da mudança da situação, e toda aquela organização lhe era indiferente. Não foi um revolucionário, como por exemplo, César, mas um rebelde, não quis derrubar o Estado, mas elevar-se acima dele. Por isso o que lhe importava era o que dizia com o “Sede astutos como a serpente!”, o que tem o mesmo sentido que o “A César o que é de César” em seu âmbito específico; sua luta não era de teor liberal ou político, contra a autoridade vigente; o que ele queria era, indiferente a essa autoridade, seguir seu próprio caminho (...) Precisamente porque rejeitou deitar abaixo o estado de coisas vigente, ele foi o inimigo mortal e o verdadeiro destruidor desse estado de coisas, porque o emparedou enquanto ia construindo sobre ele seu próprio templo, sem dar importância às dores dos emparedados.” (STIRNER, 2009, p. 410)

Jesus é o exemplo do indivíduo insurgente, que destruiu e superou as ideais fixas (fantasmas) de sua época em prol da afirmação de si mesmo, sem nenhum interesse de instaurar um novo modelo político ou social, como desejavam os judeus da época. Não instiga uma revolução contra o poder do Império Romano, mas, em decorrência de sua existência, o status-quo da cultura e administração pública pode ser acelerada em seu movimento de destruição. Logo, a revolta, como deseja Stirner, não pode ser a revolução, mas, em decorrência dos atos do egoísta insurgente, invariavelmente as estruturas do poder decaem e são superadas.

Importante ressaltar que o “Ego” não se confunde com o indivíduo; o “Ego” é, ele também, um fantasma ou ideia fixa. A categoria do “Ego” não é a singularidade do próprio, não é o Único, mas meramente uma delimitação fixa do próprio indivíduo. Compreendendo-se esses termos é factível a leitura do egoísmo stirneriano como um ataque ao individualismo clássico e suas racionalidades, em prol de um individualismo consciente do caráter não-essencial ou redutível da própria individualidade; esta é um desdobramento flutuante sobre o vazio, que percorre caminhos tão múltiplos dentro de si que não podem ser considerados como unicidade de forma tradicional.

O egoísta é aquele que tem controle de si mesmo; que é seu próprio mestre. O “conhece-te a ti mesmo” socrático se transforma em um “possua-te a ti mesmo”. Por isso a importância do autocuidado com o intuito de não se tornar um escravo das próprias paixões; de se ver como propriedade dos próprios desejos. Percorrer esse caminho meditativo dos mistérios do ente permite o florescimento de um devir como possibilidade infinita, da total escolha criativa em afirmar a própria autonomia e liberdade contra o mundo. Sabendo que os próprios anseios e desejos são flutuantes, o Único tenta se colocar em uma posição além desses, compreendo sua existência nesse desvio paradoxal e combativo.

É no engendramento das disposições contrárias que compõem o indivíduo que uma práxis libertaria surge, ao colocar o consentimento como o norteador das relações: daí a conexão de categorias como autonomia e associação. E, por isso, não há em Stirner uma preocupação em fundamentar uma teoria do “Estado” ou do “Direito” – seu interesse é de persistir existindo, consumindo a si mesmo em suas relações e assim gozar da própria vida, sua relação com quaisquer categorias existe no intuito de afirmar a si mesmo e perseguir sua autonomia, ainda que coloque como centro desta perspectiva a figura estatal (por analisar que, historicamente, é esta a instituição mais perversa e maliciosa existente na materialidade de sua época).

Assim, considero a teoria egoísta de Max Stirner como uma tentativa de encontrar consentimento para com a vida, ao compreender que, em seus escritos, o surgimento da vida não vêm de um consentimento, pois desde o nascimento somos jogados em um emaranhado de forças e poderes múltiplos que, incessantemente, buscam nos dominar e

nos consumir. Logo, é uma meditação do indivíduo em busca do próprio consentimento para viver.

