



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS**

**GUILHERME CASTRO NUNES MESQUITA**

**RECONSTRUÇÃO DA CAPACIDADE EMANCIPATÓRIA DOS DIREITOS  
HUMANOS A PARTIR DE UM PROJETO DE CIDADANIA LIBERTÁRIA COM  
BASE NO PENSAMENTO DE MAX STIRNER**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**JOÃO PESSOA - PB**  
**2024**

**GUILHERME CASTRO NUNES MESQUITA**

**RECONSTRUÇÃO DA CAPACIDADE EMANCIPATÓRIA DOS DIREITOS  
HUMANOS A PARTIR DE UM PROJETO DE CIDADANIA LIBERTÁRIA COM  
BASE NO PENSAMENTO DE MAX STIRNER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídica da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas.

Área de concentração: Direitos Humanos.

Linha de Pesquisa: Fundamentos Teóricos Filosóficos dos Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima.

**JOÃO PESSOA - PB  
2024**

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

M582r Mesquita, Guilherme Castro Nunes.

Reconstrução da capacidade emancipatória dos direitos humanos a partir de um projeto de cidadania libertária com base no pensamento de Max Stirner / Guilherme Castro Nunes Mesquita. - João Pessoa, 2024. 177 f.

Orientação: Newton de Oliveira Lima.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ.

1. Anarquismo individualista. 2. Direitos humanos. 3. Capacidade emancipatória. 4. Max Stirner. 5. Libertarianismo. I. Lima, Newton de Oliveira. II. Título.

UFPB/BC

CDU 330.862(043)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

João Pessoa-PB, 23 de Julho de 2024

### ATA DE DEFESA DE MESTRADO

Ata da Banca Examinadora do(a) Mestrando(a) GUILHERME CASTRO NUNES MESQUITA candidato(a) ao grau de Mestre em Ciências Jurídicas.

Às 14h00 do dia 23 de julho de 2024, na sede do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, reuniu-se a Comissão Examinadora formada pelos seguintes Professores Doutores: NEWTON DE OLIVEIRA LIMA (Orientador(a) PPGCJ/UFPB), GUSTAVO BARBOSA DE MESQUITA BATISTA (Avaliador(a) Interno(a) PPGCJ/UFPB), GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO (Avaliador(a) Externo(a)), GUILHERME DE CAMARGO MASSAU (Avaliador(a) Externo(a)) e JOSÉ RODRIGO RODRIGUEZ (Avaliador(a) Externo(a)), para avaliar a dissertação de Mestrado do(a) aluno(a) GUILHERME CASTRO NUNES MESQUITA, intitulada: **“Reconstrução da capacidade emancipatória dos Direitos Humanos a partir de um projeto de cidadania libertária com base no pensamento de Max Stirner”**, candidato(a) ao grau de Mestre em Ciências Jurídicas, área de concentração em Direitos Humanos. Compareceram à cerimônia, além do(a) candidato(a), professores, alunos e convidados. Dando início à solenidade, o professor NEWTON DE OLIVEIRA LIMA (Orientador PPGCJ/UFPB) apresentou a Comissão Examinadora, passando a palavra ao mestrando(a), que discorreu sobre o tema dentro do prazo regimental. O(a) candidato(a) foi a seguir arguido(a) pelos examinadores na forma regimental. Ato contínuo, passou então a Comissão, em caráter secreto, à avaliação e ao julgamento do referido trabalho, concluindo por atribuir-lhe o conceito **APROVADO**, o qual foi proclamado pela Presidência da Comissão, achando-se o(a) candidato(a) legalmente habilitado(a) a receber o grau de Mestre em Ciências Jurídicas, cabendo à Universidade Federal da Paraíba providenciar, como de direito, o diploma de Mestre a que o(a) mesmo(a) faz jus. Nada mais havendo a declarar, a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Talita de Castro Santos, Administradora do Programa de Pós- Graduação em Ciências Jurídicas, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os demais membros da banca, para certificar a realização desta defesa. João Pessoa-PB, 23 de julho de 2024. XX

Documento assinado digitalmente



GUILHERME CAMARGO MASSAU  
Data: 30/08/2024 08:59:23-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente



GABRIEL REZENDE DE SOUZA PINTO  
Data: 03/09/2024 07:18:58-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente



JOSE RODRIGO RODRIGUEZ  
Data: 03/09/2024 18:28:06-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente



NEWTON DE OLIVEIRA LIMA  
Data: 04/09/2024 10:48:25-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Emitido em 23/07/2024

ATA N° 01/2024 - PPGCJ (11.01.46.04)  
(N° do Documento: 1)

(N° do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 05/09/2024 13:22 )  
GUSTAVO BARBOSA DE MESQUITA BATISTA  
COORDENADOR(A) DE CURSO  
1453013

(Assinado digitalmente em 10/09/2024 08:38 )  
TALITA DE CASTRO SANTOS  
ADMINISTRADOR  
1020360

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: **1**,  
ano: **2024**, documento (espécie): **ATA**, data de emissão: **04/09/2024** e o código de verificação: **10aba38c02**

## RESUMO

MESQUITA. Guilherme Castro Nunes. **Reconstrução da capacidade emancipatória dos Direitos Humanos a partir de um projeto de cidadania libertária com base no pensamento de Max Stirner.** Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2024.

Este trabalho visa interpretar o pensamento egoísta de Max Stirner, filósofo alemão do século XIX, como um mecanismo de reconstrução da capacidade emancipatória dos direitos humanos. O foco da pesquisa é o movimento anarquista individualista norte-americano, particularmente durante a publicação do periódico "*Liberty*" (1881–1908). Analisando o movimento a partir da noção de "Revolta" ou "Insurgência" de Stirner, argumenta-se que podemos extrair deste um modelo libertário de cidadania, oferecendo uma solução à "Crise dos Direitos Humanos". Esta crise é vista como a incapacidade dos direitos humanos de garantir a emancipação dos sujeitos no contexto contemporâneo. A análise do anarquismo individualista é interpretada como uma continuação do pensamento egoísta e uma exploração das possibilidades de sua efetivação. Comparações são feitas com a tradição anarquista tradicional e o pensamento libertário de Robert Nozick, destacando uma visão crítica da participação do sujeito no Estado e a relação entre os conceitos de Estado e direito. Buscando a transformação individual, identificamos a "Cidadania Libertária" – a revolta egoísta contra o Estado de direito, que visa superá-lo, não destruí-lo. A construção de uma nova consciência subjetiva e mundo possíveis se dá através da vida em comum, fundada nos paradigmas da consensualidade, associação, respeito à individualidade e crítica à autoridade. A cidadania libertária é defendida como uma alternativa ao modelo tradicional de participação ao direito. Propõe a superação do Estado por meio de substituições contínuas por instituições mais voluntárias, permitindo o autogoverno e a organização de sujeitos mais emancipados. Esta ocorre através da construção autônoma de direitos pelos próprios indivíduos e coletividades, em vez de depender da garantia estatal. Neste contexto, é feita uma análise crítica da noção de Pluralismo Jurídico de Boaventura de Souza Santos em contraposição ao conceito de Lei Policêntrica de Gary Chartier, propondo formas alternativas de construções jurídicas. Este modelo ético e político, inspirado por Stirner e desenvolvido por pensadores como Benjamin Tucker, promove a "*equal liberty*" – uma ética na qual os indivíduos se apropriam de seus direitos e desejos independentemente do Estado. Esta desempenha um duplo papel: garantir e efetivar os direitos humanos de forma prática no presente e transformar as estruturas autoritárias que levaram ao abuso, monopólio e falta de emancipação social na vida cotidiana. Em última análise, a cidadania libertária visa uma sociedade de direitos sem Estado, promovendo a emancipação individual e coletiva – esta, entendida a partir do conceito Stirneriano de Singularidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Anarquismo Individualista. Direitos Humanos. Capacidade Emancipatória. Max Stirner. Libertarianismo.

## ABSTRACT

MESQUITA. Guilherme Castro Nunes. **Reconstrução da capacidade emancipatória dos Direitos Humanos a partir de um projeto de cidadania libertária com base no pensamento de Max Stirner.** Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2024.

This work aims to interpret the egoistic thought of Max Stirner, a 19th-century German philosopher, as a mechanism for reconstructing the emancipatory capacity of human rights. The focus of the research is the American individualist anarchist movement, particularly during the publication of the periodical "Liberty" (1881–1908). Analyzing the movement through Stirner's notion of "Revolt" or "Insurgency," it is argued that a libertarian model of citizenship can be extracted from it, offering a solution to the "Crisis of Human Rights." This crisis is seen as the inability of human rights to guarantee the emancipation of individuals in the contemporary context. The analysis of individualist anarchism is interpreted as a continuation of egoistic thought and an exploration of the possibilities for its actualization. Comparisons are made with the traditional anarchist tradition and the libertarian thought of Robert Nozick, highlighting a critical view of the individual's participation in the State and the relationship between the concepts of State and law. Seeking individual transformation, we identify "Libertarian Citizenship" – the egoistic revolt against the rule of law, which aims to surpass, not destroy it. The construction of a new subjective consciousness and possible world occurs through communal life, founded on the paradigms of consensuality, association, respect for individuality, and critique of authority. Libertarian citizenship is advocated as an alternative to the traditional model of participation in law. It proposes the surpassing of the State through continuous replacements with more voluntary institutions, allowing self-governance and the organization of more emancipated individuals. This occurs through the autonomous construction of rights by individuals and collectivities themselves, rather than relying on state guarantees. In this context, a critical analysis is made of Boaventura de Souza Santos' notion of Legal Pluralism in contrast to Gary Chartier's concept of Polycentric Law, proposing alternative forms of legal constructions. This ethical and political model, inspired by Stirner and developed by thinkers like Benjamin Tucker, promotes "equal liberty" – an ethic in which individuals appropriate their rights and desires independently of the State. It plays a dual role: guaranteeing and actualizing human rights practically in the present and transforming the authoritarian structures that led to abuse, monopoly, and lack of social emancipation in everyday life. Ultimately, libertarian citizenship aims for a society of rights without a State, promoting individual and collective emancipation – understood from Stirner's concept of Singularity.