É diante de todo o exposto que posso argumentar que a crítica ao Direito de Max Stirner se apresenta como uma antecipação das teorias críticas da modernidade e do movimentos libertários radicais: é a acoplagem de uma crítica ao poder alienante da cultura, da sociedade e do Estado frente ao indivíduo junto a uma crítica do próprio poder; é a desconstrução da necessidade do autoritarismo das outras formas tradicionais de se pensar a revolta de esquerda ou direita na contemporaneidade; é a resistência libertária ao Estado e ao Direito, identificando no domínio e no controle da reflexão sobre o próprio poder um mecanismo de afirmação da individualidade; é a visão do Direito como um inimigo que se supera *dialeticamente*, e não a partir de sua destruição ou mera negação; é a busca pela associação independente, consensual e mútua com outros indivíduos em prol do interesse individual; é uma compreensão da autonomia individual como um paradigma que permite a heterogeneidade das existências; é do egoísmo como a resposta, em forma de um Cavalo de Tróia, para a atomização cultural do *status quo* neoliberal. E isso só é possível ao afirmar, como exposto na última página da obra “O Único e sua Propriedade”:

“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 o 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)

6.1 Conclusão

Encerrando a pesquisa feita, podemos apresentar algumas considerações finais. O trabalho, que teve como objetivo inicial a crítica ao direito de Max Stirner, acabou evoluindo para o tema da insurgência individual contra o Direito. Tal diferença é relevante, pois significa uma mudança de paradigma: do mero reconhecimento e da análise teórica do ordenamento jurídico no pensamento do autor egoísta para a sua adequação, em um contexto histórico e político, na história do anarquismo e da esquerda hegeliana.

Neste primeiro momento, o da esquerda hegeliana, o percebido foi a recusa a toda construção metafísica e ideológica que classifique a atuação, desejos e valores do

homem em algum contexto imutável. Ainda que o intuito original da pesquisa tenha sido a relação de Stirner com Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach, o tema pode ser extrapolado para o contexto do materialismo histórico-dialético marxista, apresentando o pensamento egoísta como a alternativa libertária de fundo hegeliano a essa ideologia política. Assim, trabalhos que explorem as conexões de Stirner com Marx, em especial nos quesitos autonomia e alienação, colocando-os de forma antagônica a partir de um olhar desconstrutivo de Hegel, seriam de extrema importância.

No segundo momento, ao qual dedicamos a maior parte de nosso trabalho, avaliamos as relações de Stirner com o pensamento anarquista. Em uma ironia divertidíssima, verificamos como os trabalhos de um protoanarquista influenciam e continuam influenciado as perspectivas mais atuais das discussões anarquistas contemporâneas. Sua crítica ao Direito, encontrada pelo paradigma da insurgência, reflete em basicamente dois aspectos: a destruição de todo e qualquer direito natural e a recusa à obediência às leis estatais, optando-se por uma construção normativa paraestatal, micropolítica e temporária

São três as principais características destoantes entre o pensamento stirneriano e o cânone do anarquismo tradicional: o porquê de devermos agir de forma anárquica (devido a uma recusa metafísica de sujeição às categorias existenciais); como alcançar a sociedade anárquica (aqui e agora, com revolta e insurgência no lugar da revolução); e como estruturar a sociedade anárquica, a que o autor oferece um leque mutável de opções. Já as conexões entre o anarquismo individualista e o pós-anarquismo com a filosofia contemporânea, principalmente a biopolítica, são riquíssimas e engrandecem e fortalecem em muito a discussão a partir dos escritos do autor egoísta. Compreendemos que o pensamento egoísta de Max Stirner oferece uma metodologia de escape dos dispositivos de controle biopolíticos, bem como a construção de uma nova individualidade que reflete os movimentos antiglobalização: se estes atacam o neoliberalismo em uma perspectiva internacionalista, o egoísmo stirneriano o ataca em uma perspectiva de resistência e negação da lógica atomista de reprodução da vida social. Essa nova reflexão de perspectiva egoísta acerca do poder apresenta relações curiosas. No foco do “vazio” como algo essencialmente metafísico, em que os fenômenos e ultimamente o “Eu” não podem ser descritos, a filosofia egoísta stirneriana se aproxima do pensamento religioso oriental. Da vacuidade dos fenômenos do budismo à indescritibilidade do Dao no taoísmo.

Encontramos também relações possíveis com filosofias que associem uma certa perspectiva pessimista da existência a uma impossibilidade de se descobrir completamente, como nas obras de Fernando Pessoa, Arthur Schopenhauer e Emil Cioran. Trabalhos que relacionem esses temas, provavelmente a partir de Nietzsche, seriam de extrema importância para a compreensão mais orgânica da filosofia egoísta como algo inserido dentro de seu contexto histórico (não apenas Stirner era formado em religião, como viveu numa época em que a filosofia oriental conquistava cada vez mais espaço em solo europeu, contribuindo para a construção de um pensamento que coloca em dúvida a própria questão do ser, da racionalidade).

Ainda que o pensamento egoísta não forneça o parâmetro de uma teoria política normativa, ao avaliar os contextos nos quais suas influências persistem (ultimamente em formas alternativas de anarquismo e libertarianismo), podemos elencar um rol não taxativo de táticas de insurgência ao Direito, bem como grupos e movimentos que se aproximem disso, a partir de Max Stirner.