**KEYWORDS:** Individualist Anarchism, Human Rights, Emancipatory Capacity, Max Stirner, Libertarianism.

## Sumário

<b>1. INTRODUÇÃO E APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>1.2 INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA.....</b>	<b>4</b>
<b>1.3 OBJETIVOS.....</b>	<b>11</b>
<b>1.3.1 OBJETIVO GERAL:.....</b>	<b>11</b>
<b>1.3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS:.....</b>	<b>11</b>
<b>1.4 METODOLOGIA .....</b>	<b>11</b>
<b>2. APRESENTAÇÃO TEÓRICA.....</b>	<b>14</b>
<b>2.1 A CRISE DOS DIREITOS HUMANOS.....</b>	<b>16</b>
<b>2.2 APRESENTAÇÃO TEÓRICA: A CRÍTICA AO DIREITO E O PENSAMENTO POLÍTICO DE MAX STIRNER.....</b>	<b>28</b>
<b>2.3 O LIBERTARIANISMO DE ROBERT NOZICK .....</b>	<b>38</b>
<b>3. APRESENTAÇÃO E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA HISTÓRICA EM UMA PERSPECTIVA DE FILOSOFIA POLÍTICA SOBRE O ANARCO- INDIVIDUALISMO .....</b>	<b>49</b>
<b>3.1 O MOVIMENTO ANARCO-INDIVIDUALISTA NORTE-AMERICANO .....</b>	<b>64</b>
<b>3.1.1 PERIÓDICO LIBERTY (1881 – 1908) E SEU PAPEL NO ANARQUISMO NORTE-AMERICANO.....</b>	<b>78</b>
<b>3.1.2 A CRÍTICA TUCKERIANA AOS QUATRO MONOPÓLIOS .....</b>	<b>83</b>
<b>3.1.3 A DICOTOMIA AUTORIDADE X LIBERDADE DE BENJAMIN TUCKER: RESISTÊNCIA CIVIL COMO NEGAÇÃO DA POLÍTICA INSTITUCIONAL E NEGAÇÃO DA OBRIGAÇÃO TRIBUTÁRIA .....</b>	<b>90</b>
<b>3.1.4 INFLUÊNCIA DE MAX STIRNER SOBRE BENJAMIN TUCKER E A “LIBERTY” .....</b>	<b>96</b>
<b>4. RELAÇÃO ENTRE ESTADO E ANARQUISMO.....</b>	<b>104</b>
<b>4.1 ESTADO E ANARQUISMO: PRINCIPAIS CONCEITOS .....</b>	<b>110</b>
<b>4.2 ESTADO E ANARQUISMO: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS AO EGOÍSMO DE MAX STIRNER E O LIBERTARIANISMO DE ROBERT NOZICK.....</b>	<b>117</b>
<b>5. A POSIÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NESTA INTERFACE .....</b>	<b>127</b>
<b>5.1 O PLURALISMO JURÍDICO.....</b>	<b>131</b>
<b>5.2 A LEI POLICÊNTRICA .....</b>	<b>139</b>
<b>6. A CIDADANIA LIBERTÁRIA: DIREITOS SEM ESTADO CONTRA O ESTADO DE DIREITO .....</b>	<b>153</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>166</b>

## 1. INTRODUÇÃO E APRESENTAÇÃO

Com o andamento dos processos sócio-históricos, diversos autores como Ramirez e Campos (2018), Carbonari (2001), Douzinas (2009) e Pessoa (2019) percebem o que pode ser considerado como uma “crise” dos Direitos Humanos: uma dificuldade, ou tensão, existente em sua elaboração, construção, efetividade e legitimidade.

Sobre diversas perspectivas, são muitas as dificuldades em contextualizar de forma acessível e democrática tanto as discussões sobre o que se entende como “Direitos Humanos”, quanto a sua adaptação em um contexto cada vez mais acelerado, multipolar e globalizado. É diante de tal situação que a obra do filósofo alemão Max Stirner (2009) pode servir como um novo paradigma da reconstrução da capacidade emancipatória do tema.

A partir de sua obra, uma perspectiva que parta de uma defesa libertária, coletiva e cidadã dos direitos humanos pode ser avaliada e construída. Assim, se apresenta como uma possibilidade de pesquisa que dialoga com a visão dos Direitos Humanos como uma tensão entre regulação social e emancipação social, entre Estado e sociedade civil (Santos, 1997).

É proposto aqui que a filosofia “individualista” de Max Stirner, tendo como objeto de análise a sua influência histórica e teórica no movimento anarquista individualista, bem como a comparação teórica com o *Libertarianismo* de Robert Nozick (1991), permite um diagnóstico crítico e articulação dos indivíduos inseridos na sociedade, que se manifesta como uma defesa das associações consensuais entre indivíduos livres como mecanismo de garantia de direitos e poderes ao mesmo tempo que enfraquece as instituições autoritárias e opressivas como o estado, realizando assim uma defesa libertária dos direitos humanos e construindo uma ponte reconstrutiva de diálogo e pesquisa com a “crise”. Tal noção pode ser retirada da sua obra, ao compreender que tal tema advém de sua crítica ao Direito.

Max Stirner, cujo nome verdadeiro era Johann Kaspar Schmidt, foi um filósofo e escritor alemão nascido em Bayreuth, no dia de 25 de outubro de 1806, e falecido em Berlin, no dia de 26 de junho de 1856. Ele foi membro associado e participou ativamente do grupo conhecido como "Esquerda Hegeliana" ou "Jovens Hegelianos", que incluía figuras notáveis como Bruno Bauer, Karl Marx e Friedrich Engels (Mesquita, 2020, p. 9).

Levando em conta tais questões, o presente texto examinará a crítica ao Direito de Max Stirner como uma possibilidade de (re)fundamentação não estatal dos direitos humanos, observando, a partir de seus escritos e do material bibliográfico, a maneira pela qual este mitigou uma defesa individual e consensual das próprias liberdades, garantias e direitos. É, assim, um deslocamento do foco dos direitos humanos como algo criado verticalmente a partir

das vontades estatais para o paradigma das associações voluntárias e indivíduos autônomos (Stirner, 2009), permitindo a reconstrução de uma noção libertária da cidadania e atuação política, se apresentando como uma solução inovadora para o que é compreendido em pesquisas acadêmicas como a “Crise dos Direitos Humanos”. Nesta seara, o encontrado em sua obra produz uma ponte de diálogo com o que ficou conhecido como “pluralismo jurídico”, um dos mecanismos de embate e análise dos Direitos Humanos, tomando como referência principal aqui a obra de Boaventura de Souza Santos. Nesta conceituação, encontramos uma saída: o pluralismo jurídico de autores como Boaventura entra em choque com o conceito de “Lei Policêntrica”, desenvolvido anarquicamente a partir de Benjamin Tucker (autor influenciado massivamente por Max Stirner) por Gary Chartier (2013). Encontramos aqui a saída da análise do pluralismo jurídico como uma forma de assimilação ao estado – defenderemos a segunda saída, a que coloca a lei policêntrica enquanto horizonte, que se coloca em choque competitivo contra o estado.

Ao egoísta alemão, a partir do paradigma exposto em sua obra, é possível inferir que o autor apresenta uma nova perspectiva de reflexão crítica acerca do ordenamento jurídico, uma perspectiva além da Reforma ou da Revolução, mas sim da *Revolta*<sup>1</sup> ou *Insurgência*: uma ação tática que parte da própria individualidade, que ao se envolver politicamente de forma autônoma ou coletiva dentro da sociedade, sucede uma aceleração no movimento de transformação (Stirner, 2009) do próprio *status-quo*, auxiliando no processo de reconstrução do direito em uma perspectiva que garanta a liberdade e autonomia individual – esta, tratando o direito enquanto consentimento e voluntariedade, como propriedade derivada de uma associação.

A construção desta de pesquisa está pautada da seguinte forma: Max Stirner, que é uma figura relativamente desconhecida, teve como uma de suas maiores contribuições a influência no movimento “Anarquista individualista” (Welsh, 2010; Woodcock, 2007; Marshall, 2008), cujo foco de sua influência será analisada a partir do periódico *Liberty*, encabeçado pelo anarquista norte-americano Benjamin Tucker. Para compreender de fato o que pode significar “*revolta*” contra o Direito em seus estudos, e como isso se aplica no contexto de pesquisa jurídica, será efetuada uma pesquisa teórica sobre os textos e livros dos principais autores do movimento, bem como de pesquisas acadêmicas que tratem do assunto. Ou seja, de que forma a utilização explícita ou implícita do pensamento Stirneriano pode ser incorporado a uma análise jurídica das questões políticas que regem a eficácia dos direitos humanos.

---

<sup>1</sup> Neste projeto, os termos “revolta” e “insurgência” são utilizados de forma equivalente.

Encontramos aqui a possibilidade de se colocar em choque contra o estado de direito a partir da diversidade de ordenamentos e associações feitas em contraponto ao estado, divergindo assim da visão mais tradicional de “repovoar” o Direito, de assimilar lutas pela democratização ao ordenamento central – se visa ‘estar acima’ de qualquer organização central.

Assim, o objetivo é avaliar e compreender como a absorção do pensamento de Max Stirner ajudou a fundar o movimento conhecido como “anarquismo individualista”, que fora principalmente difundido por meio de jornais, revistas e periódicos (Chartier; Johnson, 2011), como este se afirmou como um movimento com características distintas e próprias em relação ao anarquismo tradicional (Marshall, 2008; Carson, 2004), e como se estruturou em atuação política, institucional e literária.

Desta forma, a partir da análise de sua obra como perspectiva teórica, são observadas possibilidades políticas e mentalidades que permitam uma defesa libertária e uma reconstrução da capacidade emancipatória dos direitos humanos, comparando assim o encontrado na análise do movimento com situações atuais. Tal defesa é focalizada na questão de que a abertura das relações institucionais voluntárias entre os sujeitos abrem espaços para novos direitos serem mais abordados organicamente, de novas formas de organização jurídica serem consideradas como válidas e eficazes. A recusa da assimilação ao estado e a defesa contínua de sua superação permite o emergir de formas alternativas de soluções de conflitos, bem como de garantias de direitos. A partir disto, há uma geração de condições para a emancipação dos sujeitos que ousam efetivar sua própria autonomia – ao que o autor chama de “singularidade”.

Demonstra-se uma triangulação entre o compreendido atualmente na pesquisa crítica sobre a eficácia dos direitos humanos com o projeto político e filosófico anarco-individualista: ao usar Max Stirner como bússola, é possível assim criar o conceito de “Cidadania Libertária” e demonstrar uma possibilidade de reconstrução da capacidade emancipatória dos direitos humanos.

Tal reconstrução, e tal conceito de cidadania, caminham através do permitir ser deixado em paz e não ser assediado – visão libertária desenvolvida posteriormente por Benjamin Tucker a partir de Max Stirner. Vemos o acesso ao que nos falta, das garantias fundamentais e mínimos existenciais não garantidos pelo ordenamento tradicional como algo que é liberado através do fim de privilégios mantidos pelo estado, e continuamente gerido através de livres associações jurídicas.

Neste caminhar, se pretende construir um horizonte da organização social através de pactos cada vez mais voluntários, feitos por pessoas capazes e emancipadas. E tal caminhar, como visto a partir dos contrapontos elaborados por Max Stirner, só é possível a partir da recusa

da assimilação ao estado – assim, concebemos uma visão crítica que mescla a crítica do direito do anarquismo e a crítica aos direitos humanos do pluralismo jurídico, criando uma solução em comum: a noção de cidadania contra o estado, a cidadania libertária.

## 1.2 INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

A partir do encontrado, verifica-se, de forma comparativa com a produção acadêmica em Direitos Humanos e a legislação sobre o tema, a maneira pela qual estas atitudes libertárias são compreendidas, reestruturando-as dentro deste referencial teórico e demonstrando sua capacidade emancipatória e de aplicação.

Apresentando uma categoria multidisciplinar do trabalho, se têm o objetivo de compreender uma nova fundamentação teórico-filosófica dos direitos humanos dentro de uma perspectiva da história do pensamento político. A importância acadêmica é a de acoplar e unificar um material que se encontra disperso e pouco usado no âmbito da pesquisa científica jurídica, bem como apresentar a maneira pela qual essa noção, de uma cidadania libertária, dialoga expressamente com os debates acadêmicos acerca da possibilidade de uma solução multipolar e dialógica em resposta à crise dos direitos humanos, como em Habermas (2004), Villey (2007), Pessoa (2019), Neves (2005) e Marsillac (2017), usando como referencial base o trabalho de Boaventura de Souza Santos.

Em conjunto, com o objetivo de demonstrar articulações com o estado atual de estudo da temática e do seu potencial de originalidade e inserção social, será contraposto a noção de “Libertário” de Max Stirner com a filosofia de Robert Nozick, como proposta a construção de um novo entendimento sobre o que significa “Libertário” na contemporaneidade, em sua relação direta com o Direito. Se demonstrará aqui a interseção entre direito de propriedade, forma de estado, cidadania e ordenamento jurídico, encontrando respostas aqui para a fundamentação de uma visão de direitos humanos e cidadania que seja independente do estado.

O tema é relevante devido à crescente retórica em ataque da necessidade dos direitos humanos, bem como de sua questionada capacidade de emancipação tendo em vista sua “cristalização” como mera garantia formal (Pessoa, 2019). É, assim, de relevância social e acadêmica, pois conecta os elementos de um movimento político histórico com os problemas encontrados na discussão sobre direitos humanos, permitindo, desta forma, a criação de novas possibilidades de pesquisa sobre a natureza da autoridade, legitimidade, capacidade emancipatória e caráter construtivo dos direitos humanos e seu espaço na atualidade. Diante disso, sua obra e produção teórica serve como a possibilidade de uma reconstrução de

paradigma, de um novo modelo de análise, aplicação e discussão sobre a crise dos direitos humanos.

O presente trabalho visa ordenar um estudo teórico, de análise bibliográfica e documental, quanto ao que teóricos Martin (1970); Welsh (2010) e Marshall (2008) identificam como sendo a grande influência de Max Stirner: o seu papel no desenvolvimento do anarquismo individualista, especificamente em suas considerações acerca do Estado de Direito e ordenamento jurídico, usando de forma complementar a perspectiva libertária de Nozick.

O trabalho tem como alicerce teórico a crítica do Direito de Max Stirner e o Libertarianismo de Robert Nozick, e o objeto se justifica pela sua importância para os debates contemporâneos sobre a reconstrução da legitimidade, efetividade e capacidade de emancipação individual e coletiva dos direitos humanos, identificando suas crises em diversas perspectivas, como em Santos (1997), Pessoa (2019), Villey (2007) e Marsillac (2017), bem como se utilizando de trabalhos jurídicos acerca do tema como fundamentação teórica, como as obras de Douzinas (2009), Dallari (2004), Hart (2001), Kelsen (2018), Santos e Martins (2019) e Alves, Neves e Resque (2019).

Pretende-se, desta forma, partir de uma leitura crítica de obras sobre a noção de Direitos Humanos na contemporaneidade desenvolver e determinar, a partir do pensamento de Max Stirner, bem como construir e avaliar um modelo de cidadania libertária como resposta à crise dos direitos humanos. A partir do referencial teórico jurídico, será verificado como o Estado impede que ocorra uma defesa individual dos próprios direitos, reduzindo os indivíduos a espectadores dos processos de construção da legalidade e ordenamento ou mesmo excluindo-os, a partir do recorte analítico do movimento anarco individualista como objeto de pesquisa.

Se visa aqui defender a seguinte hipótese: o problema da “crise dos direitos humanos” não advém de sua baixa institucionalização, mas sim da mera existência de uma institucionalização estatal. As respostas do pluralismo jurídico enquanto mecanismo de assimilação das defesas democráticas populares será vista como insatisfatória, privilegiando assim a defesa de formas alternativas e paralelas da construção do direito e emancipação, se colocando em choque competitivo contra o estado, e não como parte incorporada do mesmo.

O ponto de partida tido como fundante desta relação entre Stirner e os Direitos Humanos é o de sua crítica ao Direito. Em sua “*revolta*”, o autor apresenta um papel de recusa às teorias do direito natural, preferindo a emancipação individual naquele que afirma sua autonomia ao desenvolver sozinho – ou em associações – suas próprias aptidões (Stirner, 2009).

A revolta em Stirner se apresenta como um agente que atua em contraposição ao Estado, não como exatamente um inimigo que almeja sua destruição, mas sim de forma paralela

enquanto adversário: sua atuação permite a reconstrução de liberdades e garantias fundamentais que não são concedidas, ou que foram perdidas. Permite uma resposta crítica à crise de garantia e realização de tais direitos e sua manipulação ideológica e retórica por parte de Estados que raptam sua força simbólica (Neves, 2005).

Como delimitação do problema de pesquisa temos o papel da crítica ao Direito de Max Stirner no desenvolvimento do anarquismo individualista norte-americano entre 1881 e 1945. Sendo este o objeto de pesquisa, o tema é a reconstrução da capacidade emancipatória dos direitos humanos a partir de um projeto de cidadania libertária com base no pensamento de Max Stirner.

Deslocando o foco dos direitos humanos como algo criado normativamente a partir da figura estatal, o trabalho tem como objetivo demonstrar a possibilidade de sua capacidade emancipatória, legitimidade e efetividade poderem advir das associações consensuais entre indivíduos livres que se colocam em choque competitivo ao estado, como forma de resistência insurgente à perspectiva jurídica que esvazia a aplicação de tais conceitos, fazendo assim uma defesa coletiva, libertária e micropolítica de sua existência, realizando a verificação e análise do encontrado com a perspectiva contemporânea na literatura específica dos temas, ou seja, com o estado da arte em pesquisa de Direitos Humanos e as análises de dispositivos e leis de ordenamentos nacionais e tratados internacionais. Encontrando um marco primário nos debates a partir de Boaventura de Souza Santos, vemos a insatisfação de colocar o estado como mecanismo central de garantidor dos direitos, defendendo assim a hipótese da não assimilação das lutas jurídicas à tal organismo central, mas sim, sua contínua reconstrução entre instituições espalhadas policentricamente pela sociedade.

Assim, se tem o objetivo de demonstrar a possibilidade de garantir liberdades e direitos de forma independente ao Estado de Direito e, a partir da perspectiva insurgente, demonstrar como essas ações desafogam necessariamente em uma transformação positiva da sociedade, ao mesmo tempo que autonomiza os sujeitos. Na obra de Stirner, a realidade é cercada de “fantasmas” ou “ideias fixas”, criações espirituais da consciência humana que, ao adquirirem força, escapam do domínio dos indivíduos e se tornam mecanismos de alienação e controle social (Stirner, 2009). Todos os conceitos existentes para o autor são “fantasmas”, desde os mais gerais como “Nação”, “Deus”, “Religião” para, até mesmo, instituições como o “Mercado”, “Estado” e “Direito”.

O autor defende que o indivíduo que identifica a sua existência como um embate contra estas concepções que o desejam dominar, e é inserido dentro do “estado de natureza” que é a própria sociedade (Stirner, 2009) se rebelde: ao assumir sua própria autonomia como um

paradigma de individualidade, este torna-se um “egoísta”. Este afirma sua própria presença no mundo a partir do apropriar-se (Stirner, 2009).

A noção de “propriedade” em Stirner é extremamente inovadora: este não vê meramente como o domínio de um objeto material, mas sim, como uma continuação da própria individualidade que se expande e, a partir do uso do próprio poder, apropria-se de algo. Em sua noção, propriedade não é meramente aquilo que “conquisto” materialmente, como um terreno, uma moradia, um trabalho, um capital financeiro ou objetos móveis, mas é, também, minhas relações interpessoais, desejos, valores, sentimentos.

O “Egoísta” exerce de forma continuada sua posse a partir do poder. Sendo este poder uma mera continuação da própria individualidade indescritível, o indivíduo não deve ter o interesse de se ver obcecado por esta relação: No momento que isto ocorre o possuidor torna-se um alienado, que se vê como servo de suas próprias paixões e desejos (Stirner, 2009). É uma emancipação reflexiva e individual que recusa o autoritarismo como prática existencial, política e jurídica.

É daí que surge a noção de “Insurgência” ou “Revolta” em seus escritos: O Estado, que é identificado como sendo o principal “fantasma” que exerce o domínio sobre a individualidade (Stirner, 2009), não deve ser destruído. A revolução, em seus escritos, é um “fantasma” que continua de forma inconsciente as mesmas antigas formas de dominação da figura estatal (Stirner, 2009), sendo assim, um paradigma inviável de reconstrução dos direitos humanos. A partir dos escritos do autor outra perspectiva é tirada.

O que Stirner defende é que os indivíduos se articulem de forma autônoma, que “arranjam a si mesmos” em associações consensuais e efêmeras, a “União dos Egoístas” para que ao exercerem poder contra a dominação dos fantasmas, este ato de imensa autonomia acelere e transforme a própria sociedade e o próprio Estado (Stirner, 2009). A revolta, assim, aparece como um mecanismo de conquista de independência relativa ao Estado.

É a partir do estudo deste referencial que uma noção de cidadania libertária pode ser construída tendo em vista o movimento anarco individualista com a realidade atual, verificando as possibilidades de reconstrução da capacidade emancipatória dos direitos humanos de forma individual. O Direito é a cristalização do poder estatal que decai em uma crise de legitimação e que impede a autonomização dos indivíduos – a norma jurídica estatal entra em choque com as individualidades, e a partir daí estas, sozinhas ou coletivamente, entram em uma atitude insurgente contra o estabelecido para garantir, no uso de seu próprio poder, a capacidade de autonomia e independência à opressão estatal (Stirner, 2009).

De forma complementar, será utilizada a proposta Libertária do autor Robert Nozick como uma forma de corretamente identificar o que significa tal movimento, suas temáticas, verificar suas diferenças e assim reestabelecer este conceito a partir do Egoísmo Stirneriano. Nozick (1991) defende uma visão de Estado mínimo, integrando ética, filosofia moral e teoria econômica. Segovia (2016) estipula como o autor centra sua visão moral acerca da questão da propriedade e do Estado mínimo e dá nova vida ao plano administrativo centrado na questão da segurança, da garantia dos direitos (especialmente da propriedade), e uma noção de estado de natureza.