As experiências do Movimento Zapatista, no território mexicano de Chiapas, bem como das Unidades de Proteção Popular (YPG) no Curdistão sírio são movimentos recentes que dialogam diretamente com a perspectiva insurgente de Stirner. Junto a isso, ações como ocupação de bens imóveis (*squatting*), “*dumpster diving*”, ativismo hacker, comércio de criptomoedas, práticas de contraeconomia a partir do agorismo de Konkin III, economias de escambo, economias de dádiva, sabotagem industrial, recusa ao voto, práticas de livre mercado não capitalistas, criações de vilarejos e comunidades alternativas e horizontais como as ecovilas, a participação individual e coletiva no plano diretor de cidades, criações de bancos comunitários, o nudismo e o veganismo políticos, práticas não monogâmicas de relacionamentos afetivos e sexuais (ou amor livre), a própria ação direta e a propaganda pela ação anarquista, a recusa ao voto, entre muitas outras.

Percebemos, portanto, que toda tática política que pense na emancipação individual a partir da afirmação da própria autonomia e liberdade é válida, especialmente se esta parte de princípios voluntaristas, horizontais e de democracia direta.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMAND, Émile. **Is the anarchist ideal realizable?** In: *Enemies of Society: An Anthology of Individualist & Egoist Thought*. Ardent Press, Canadá. 2011

ARMAND, Émile. **Individualist Perspectives**. In: *Enemies of Society: An Anthology of Individualist & Egoist Thought*. Ardent Press, Canadá. 2011

BAKUNIN, Mikhail. **O princípio anarquista e outros ensaios**. / Piotr A. Kropotkin. Tradução e organização de Plínio A. Côelho – São Paulo; Hedra, 2007. (Estudos libertários).

BAKUNIN, Mikhail. **The Reaction in Germany**. In: GRAHAM, Robert (Editor). *Anarchism Volume One: A Documentary History of Libertarian Ideas, Volume One – From Anarchy to Anarchism (Volume 1)*. Black Rose Books, Canadá; 2005.

BAKUNIN, Mikhail. **Deus e O Estado**. / Bakunin. Tradução de Plínio Augusto Côelho. Introdução de Alex Buzeli Bonomo – São Paulo, Hedra; 2011.

BEY, Hakim. **Post-anarchism anarchy**. In: *Post-Anarchism A Reader*. EVREN, Sureyya; ROUSELLE, Duane (Editores.) Pluto Press, Londres. 2011

CARSON, Kevin. **Estudos na Economia Política Mutualista**. Traduzido e Editado por Uriel Alexis Farizeli Fiori. Fayetteville, Ark. 2004.

CHARTIER, Gary; JOHNSON, Charles. **Markets not capitalism: Individualist anarchism against bosses, inequality, corporate power and structural poverty**. Brookly, NY: Autonomedia, 2011

EVREN, Sureyya. **How New Anarchism Changed the World (of opposition) after Seattle and Gave Birth to Post-Anarchism**. In: *Post-Anarchism A Reader*. EVREN, Sureyya; ROUSELLE, Duane (Editores.) Pluto Press, Londres. 2011

FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ.: Vozes, 2007.

FOUCAULT, Michel. **O anti-édipo: uma introdução à vida não fascista**. Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. – v. 1, n. 1 (1993) – São Paulo, 1993 [páginas 197 a 200].