Em Sahd (2010) demonstra-se como a noção libertária em Nozick de Estado mínimo, sendo preferível a concepção anarquista de nenhum Estado, surge como uma instituição criada para ter o monopólio do uso de força, garantir os contratos e proteger o público, seus direitos e propriedade. O debate é centrado na figura dos “bens”, da propriedade privada, contrário a noção normativista da propriedade como algo social, e não inato. Rocha e Galuppo (2016) também realizam um comentário, mostrando o foco da questão na ideia de “homo economicus” e na noção de que o Estado só atua corretivamente.

Tal perspectiva apresentada defende, em diversos sentidos, propostas radicalmente distintas do projeto Stirneriano, e tal diferenciação será observada na pesquisa. Tendo em vista a centralização da figura estatal como o monopólio da força, a fim de permitir a segurança pública e exercer segurança jurídica nas relações comerciais e na posse da propriedade privada, a perspectiva libertária almejada aqui pretende centrar em outro foco: na independência e capacidade de autonomia dos sujeitos que, inseridos em um Estado de Direito, buscam garantir suas liberdades e garantias fundamentais de forma independente deste, tendo em vista a sua recorrente falha em efetivar e garantir uma capacidade emancipatória dos direitos humanos.

Sendo este o referencial teórico, o objeto de pesquisa proposto aqui é de analisar, identificar e conhecer o papel da crítica ao Direito de Max Stirner no desenvolvimento do Anarquismo individualista Norte-Americano entre 1881 - 1945, problematizando e verificando em uma perspectiva jurídica contemporânea tais análises afim de conectar teoricamente a proposta temática apresentada, ao verificar o encontrado em tal recorte teórico com a análise de pesquisas acadêmicas acerca da questão dos Direitos Humanos. A influência do Stirner sobre tal movimento é inquestionável, sendo defendida por diversos autores, como Araújo (2020), Ferreira (2017) e Miller (1984), este último focando sua recepção em solo norte-americano.

Acerca do período histórico, tendo em vista a necessidade de realização de recorte metodológicos, a razão do tempo delimitado para o início e o fim é: em sua gênese, a publicação do periódico anarquista individualista “Liberty” (1881 - 1908), considerado o principal jornal

sobre o movimento, publicado e editado por Benjamin Tucker, uma das principais referências. Além disso, considera-se aqui o marco temporal do fim da Segunda Guerra, devido a constância e consistência acadêmica do material produzido, bem como a delimitação prática do tempo de um mestrado.

Ademais, devido à falta de produções acadêmicas que integralizem e determinem de forma sistemática tal movimento, especialmente em língua portuguesa, o interesse efetuado aqui é o de utilizar o parâmetro teórico da crítica ao Direito efetuada por Stirner como método de verificação e análise dessa questão, mapeando assim suas construções e permitindo a elaboração de um modelo de cidadania libertária em relação aos Direitos Humanos.

Continuando o encontrado nos debates a partir da “Liberty”, vemos na obra de Gary Chartier (2013) a contraposição crítica ideal ao marco teórico central dos direitos humanos, o Boaventura de Souza Santos. Nesta celeuma, percebemos a contraposição entre diversificar os ordenamentos e o “democratizar”, popularizar, diversificar internamente. Permitindo o caminhar paralelo de soluções jurídicas, ao mesmo tempo que se ataca suas criações maléficas, como o privilégio, vemos uma solução que dinamiza os sujeitos e retira do foco o Estado enquanto protagonista da emancipação dos sujeitos.

A pesquisa parte da leitura em bibliografia jurídica de que o Estado impede uma efetivação dos Direitos Humanos em diversas perspectivas – como na imposição de ideias contraditórias e impeditivas de diálogo, como em Carbonari e Lima Júnior (2001), na tensão entre este e a sociedade civil, regulando sua aplicação e sendo suspeito como guião emancipatório (Santos, 1997), e na paradoxal insustentabilidade dos Direitos Humanos devido à seu caráter contraditório e irrealizável totalmente (Villey, 2007).

É a partir desta perspectiva que será possível efetuar a leitura jurídica do movimento anarco individualista como uma espécie de cidadania libertária em prol dos direitos humanos. Encontram-se atitudes e mecanismos que dialogam com uma noção de crítica estatal que passe por uma lógica de aceitação da capacidade subjetiva e autônoma de trazer por si mesmo a defesa garantia e aplicação dos direitos.

Considerando o contexto latino-americano, na qual a crise dos direitos humanos é marcada por desafios históricos e estruturais de efetivação e aplicabilidade, em muito derivada do passado colonial (como lembrado por autores como Volkmer e Boaventura), esta dissertação busca não apenas explorar a aplicabilidade universal da “Cidadania Libertária” inspirada no pensamento de Max Stirner, mas também adaptá-la e contextualizá-la especificamente para a realidade da América Latina – em especial à nossa realidade brasileira, marcada pela intensa judicialização dos conflitos em conjunto à soluções desfavoráveis ao

mesmo. Vemos que contextualizar um novo agir ético e político fora do campo institucional e estatal representa uma das soluções aos desafios jurídicos que há séculos assolam o nosso país. A proposta de uma nova ética e prática política que promove a emancipação individual e coletiva, dentro e contra as estruturas autoritárias existentes, ganha especial relevância neste cenário, onde a incapacidade dos direitos humanos garantidos pelo Estado tem sido uma constante.

Não só à sua incapacidade, mas a sua mera existência e relevância será contextualizada e abordada. Max Stirner, ao engajar uma espécie de “existencialismo libertário”, permite que a construção da nossa identidade, liberdade, felicidade e emancipação passe pelo estabelecimento de apropriações criativas em relação à sociedade: ao interpretamos os direitos humanos como um palco de raptos simbólico, é possível sua reapropriação enquanto propriedade conjunta de sujeitos que almejam uma vida mais digna e feliz – ou como Stirner diz, com mais amor e gozo. Analisando assim, questões como as soluções alternativas de conflitos, a pirataria, o escambo, os mercados alternativos, os arranjos afetivos e sociais que são parte da cultura brasileira podem ser reavaliados em um paradigma mais ideologicamente consistente, mais adaptado às pressões autoritárias que todo egoísta pode perceber no meio social.

A metodologia aqui apresentada, ao se engajar com a tradição do anarquismo individualista norte-americano e com as críticas contemporâneas e reformistas ao Estado de direito, se compromete a explorar soluções que vão além das respostas tradicionais de novamente trazer ao estado as soluções de todos os nossos desejos e anseios, propondo um modelo ético-político que privilegia a auto-organização e a construção de direitos pelas próprias coletividades. Busca-se demonstrar como a "Cidadania Libertária" pode ser uma resposta eficaz para superar as limitações impostas pelas estruturas estatais, oferecendo uma alternativa viável que promova a emancipação verdadeira e imediata dos sujeitos em uma região marcada por desigualdades e opressões.

Desta forma, o problema de pesquisa a ser avaliado é: de que forma a análise comparativa do movimento anarco individualista, a partir da noção de crítica ao Direito de Max Stirner e do Libertarianismo de Robert Nozick, permite a construção de uma solução à Crise dos Direitos Humanos? A partir deste questionamento central, a hipótese elaborada é a de que, ao construir um mapeamento das atitudes, práticas e construções do movimento, em uma análise comparativa com a atuação civil e institucional contemporânea, um conceito – a “Cidadania Libertária”, pode ser elaborado como uma resposta à tal crise, reconstruindo a capacidade emancipatória dos direitos humanos em uma defesa individual de sua existência.

## **1.3 OBJETIVOS**

### **1.3.1 OBJETIVO GERAL:**

Desenvolver uma crítica Stirneriana ao direito individual clássico dos Direitos Humanos para construir um modelo de cidadania libertária que reconstrua a sua capacidade emancipatória.

### **1.3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS:**

- Verificar como as práticas e construções teóricas do movimento anarco individualista fundamentam uma nova perspectiva de reconstrução da capacidade emancipatória dos Direitos Humanos;
- Comparar as posturas verificadas com a atuação civil e institucional contemporânea na literatura científica e normativa em Direitos Humanos e
- Determinar como este modelo se traduz em uma cidadania libertária e como esta se aplica como solução à Crise dos Direitos Humanos.

## **1.4 METODOLOGIA**

Tendo em vista a revisão de literatura acerca dos temas propostos, tem-se como mais adequado o uso da pesquisa bibliográfica e documental, nesse caso, pela utilização de instrumentos normativos, bem como de jornais e periódicos anarco individualistas. É feito recorte analítico do movimento anarquista individualista entre 1881 – 1945 nos Estados Unidos, com a posterior comparação teórica com trabalhos e pesquisas acadêmicas que trabalhem sobre os direitos humanos.

O referencial teórico central é o de Max Stirner e Robert Nozick. Já sobre tema dos Direitos Humanos algumas obras utilizadas são a de Douzinas (2009), Dallari (2004), Santos e Martins (2019) e Alves, Neves e Resque (2019) e Villey (2007), enquanto Boaventura de Souza Santos é apresentado como a fonte teórica primária.

Será uma pesquisa explicativa pela intenção de conectar diferentes perspectivas unificando-as sobre um referencial teórico, elaborando um conceito, qual seja, de a cidadania libertária, como uma possível resposta ao que fora definido como a “Crise dos Direitos

Humanos”. Como método de abordagem será utilizado o dedutivo, partindo da premissa de que a análise comparativa do movimento anarco individualista com o referencial teórico adotado permite encontrar como resultado o conceito de “Cidadania Libertária”, sendo uma solução para a crise de direitos humanos.

Como métodos de procedimento: o método histórico, devido ao uso de fontes primárias e secundárias históricas para compreender fenômenos; e o método comparativo, ao colocar em contraposição o encontrado no movimento anarco individualista com atuações atuais na perspectiva de defesa individual dos direitos humanos.

É, assim, diretamente relacionado ao proposto na linha de pesquisa, por buscar uma fundamentação teórico-filosófica dos Direitos Humanos que é não apenas inovadora como também é de importância e relevância à comunidade acadêmica e científica, por permitir novas concepções e formas de análise sobre a questão da capacidade emancipatória dos Direitos Humanos.

Para realizar tal tarefa, serão utilizadas as principais obras acadêmicas que tratam sobre o tema, utilizando-as de forma comparativa como forma de responder tais questões, bem como as principais obras teóricas das principais figuras do movimento anarco individualista. Como apresentado por Chartier e Johnson (2011) e Marshall (2008), grande parte da divulgação do movimento anarco individualista se deu através de jornais e periódicos, então a análise irá focar em trabalhos que pesquisem estas produções.

Ademais, acerca do período histórico e espaço geográfico utilizado: Alguns autores como Parvulescu (2018), Papanikolas (2014) e Diez (2007) focam suas produções em um recorte específico sobre a realidade delimitada, bem como outros, como Brooks (1996), Miller (1984) e Martin (1970) implicitamente ou expressamente argumentam que o movimento teve um ápice durante tal período, especialmente em solo norte-americano.

Sendo estas as fontes de pesquisa primárias para verificar os objetos propostos, também serão utilizadas as leis dispostas no quadro normativo, bem como a produção teórica e normativa em Direitos Humanos, que será pesquisada de forma comparativa com base nas práticas políticas e jurídicas do movimento.

A nível de exemplo do que pode ser considerado como prática que dialoga com a perspectiva jurídica e a questão dos Direitos Humanos, temos propostas econômicas e políticas horizontais como os bancos comunitários e comunidades intencionais (Martin, 1970), bem como de lutas coletivas em defesa do trabalho e união sindical, assim como pela diminuição da força de monopólios (Carson, 2004). Outras também podem ser previamente trazidas como hipótese, como a defesa da liberdade sexual e de gênero e a criação de mercados alternativos.

Ao se demarcar dentro dessa perspectiva jurídica o encontrado, é possível construir um mapeamento libertário de atitudes, práticas e mentalidades que permitem a efetivação e defesa dos direitos humanos de forma independente ao Estado, bem como criar hipóteses sobre de que forma isto pode dialogar com o debate normativo. Desta forma, a partir da junção do pesquisado, a noção de “Cidadania Libertária” pode ser elaborada como um parâmetro teórico-jus filosófico de encontro de tais posições, que tenha como base a capacidade emancipatória dos direitos humanos em uma perspectiva individual, associativa e autônoma por parte do sujeito de direitos em sua defesa libertária.

## 2. APRESENTAÇÃO TEÓRICA

Sobre o que se se fala quando se faz uma discussão acerca de um pensamento libertário? Como é utilizado e quais as diferenças desse para o método anarquista? De que forma essa discussão não só importa ao Direito, mas também aos direitos humanos? O que é a crise dos direitos humanos? Quais as considerações políticas e jurídicas do pensamento anarquista individualista de Max Stirner? O que é o Libertarianismo de Robert Nozick, e por que aplicá-lo neste estudo?

Todas essas são questões relevantes para o presente texto, de modo que os próximos capítulos tratarão das intersecções no seguinte sentido: a construção teórico-político do movimento que ficara conhecido como anarquismo individualista pode ser duplamente entendido como tanto uma resposta ou comentário à obra do pensador alemão, como também a gênese de um modelo novo de se pensar a política, não em originalidade de ação ou mentalidade propriamente dita, mas sim, de conectar o que antes estava disperso em tradições distintas.

Max Stirner, em sua defesa do sujeito, compreendido como único que almeja se tornar autônomo, instaurou a possibilidade de um pensamento político marcado pela contraposição filosófica, do sujeito que nega as mazelas e perigos da realidade social em prol de se conectar com seu âmago, de desabrochar seu próprio poder.

Ao se contrapor com o modelo libertário, soluções importantes chegam ao direito: para se pensar uma solução crítica ao Estado de Direito não se precisa almejar sua tomada de poder, revolução ou desconstrução, reduzindo-o à mero *player* de conservação da segurança jurídica e integridade física, o estado mínimo nozickiano. A solução passa pela construção coletiva e paralela de poder por parte de grupos sociais, empoderando-se individualmente ou coletivamente ao trazer em si as respostas ao que pode ser considerado o Direito, tanto em sua autoridade quanto em legitimidade e aplicação. Ademais, as nuances e relevância do trato paralelo de tal assunto será apresentado, chegando à dois principais choques: a recusa da noção de Estado e propriedade, como pela aglutinação da prática política libertária dentro do corpo maior do anarquismo.

A crise dos direitos humanos, essa dificuldade estatal em garantir segurança e direitos às comunidades e sujeitos que compõem os países, não poderá ser apenas resolvida por meio do intermédio do próprio Estado: as pessoas, se reconhecendo como cidadãs, se organizam e aplicam por si próprias o que é necessário, criando novos direitos e emancipando a si próprias. O reconhecimento desse fato como uma solução à crise, e da metodologia dele ser propriamente

derivada das discussões dos anarquistas individualistas é, justamente, o que conseguimos entender como cidadania libertária.

Tal perspectiva é ancorada pela visão de que uma solução anárquica ao direito não visa a sua incorporação pelo estado, mas sim sua lateralidade e competitividade: encontramos na teoria anarquista um paralelo entre a dicotomia da lei policêntrica e o pluralismo jurídico, visado por Boaventura de Souza Santos como uma forma de incorporar as dicotomias sociais em uma visão mais sincrética de direito. No entanto, percebemos aqui que a resposta libertária mais sincera corresponde à recusa do direito estatal como um todo, e não apenas sua contínua democratização por meio de lutas democráticas. Visar um novo mundo e uma nova perspectiva de cidadania implica em rever como se entende a dependência da figura estatal em resolver conflitos, e garantir direitos. A crise e sua compreensão acadêmica, bem como suas brechas no qual a luz anarquista poderá revelar, será apresentada nas páginas seguintes.

A ideia central aqui é que não é necessário que todos aceitem um único modelo tanto de política quanto de aplicação do Direito na sociedade, e pode haver diferentes abordagens. Pode haver um sistema de governo paralelo ou não, e talvez não haja uma forma ideal de organização política, apenas diferentes caminhos para construir o poder. Aos anarquistas isto é um ponto chave: não almeja com a cidadania libertária dispor de uma forma única de organização jurídica ou política, mas sim, de uma mentalidade e ação que possa persistir existindo em quaisquer Estado de Direito. Veremos que há um horizonte mais propício – aquilo que Gary Chartier chama de lei policêntrica, a sociedade de direitos sem estados, mas esta é apenas isso, um horizonte. A emancipação deverá vir independente da forma na qual a sociedade ou estado esteja organizada. A intersecção, portanto, dessa discussão entre Max Stirner, Robert Nozick e a Crise dos Direitos Humanos possibilitar a compreensão do porquê, e de que forma, o exposto aqui é uma solução cabível.

A sua base fundamental é a associação voluntária e a soberania do indivíduo, e a ideia não é abolir o governo estatal, mas escapar de suas aplicações autoritárias, continuamente permitindo a dissipação do estado em unidades cada vez menores. Isso se baseia em uma visão naturalmente crítica ao capitalismo e Estado, no qual um bom governo não deve ter monopólios nem decidir sozinho verticalmente. A liberdade é crucial, e ela permite a integração de críticas econômicas e políticas diversas em um corpo teórico que valoriza a diversidade em busca de uma vida voluntária, opostas aos monopólios e ao Estado. Não como revolucionários, ou como o modelo reformista do Libertarianismo, em seu Estado mínimo e direitos de propriedade privada absolutos. Mas sim pela revolta – a insurgência. Construir o poder – meu direito humano, no aqui e agora.

Isso é justificado integralmente e apresentado por Émile Armand em seu “*Individualist Perspectives*”:

O único corpo social em que é possível para um individualista evoluir e se desenvolver é aquele que admite uma pluralidade concorrente de experiências e realizações, ao qual se opõem todas as agrupações fundamentadas em exclusividade ideológica, que, bem-intencionadas que sejam, ameaçam a integridade do indivíduo quando essa exclusividade busca se estender aos não-adeptos do grupo. Por exemplo, o comunismo anarquista nega, rejeita e expulsa o Estado de sua ideologia; mas o ressuscita quando substitui a organização social pelo julgamento pessoal. Se o individualismo anarquista tem em comum com o comunismo anarquista a negação política do Estado, da 'Arque', ele apenas marca um ponto de divergência. O comunismo anarquista se coloca no plano econômico, no terreno da luta de classes, unido ao sindicalismo etc. (isso é seu direito), mas o individualismo anarquista se situa no plano psicológico e na resistência ao totalitarismo social, o que é algo completamente diferente. (Naturalmente, o individualismo anarquista segue muitos caminhos de atividade e educação: filosofia, literatura, ética etc., mas eu quis ser preciso aqui apenas em alguns pontos de nossa atitude em relação ao ambiente social) (Armand, 2011, p. 65-66).

A insurgência, então, é uma atitude contínua do sujeito com sua esfera social: não há um momento final de plena conquista utópica da vida política. O que se almeja é uma reconfiguração contínua da forma de se organizar, que é focada especialmente na transformação do organismo central – o estado.

## 2.1 A CRISE DOS DIREITOS HUMANOS

Nesta construção, então, o que pode ser compreendido como “Crise dos Direitos Humanos”, e de que forma este estudo pode ser refletido e complementado com a filosofia anarquista? Autores como Ramirez e Campos (2018), Douzinas (2009), Pessoa (2019), Neves (2005) e Santos (1997), dentre outros, identificam tal crise como a falta de uma perspectiva em comum de sua aplicação no ordenamento jurídico contemporâneo, frente a uma crescente dificuldade de adaptá-lo de forma eficaz e legítima às comunidades que pertencem ao mundo jurídico.

Dessa forma, pretende-se aqui, ao utilizar o modelo anarquista de Max Stirner, propor uma solução à tal paradigma que passa pela organização libertária e descentralizada de cidadãos que visam efetivar e garantir seus próprios direitos por conta própria. Apresenta-se assim como uma capacidade de reconstrução e avanço nos debates acerca da legitimidade, efetividade, capacidade e autoridade dos direitos humanos, frente à emancipação individual e coletiva dos sujeitos.

E como a crise se apresenta, então? Ramirez e Campos (2018) trataram sobre a crise dos direitos humanos no mundo ocidental, analisando sua função enquanto direitos sociais e as

aplicações dos direitos políticos. Visaram demonstrar como a lógica que constrói os próprios direitos humanos atrapalham ou dificultam uma certa emancipação, construindo lógicas autoritárias e que homogeneízam discussões e pautas, dificultando uma abertura social dos cidadãos que desejam ativamente participar do processo construtivo de sua própria emancipação coletiva, para tanto usando os direitos humanos enquanto ferramenta política e social no Direito.

Representam assim uma crítica à lógica homogeneizadora, hierárquica e universal. Expõem como a conquista de direitos vem de uma longa batalha, e da dificuldade em sua adaptação aos contextos específicos, bem como da falta de caráter emancipatório. Se almeja uma democratização do acesso à lógica de reconstrução dos direitos, no que Bobbio havia chamado de um primeiro horizonte comum entre à humanidade:

Bobbio (1992, p. 28) chama a atenção ao enfatizar na sua análise o fato e a consciência do surgimento desta declaração. Para o autor, estes escritos representam um fato novo na história, na medida em que, foi a primeira vez em que se consolidou no mundo um sistema de princípios fundamentais de conduta humana livre e expressamente aceito pelos governos e pela maioria dos homens. Com essa declaração, um sistema de valores e princípios é, pela primeira vez na história, finalmente universal, na medida em que o consenso sobre a validade deste sistema e sua capacidade para regular os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado” (Ramirez; Campos *apud* Bobbio, 2018, p. 51).