- HEBECHE, Luiz. **Hegel e o direito**. Revista PERI, v. 03, n. 01. Santa Catarina, 2011.
- HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. 1 edição. Tradução Orlando Vitorino. Martins Fontes; São Paulo, 1997
- KOCH, Andrew. **Post-structuralism and the epistemological basis of anarchism**. In: Post-Anarchism A Reader. EVREN, Sureyya; ROUSELLE, Duane (Editores.) Pluto Press, Londres. 2011
- KROPOTKIN, Piotr. **A conquista do pão**. / Piotr Alexeyevich Kropotkin; tradução César Falcão – Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- KROPOTKIN, Piotr. **Ajuda mútua: um fator de evolução** / Piotr Kropotkin ; tradução Waldyr Azevedo Jr. – São Sebastião: A senhora Editora, 2009.
- LEIER, Mark. *Tradução de Última Barricada. Fonte da tradução: «Mark Leier: Bakunin, Class and Post-Anarchism (2009)» in Robert Graham, «Anarchism, A Documentary History of Libertarian Ideas, Volume 3», ed. Black Rose Books, 2013*
- MARSHAL, Peter. **Demanding the Impossible a History of Anarchism**. Londres, Reino Unido; Harper Perennial. 2008.
- MACKAY, John Henry. **O único e sua propriedade**. Tradução do inglês por Andre Degenszajn. Revisão técnica de Edson Passetti. São Paulo: Revista verve; PUC-SP, 2006.
- MACKAY, John Henry. **Os anarquistas com John Henry Mackay**. Tradução do Inglês por Flávia Lucchesi e Thiago Rodrigues. Revista Ecopolítica, n. 13 – USP; São Paulo. 2015
- MARTIN, James J. **Men Against The State The Expositors of Individualist Anarchism In America 1827-1908**. Ralphy Myles Publisher, Inc. Colorado Springs; 1970.
- NEWMAN, Saul. **Stirner e Foucault: em direção a uma liberdade pós-kantiana**. Traduzido do inglês por Anamaria Salles e Eliane Knorr de Carvalho. PUC-SP; São Paulo. Publicado na Verve revista semestral autogestionária do Nu-Sol. N. 7, 2005.
- NEWMAN, Saul. **Política do eu: a crítica de stirner ao liberalismo**. Traduzido do inglês por Aline Passos. PUC-SP; São Paulo. Publicado na Verve revista semestral autogestionária do Nu-Sol. N. 23, 2013.

NEWMAN, Saul. **War on the State: Stirner's and Deleuze's anarchism**” publicado, originalmente, em *Anarchist Studies*, Volume 9, nº 2. Londres, 2003. Traduzido do inglês por Anamaria Salles e Andre Degenszajn. PUC-SP; São Paulo. Publicado na Verve revista semestral autogestionária do Nu-Sol. N. 8, 2005.

NOVATORE, Renzo. **Flores silvestres: uma antologia de Abele Rizieri Ferrari**. Textos subterrâneos. Lisboa; 2013.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. **Homem e religião no movimento neohegeliano de esquerda: uma leitura de Bruno Bauer, Max Stirner e Ludwig Feuerbach**. In: Revista Dialectus. Fortaleza, ano 02, nº 04. 2014.

ORNELAS, Rodrigo. **Max Stirner, os limites do sujeito na esquerda hegeliana e um ponto de virada na filosofia**. In: Revista de filosofia Moderna e contemporânea. Brasília, vol.3, n.02, 2015.

ORNELAS, Rodrigo. **Max Stirner e o liberalismo humano: Crítica a Bruno Bauer**. In: Revista Ideação Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia. Feira de Santana, vol.1, n. 23, 2010

PARKER, S.e. **Individualist-Anarchism: An Outline**. In *Enemies of Society: An Anthology of Individualist & Egoist Thought*. Ardent Press, Canadá. 2011

PROUDHON, Pierre-Joseph. **General idea of the revolution in the nineteenth century**. New York: Haskell House, 1969.

PROUDHON. Pierre-Joseph. **A propriedade é um roubo** / Pierre-Joseph Proudhon: Seleção e notas de Daniel Guérin; tradução de Suely Bastos. Porto alegre; L&PM, 2014.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria**. Tradução de J.C. Morel. São Paulo; Cone editora. 2003.

STIRNER. Max. **O único e sua propriedade**. Tradução, glossário e notas por João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009. – (Coleção Dialética).

TROTTA, Wellington. **O pensamento político de Hegel à luz de sua filosofia do direito**. Revista Sociologia Política, V. 17 n. 32; Curitiba. 2009.

TUCKER, Benjamin. **Letter to the American Journal of Sociology**. Benjamin R.Tucker Papers, New York Public Library; Transcribed: by Mitchell Abidor. 11 de abril de 1936

VIANA, Nildo. **Gênese e Significado da religião segundo Bakunin**. Paraná, Revista Espaço Acadêmico N. 172; 2015.

VIEIRA JÚNIOR, Roberto. **Pós-estruturalismo e Pós-anarquismo: conexões**. / Roberto Vieira Júnior; Orientador: Daniel de mendonça. – Dissertação (Mestrado) – instituto de sociologia e política. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas. 2012

WELSH, John F. **Max Stirner's Dialectical Egoism a new interpretation**. Plymouth, Reino Unido; Lexington Books, 2010.

WOODCOCK, George. **História das idéias e movimentos anarquistas, Volume 1 A idéia**. Trad. Júlia Tettamanzy. Porto Alegre; L&PM, 2007.