Expõem-se como a tradição ocidental se fundamentou em uma distinção entre direitos fundamentais e os humanos, isto é, de direitos absolutos em qualquer contexto (como de não ser torturado, ou escravizado) com aqueles mais relativos. Visa-se, assim, gerar normas universais que garantem o desenvolvimento e a justiça para todos, construindo um sistema universal de valores que possam unificar sociedades e Estados distintos.

É subjetivamente acolhido? Este é, talvez, o grande problema da “universalidade” dos direitos humanos – a extensão de legitimidade que este acolhimento por parte da população como um todo subsiste. É mesmo universal e legítimo? Os autores dão o exemplo que a crise dos direitos humanos é percebida na contemporaneidade, por exemplo, com as tendências de falta de acesso à justiça em grupos vulneráveis, representando desafios para o sistema como um todo. Como exemplo máximo da gênese histórica que fundamenta tal reflexão, da individualidade dos sujeitos gerais frente à sujeitos coletivos que almejam se emancipar, os autores relembram a simultaneidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos com o projeto colonialista europeu:

Lembremos que, depois da declaração, muitos países imperialistas, a exemplo da Inglaterra, França, Estados Unidos, continuavam tendo colônias em diversos

países da África, não sendo um fato crucial para o cese da exploração coletiva e a emancipação política desses povos. O objetivo dessa declaração foi também fortalecer o individualismo, que cada vez foi se inserindo na consciência das populações, debilitando nesse sentido a perspectiva coletiva e comunitária desses grupos (...) se somaram à crítica dos direitos humanos, e começaram a entender que, além do individualismo, existiam coletivos com particularidades diversas que não se alinhavam a esses direitos e que a luta das organizações e movimentos para terem garantidos seus direitos é um desafio ainda presente na nossa sociedade (Ramirez; Campos, 2018, p. 55).

Dado o exposto, a “Crise dos Direitos Humanos” se identifica na dificuldade de reconhecimento coletivo por partes de grupos vulneráveis que foram excluídos explicitamente ou implicitamente do processo histórico de construção intersubjetiva de seus direitos e deveres. A saída, assim, para a “reconquista” dessas garantias sociais, visa não uma reformulação do que são esses direitos – mas sim, de como os garantir. É assim, uma narrativa sobre aplicabilidade e efetividade, de como impedir ameaças e rompimentos com o garantido constitucionalmente.

E tal saída é política, cidadã. Dado que o texto do já exposto nas diversas leis e estatutos acerca do tema representa uma necessidade da vivência humana comum, o necessário agora é permitir um duplo processo: tanto que a continuação de sua positivação seja feita em um processo intersubjetivo de inclusão política e social, tanto quanto de garantir sua efetivação concreta à todos, aqui considerando em especial os grupos vulneráveis.

O mundo ocidental faz crer que a sociedade está atravessando uma liberdade plena de direitos e simulam um jogo de forças para apagar qualquer tendência contrária que possa jogar fora seus interesses de exploração e dominação. Para uma liberdade de direitos no mundo ocidental é preciso enfatizar que se depende, sobretudo, de uma cultura pública democrática que se abra ao reconhecimento e à luta social e política como exigência de uma sociedade de classes. Estes temas têm uma forte relação com a participação política dos considerados excluídos pelo Estado capitalista e pelo projeto Neoliberal, além da participação e organização da sua sociedade civil contra as diversas formas de discriminações, e pela tomada dos espaços públicos e da tomada de decisões. Entre os sujeitos falantes estão os milhões de pessoas que promovem a crise do mundo ocidental, que lutam organizadamente colocando-se nos espaços políticos e sociais com demandas específicas (Ramirez; Campos, 2018, p. 65).

Na mesma ótica, Carbonari (2001) identifica a globalização como um dos processos que põe em crise a questão dos direitos humanos. Essa se encerra em si mesmo, fixando uma ideia contraditória sobre o que pode ser os direitos humanos: imposta, que não perpassa caminhos de diálogo. Convida, assim, para reconstruir tal perspectiva em noções de solidariedade e construção coletiva, o que reverbera o ponto já aqui explorado: deve haver uma dissipação coletiva da capacidade de crítica e construção dos direitos humanos, em todos seus aspectos.

Para isso, é preciso reconhecer que a democracia é muito mais do que um mecanismo de legitimação, pelo voto, dos representantes encarregados de compor a burocracia pública. Implica entendê-la amplamente, como mediação histórica de criação de condições para a efetivação da dignidade humana, com a participação física dos envolvidos, todos os envolvidos. Implica, portanto, recuperar o espaço público como o melhor lugar para deliberação sobre as questões humanas pela reconstrução da ágora como espaço da diversidade que tem nas mãos o comum. Este processo implica, portanto, o fortalecimento das organizações da sociedade civil como agentes coletivos de construção de demandas sociais; o reconhecimento do indivíduo como sujeito que não se esgota na possessividade de seu particularismo; e a recomposição do rol de tarefas do Estado, como ator público de satisfação de direitos. Ampliar as condições de controle público das demandas de satisfação de direitos é o mecanismo central para que as burocracias privadas sejam enfrentadas e subordinadas aos interesses das pessoas humanas concretas, como sujeitos de direitos humanos (Carbonari, 2001, p. 7).

Da mesma forma, Douzinas (2009) em seu “*O Fim dos Direitos Humanos*” apresenta uma dupla provocação: apresenta o “Fim” tanto quanto de finalidade, quanto de encerramento. A obra, ao analisar a origem filosófica e institucional da mesma frente às suas dificuldades atuais, percebe uma crescente relação entre as pressuposições que os documentos paradigmáticos trouxeram para seu significado e uso. Há uma tensão entre reafirmação técnica e filosófica de fundamentação e efetividade, e da legitimidade estatal de impor e garantir o mesmo aos sujeitos: a tensão entre constituir direitos, ou apenas descrever e prescrever.

Novamente, a causa do problema não é o truísmo que valores são criados em contextos históricos e culturais, mas uma construção excludente da cultura tão imanente a inclusão e a interpretação dos valores da maioria quanto a verdade absoluta; esses traços imitam, na esfera local, o desdém e a opressão do Estado em relação a todas as minorias (Douzinas, 2009, p. 149).

Os Direitos Humanos surgem enquanto “evolução” das discussões de direito natural, e essa “evolução” é percebida no seu objeto de análise: se passa da investigação da sociedade, para a investigação do indivíduo. O caráter realista metafísico do jusnaturalista é reduzido a historicidades que são geograficamente e politicamente mutáveis.

No entanto, tal problemática recriou novas verdades “objetivas” metafísicas, na função do indivíduo: o humano enquanto sujeito de deveres deriva da garantia estatal normativa de sua aplicação, de tal forma que apenas o cidadão pode ser considerado um sujeito: “Regras jurídicas não se dirigem a pessoas reais, mas a personalidade jurídica criada pela lei para representar a pessoa humana” (Douzinas, 2009, p. 242).

Nessa premissa, há uma reflexão positiva acerca de projetos como o de Edmund Burke: a primazia da organicidade e localidade como possibilidade para a construção do direito, em uma lógica comunitária. Há uma possibilidade de transição do espectro da tradição (valores em

comum e linguagem partilhadas por um grupo unido geográfica e historicamente) para um modelo que vê a possibilidade de diálogos intersubjetivos entre sujeitos pela força do hábito ou necessidade, deliberando dentre as diversas e complementares comunidades que eles fazem parte. Certamente, grosso modo, a preocupação com universalismos cria generalizações que delimitam a concretude dos sujeitos jurídicos. Se questiona e provoca a importância de o sujeito participar do processo de reconstrução da própria legitimidade contínua do Direito.

Teorias contemporâneas dos direitos reconhecem a dependência do contexto na efetiva concretização dos direitos e, nessa medida, elas representam um passo a frente em relação a versões normativas anteriores. Estas se contentavam ao declarar a natureza deontica e a necessidade lógica dos direitos, mas continuavam totalmente alheias quanto a suas condições de implementação, insistindo na distinção estéril entre “validade” e “eficácia”. Porém, a “ontologia” dos direitos permanece totalmente dedicada a conexão intrínseca entre os conceitos de regra ou norma, ocasionalmente expandido para incluir “princípios” e expectativas morais sancionadas institucionalmente, e aquele de direito. Direitos estão analiticamente atrelados a comportamento governado por regras; regras criam direitos e direitos pertencem as pessoas, eles existem apenas com o apoio de um sujeito (Douzinas, 2009, p. 240).

Frente à esta crítica que visa uma reestruturação do ordenamento jurídico a partir de uma reconstrução coletiva das categorias e funcionamentos do Direito, o autor Jürgen Habermas ocupa uma posição de protagonismo em tal feito. Ele expõe a dificuldade de inserção de minorias e indivíduos dentro do paradigma cada vez mais crescente da sociedade multicultural e globalizada. Sua visão de que a coexistência dentro de um parâmetro normativo que deve ser discursivo e montado por consensos é crucial para a reconstrução emancipatória dos direitos humanos.

Nesta tensão que persiste na passagem do direito natural clássico aos direitos humanos do positivismo, há uma relação entre a soberania popular e os direitos humanos. Permitir um modelo mais compartilhado da norma jurídica implica em reformular certos paradigmas tradicionais da filosofia política. É o que o autor diz em:

O direito legitima-se dessa maneira como um meio para o asseguramento equânime da autonomia pública e privada. Ainda assim, a filosofia política não logrou de forma séria dirimir a tensão entre soberania popular e direitos humanos, entre a ‘liberdade dos antigos’ e a ‘liberdade dos modernos’. A autonomia política dos cidadãos deve tomar corpo na auto-organização de uma comunidade que atribui a si mesma suas leis, por meio da vontade soberana do povo. A autonomia privada dos cidadãos, por outro lado, deve afigurar-se nos direitos fundamentais que garantem o domínio anônimo das leis. Quando é esse o caminho traçado, então uma das ideias só pode ser validada à custa da outra (Habermas, 2002, p. 291).

Percebe-se assim nessa celeuma que, ao tratar da crise dos direitos humanos, é visto de forma implícita um importante problema: as bases do que montam a cidadania devem ser reformuladas, e não apenas o que propriamente é a cidadania. Há um choque entre a lógica das

comunidades em seus desejos, reclamações e interesses, e com o uso linguístico, institucional e semântico de categorias políticas ao direito, que se traduz na dúvida acerca da legitimidade e efetividade das garantias e leis fundamentais que regem o espírito dos direitos humanos.

A revolta ou revolução, como um todo, transforma violentamente toda e qualquer base, o que torna tal ato ou perigo apocalíptico. A reforma, de caráter meramente institucional e linguístico, se apresenta como insuficiente. No entanto, a partir de Stirner, um terceiro modelo se apresenta: a Insurgência, a organização individual e coletiva de sujeitos que buscam garantir seus direitos e de que, nesta busca, antiestatal e horizontal, aceleram a evolução da comunidade e Estado.

Tais choques entre a lógica comunitária e o uso de categorias políticas no Direito, expressado pela preocupação acerca do uso dos direitos humanos, se expressam de diversas formas. Neves (2005) expõe que estes possuem papel duplo tanto de garantia quanto de realização de direitos, bem como um mecanismo de manipulação política institucional, com a sua materialização fluando de acordo com as mudanças retóricas utilizadas simbolicamente.

O problema compreendido pelo autor, que reverbera o tratado e identificado em outros textos, consiste na identificação dos Direitos Humanos enquanto um engessamento institucional impermeável, que recria e replica formas de se aplicar e compreender o direito que se tornam engessadas – da confusão entre a tentativa de os tornar universais e superiores às outras formas de se entender o direito, com o seu uso enquanto ferramenta política de posse do Estado.

Nesse contexto de ofensas sistemáticas aos direitos humanos pelos seus supostos protetores, o caráter ambivalente da sua força simbólica torna-se ainda mais acentuado, eis que o escandaloso das violações fortifica as expectativas normativas contrárias e provoca cada vez mais protestos. Embora as condições estruturais ainda sejam muito incipientes, impõe-se a superação desse paradoxo mediante a conquista de um mínimo de equilíbrio entre força simbólica e força normativa dos direitos humanos. Isso implica a emergência de novas formas de desenvolvimento e processamento do paradoxo dos direitos humanos, exigindo, por um lado, a institucionalização da proteção internacional ou global dos mesmos por procedimentos democráticos e, por outro, a ampliação do modelo de Estado Democrático de Direito em diversos contextos culturais da sociedade mundial hodierna. (...) Impõe-se, pois, antes a promoção internacional e transnacional de “Estados de direitos humanos” do que a repressão imperial de “Estados contrários aos direitos humanos” (Neves, 2008, p. 27- 28).

A crise é de legitimidade tanto quanto de materialidade, de eficácia, de emancipação. A forma simbólica na qual esses são tratados implica também em formas de exclusão, tratando os Direitos Humanos como ferramenta política que instrumentaliza outros desejos e interesses políticos, inclusive da guerra. O autor assim propõe a recusa de uma leitura única dos direitos humanos, longe de sua posição como imposição instrumental: mas sim, de diálogo intercultural.

Tal crise também se apresenta nos esgotamentos, na sua apresentação como garantias formais com questionáveis da emancipação. Neste conflito ideológico, na luta simbólica entre o entendimento e funcionamento dos direitos humanos, ocorre a sua perda de um sentido linguístico (horizonte ético universalizável, uma conquista inventada pela humanidade) para a dominação de sua forma como mecanismo institucional-administrativo, esgotado de sua capacidade inicial de transformação humana, fechado às reconstruções linguísticas e capaz de ser manipulado pelas estruturas estatais e políticas.

É o que trata Pessoa (2019). Ao pesquisar sobre tal lógica dos direitos humanos na situação jurídico brasileira pontua: “(...) não podem ser utilizados como mecanismo de dominação e discurso de justificação de desigualdades, sob pena de perder o seu objeto central que é a garantia da dignidade humana” (Pessoa, 2019, p. 62). Então, como aplicar e efetivar?

Destarte, é aqui apresentado a hipótese de que os Direitos Humanos, tal qual são compreendidos na lógica judiciária brasileira, não passam de garantias formais que pouco condizem com concretizações fáticas na realidade do cidadão; isto é, são apelos ideológicos para construção de um sistema que visa demonstrar valores e conceitos, mas não o aplica. Tal hipótese representa a reflexão sobre Realismo Jurídico, apresentado pela autora em sua análise do judiciário como garantidor dos direitos humanos em solo nacional.

É também lembrado o uso de certas discussões dos direitos humanos, em seu caráter de relatividade, para fundamentar certas estruturas que dão continuidade a modelos de opressão. O direito ao trabalho digno, por exemplo, legitima inversamente a existência do trabalho indigno, propiciando que juridicamente este adquira efeitos com pretensões políticas: “Os Direitos Humanos no Brasil são garantias formais, ideologias a serem conquistadas que não foram concretizadas, não sendo assim Direitos, em razão da sua ineficácia, eles só se tornam direitos ao serem materializados pelo poder judiciário” (Pessoa, 2019, pág. 46).

Nesta lógica, a efetividade, ou melhor dizendo, a existência dos direitos humanos em uma perspectiva realista em solo brasileiro se dá apenas pelo uso institucional e político dos órgãos judiciários responsáveis por aplicá-los. Certamente, monopolizando verticalmente o papel de apenas uma esfera da sociedade na concretização de direitos implica dizer que suas aspirações, interesses, desejos, valores e afetos que serão responsáveis por darem legitimidade e eficácia aos direitos humanos, e não da sociedade como um todo.

Em um Estado no qual existem graves violações aos Direitos Humanos reconhecidos e positivados, a solução mais adequada para a efetivação desses direitos sem eficácia é a imposição por parte do judiciário de políticas para a materialização de tais Direitos? Seria esta a melhor solução para a problemática da efetividade dos Direitos Humanos? Essa “atuação supostamente não democrática” é só é negativa? Ou existem

aspectos positivos no que os doutrinadores denominam de Ativismo e ele pode ser considerado uma ferramenta de concretização de Direitos Humanos que o judiciário vem recorrendo para materialização de tais Direitos? (Pessoa, 2019, p. 61).

O que é percebido aqui é que diversas estruturas institucionais surgem para impedir uma heterogeneização do debate e aplicação dos direitos humanos. A criação e manutenção de uma efetividade da norma jurídica acaba sempre partindo de perspectivas verticais, centralizadas, institucionais e políticas – aqui no sentido mais estrito, por partir apenas da classe política homogênea de algum país ou Estado.

Seu uso, enquanto lógica de garantir um sistema universal metafísico, coletivamente aceito pelos países como fundador de perspectivas mínimas éticas para a condição da vida humana, acaba recaindo em fins de discursos que não conseguem criar extensões de diálogo e uso na sociedade comum. Isto é, são membros seletos da comunidade humana que refletem sobre o que deve ser o Direito, o direito, e como aplicá-lo. Nesta perspectiva, nosso marco teórico principal à tal questão se dá a partir do explorado por Boaventura de Souza Santos: da Crise dos Direitos Humanos e sua capacidade de solução via o pluralismo jurídico.

Continuando a celeuma entre a crise dos direitos humanos e as possibilidades de escape e solução, em seu texto “*Uma concepção multicultural e direitos humanos*”, Boaventura de Souza Santos (1997) expõe a visão de como os direitos humanos são suspeitos como guião emancipatório. Em um mundo onde as políticas progressistas desistem do socialismo revolucionário estas partem para os direitos humanos, reinventando a linguagem da emancipação e tratando-os como “o que sobrou” para garantir uma eficácia de direitos à sociedade. O fim do projeto revolucionário é o começo de um projeto reformista.

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de-cima-para-baixo. Serão sempre um instrumento do ‘choque de civilizações’ tal como o concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do ocidente contra o resto do mundo (“the west Against the rest”). A sua abrangência global será obtida a custa da sua legitimidade local (Santos, 1997, p. 111).

Os direitos humanos podem ocupar sim um papel de protagonismo nessa garantia de defesa da humanidade, mas a resposta é muito condicional, e deriva de uma visão cultural: dos Direitos Humanos não como uma produção externa de conquista imposta, mas de uma linguagem em comum, aberta ao diálogo, passando da homogeneização forçada para heterogeneização dos horizontes em comum.

Seu horizonte de capacidade emancipatória só é possível enquanto desconstrução do projeto de globalização que este fora erguido, na nova reformulação cultural: “Todas as culturas

tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais” (Santos, 1997, p. 112).

Boaventura de Souza Santos identifica assim um problema cultural na crise dos direitos humanos, que, no entanto, complementa e é diretamente conectado ao previamente exposto: as crises entre o local e institucional derivam da própria origem e formulação dos direitos humanos, em tese como horizonte comum da humanidade, como prática, objeto filosófico ocidental-europeu que fora exportado e transposto à força como parte do projeto colonial. Propõe assim um modelo cultural de solução, no qual as partes que antes foram impostas passivamente, atuem horizontalmente de forma protagonista em relação ao todo no pluralismo jurídico.

Os direitos humanos são vistos, assim, como tensão entre regulação social e emancipação social, tensão entre Estado e sociedade civil, com o Estado em sua lógica internacional regulando e administrando os sujeitos. Como visto anteriormente, é sempre uma “tensão” que o regula, a falta de legitimidade e efetividade, o “fim” desta capacidade emancipatória é sempre consequência dos polos desta relação, seja entre comunidade e instituição, localismo e universalidade, cidadão e Estado.

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os topoi de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior desta cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo a que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra (Santos, 1997, p. 116).

Boaventura defende uma nova visão de emancipação a partir do que chama de hermenêutica diatópica. Os direitos humanos, como paradigma de “globalização” efetuada por uma parte do globo representa uma espécie de imperialismo cultural, e deve ser refeita em um paradigma de diálogo intercultural. Tudo aqui deriva de novas hermenêuticas, novos horizontes em comum de espaço e diálogo, uma contínua reforma da existência e aplicação do estado de direito, em suas prerrogativas constitucionais.

Na forma como são agora predominantemente entendidos, os direitos humanos são uma espécie de esperanto que dificilmente se poderá tornar na linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões do globo. Compete à hermenêutica diatópica proposta neste artigo transformá-los numa política cosmopolita que ligue em rede línguas nativas de emancipação, tornando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis (Santos, 1997, p. 122).

Com relação à discussão da crise dos direitos humanos, a resposta parece óbvia: a tensão entre os polos de quem cria e aplica o direito com quem recebe e lhe é sujeito deve se tornar permeável, ressignificada. As respostas são múltiplas, mas conectadas em seu sentido básico: heterogeneizar, diversificar, popularizar. No entanto, ainda está aqui implícita a noção de que os Direitos Humanos possuem um polo máximo, um ente no qual o protagonismo sempre lhe será um direito de nascença: o Estado. É nesta distinção importantíssima que construímos tal projeto: a solução não perpassa pelo pluralismo jurídico de diversificar os vieses de ingerência jurídica tomando como foco o órgão central, que é o Estado. Mas sim, de se colocar de forma paralela em uma perspectiva crítica do direito que visa a contínua diminuição da necessidade do estado. Mas inicialmente, o que ao menos é o Pluralismo Jurídico? Tal perspectiva defende a idéia de que é possível a coexistência de múltiplos ordenamentos concorrentes dentro do mesmo local, como visto na idade média europeia.

“Na Idade Média ocorreu uma multiplicidade de manifestações normativas devido à descentralização territorial que se deu com as invasões bárbaras. (...) O término da Idade Média foi marcado pelo início das formações nacionais absolutistas dos Séculos XVII e XVIII, que, pouco a pouco, as monarquias absolutistas estruturaram seu Direito baseado no monismo centralizado. O Estado Nacional que melhor exemplifica essa estrutura monista de direito foi o Estado francês pós-revolução francesa, integrando o Direito francês sob uma legislação comum a todos os cidadãos. Neste período o direito pluralista, ou melhor, o Pluralismo Jurídico, foi superado pelo poder absolutista, voltando apenas a se manifestar-se somente em fins do Século XIX, devido ao surgimento de diversas manifestações sociais.” (Dellagnezze, 2015).

O pluralismo jurídico hoje é visto na ordem internacional, e também em alguns pontos na ordem interna (na diversidade de ordenamentos presentes em algumas regiões). Boaventura de Souza Santos remonta tal perspectiva de forma crítica ao analisar essa diversidade de ordenamentos, como crítica ao monismo estatal, como um modelo de reinventar o direito comum das pessoas e democratizar as celeumas próprias da modernidade – que, em sua visão, são consequências da propriedade privada, imperialismo e colonialismo.

“Deve-se, na realidade, reinventar o direito de forma a adequá-lo às reivindicações normativas dos grupos sociais subalternos e dos movimentos e organizações que lutam por alternativas às impostas pelo neoliberalismo, pois, somente assim, será possível identificar uma paisagem jurídica mais rica e mais ampla, que foi reduzida pela construção do cânone jurídico modernista- um cânone estreito e redutor, que arrogantemente desacredita, silencia ou nega as experiências jurídicas de grandes grupos populacionais” (Felismino, 2010)

Readequar a diversidade jurídica dentro do mesmo estrato local significa dinamizar o acesso à construção do direito e suas soluções de conflito, sendo um modelo próprio de solução à crise dos direitos humanos, em sua perspectiva. A sua visão é de um pluralismo jurídico contra hegemônico, que empodera comunidades oprimidas pelo capital.

“A normatividade jurídica não estatal, que se identifica como pluralismo jurídico, pode ser designada, segundo Boaventura de Sousa Santos por hegemônica ou contra hegemônica. Com o primeiro caso, identificam-se as práticas jurídicas que, apesar de não hegemônicas, reafirmam a ideologia neoliberal e as práticas de exclusão/desigualdade social. Já com a segunda, identificam-se as que procuram diminuir, senão suprimir, as desigualdades na relação de poder e as desigualdades sociais delas consequentes e, por isso, são comprometidas com um novo horizonte de legalidade, capaz de aproximar a produção do direito com a sociedade civil e concretizar um ideal de sociedade mais justa e igualitária. O pluralismo jurídico contra hegemônico insere-se, assim, num contexto mais amplo que, a partir da crise da modernidade, descontinuou-se como possibilidade de resgate da emancipação social.” (Felismino, 2010)

No entanto, Boaventura de Souza Santos articula uma remodelação dos conceitos de estado e cidadania, e não propriamente a sua superação – a articulação é interna, do pluralismo jurídico enquanto condição institucional pertencente ao próprio estado, dependendo das noções de cidadania próprias ao estado, de uma superação do condicionamento histórico do direito enquanto continuação de um projeto imperialista e colonialista. Se o pluralismo jurídico defende uma visão de que o direito não pode ser monopólio do estado e este mesmo deve passar por um longo e complexo processo de redemocratização, a lei policêntrica, defendida por autores como Gary Chartier (2013) a partir da obra de Benjamin Tucker, defendem que a lei não precisa do estado.

“O pluralismo jurídico, como projeto emancipatório, legitima-se, portanto, nas práticas sociais, de subjetividades insurgentes e participativas dos novos sujeitos coletivos de direito, que, ao direcionarem sua luta cotidiana para a satisfação das necessidades humanas fundamentais e para a redução das relações desiguais de poder, são verdadeiros sujeitos produtores de direito.” (Felismino, 2010)

Boaventura de Souza Santos em seu artigo “Os Direitos humanos na pós-modernidade” (1989) aponta esse caráter de condicionado histórico que o direito possui, apontando-o como uma das principais promessas da modernidade. Os seus déficits de cumprimentos de tais promessas e seu agravo na crise global do projeto da modernidade ressoa com um projeto crítico, ao apontar que a crise dos direitos humanos é multifatorial e tem haver com a construção histórica e evolutiva dentro de uma perspectiva capitalista, que vai da institucionalização até sua aplicação.

A solução do autor perpassa pelo pluralismo, mas centra no estado em sua sacralização dos direitos, uma difusão de seus sentidos e técnicas, que corrobora em partes com o apresentado pelos anarquistas, de que a aplicação mais efetiva depende de uma luta coletiva. O que não se concorda é a centralidade do papel do estado nesse processo, não se pretende humanizar o direito, mas sim, trazer o direito mais à humanidade. Permitir que o direito seja

cada vez mais compartilhados pelos sujeitos em suas próprias disputas, que os tratem como propriedade conjunta e não uma ordem vinda de cima pra baixo.

Boaventura de Sousa Santos defende que a crise dos direitos humanos pode ser superada através de uma fundamentação do conceito de direito e da maneira como ele é aplicado. Essa posição busca reavaliar e redefinir os princípios e os objetivos do direito para torná-lo mais inclusivo e justo. Por outro lado, os anarquistas vão além dessa perspectiva, propondo uma desvinculação completa do direito em relação ao Estado. Eles criticam não apenas a estrutura estatal, mas também o sistema capitalista como um todo. Para os anarquistas, o direito não deve ser uma ferramenta de controle estatal, mas sim algo que emana das próprias comunidades, baseado em princípios de autogestão e cooperação. Não se pretende recriar direitos e suas aplicações aos sujeitos de direito dentro da perspectiva estatal, mas sim, trazer aos sujeitos suas aplicações mais íntimas, realistas e eficientes do próprio direito. Tratar este como uma propriedade em comum, que será também um marco emancipatório.

“O facto de os direitos humanos se confinarem ao direito estatal limitou muito o seu impacto democratizador pois deixou-os conviver com outros direitos não estatais, o direito da produção na fábrica ou o direito patriarcal na família, cuja natureza despótica e antidemocrática foi pouco afetada pelos direitos humanos. Por outras palavras, o indivíduo titular dos direitos humanos acabou por ser sempre mais cidadão no espaço público do que no espaço familiar ou no espaço de produção apesar de passar nestes a maior parte da sua vida. Ora. Hoje torna-se claro que a expansão da cidadania e aprofundamento da democracia tem de envolver esses espaços e para isso é necessário concebê-los como espaços de interação política, a qual, apesar de diferente, não é menos política do que a que tem lugar no espaço público, centrada no estado.” (Santos, 1989, p. 8)

O estado, a cidadania e o direito representam conexões complexas na questão da crise dos direitos humanos, e vemos nos autores tratados acima, em especial em Boaventura de Souza Santos, a tentativa de ressignificar a produção e reconhecimento do direito dentro da lógica estatal. Tal visão, no entanto, será crítica dentro do pensamento anarquista-individualista proposta pelo Max Stirner, com o advento de outra visão – a do sujeito enquanto independente e inimigo do Estado, que busca por si só de forma vitalista o que considera enquanto seus direitos, de forma igualmente não revolucionária ou reformista, mas insurgente. Ademais, o direito e a cidadania aqui surgiram como complementares de uma forma de enxergar as relações sociais: da conexão entre o respeito ao próximo e da voluntariedade das ações, da conexão entre fim de privilégios e a possibilidade de autogestão voluntária e participativa nos atos que regem a vida social.

A proposta insurgente a partir de Max Stirner recusa isso, e coloca o indivíduo, o sujeito comum, enquanto igualmente protagonista de formulação e aplicação dos direitos humanos. Tal possibilidade advém de um entendimento libertário e pós-moderno de cidadania. A cidadania

aqui se transforma, passando de um constructo filosófico-administrativo de matriz ocidental com pretensão universalista e globalizatória para um valor vitalista de fundo ético, num programa político de contínua luta contra a sociedade. Passa de prerrogativa dependente da anuência internacional do direito para uma afirmação de vida dos próprios sujeitos, da sua leitura enquanto valor que pode e será utilizada por sujeitos que buscam emancipar-se e gozar da própria vida. É, assim, a possibilidade da defesa e aplicação dos próprios direitos partirem dos sujeitos individuais e coletivos, e não do Estado capilarizado, diverso, pós-moderno.

## **2.2 APRESENTAÇÃO TEÓRICA: A CRÍTICA AO DIREITO E O PENSAMENTO POLÍTICO DE MAX STIRNER**

O que pode ser considerado aqui, então, como a crítica ao Direito de Max Stirner, e seu pensamento político? De qual forma exatamente ele influenciou o pensamento anarquista individualista? Aqui estão as bases de como exploramos o autor em nossas discussões, fundando a nossa base teórica principal.

Quem foi ele, então? Para ajudar a responder tais questões, será utilizada como referência aqui, e posteriormente na apresentação do movimento anarco individualista, parte daquilo que é proposto em "*A insurgência individual contra o direito na filosofia de Max Stirner*" (Mesquita, 2020).

Max Stirner, brevemente apresentado no texto introdutório, detém uma relação complexa com a história do anarquismo, o que tem gerado debates acadêmicos e políticos. Isso se deve, em parte, ao contexto histórico em que ele escreveu a sua única obra "*O Único e sua Propriedade*" em 1844, e lançada oficialmente em 1845, para evitar a censura do Estado Prussiano, quando o anarquismo ainda não estava plenamente estabelecido como movimento político (Mesquita, 2020, p. 11).

A obra apresenta um assalto total frente às quaisquer instituições físicas ou mentais existentes, concebendo-as como artifícios vazios de sentido que meramente perpetuam sua existência por meio da anuência dos demais dominados: ademais, é exatamente na cristalização do Estado como o grande mantedor de tais "espectros" ou "fantasmas" que o Stirner irá fundar sua causa: "a fim de perseguir o meu interesse, eu me ergo contra tudo e todos que me ameaçam, que tolem meu poder".

Há tanta coisa a querer ser minha causa! A começar pela boa causa, depois a causa de Deus, a causa da humanidade, da verdade, da liberdade, do humanitarismo, da justiça;

para além disso, a causa do meu povo, do meu príncipe, da minha pátria e, finalmente, até a causa do espírito e milhares de outras. A única coisa que não está prevista é que minha causa seja a causa de mim mesmo! ‘Que vergonha, a deste egoísmo que só pensa em si!’ (Stirner, 2009, p. 9).

E o que seria, então, exatamente, este eu? Quem é este senhor que pode conceber seu próprio destino, e recusar as causas alheias, fundando a sua atuação na sua própria causa? Max Stirner chama este senhor de “Único”: “Do mesmo modo, Eu sou a minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de todo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o único” (Stirner, 2009, p. 11). Este é aquele que resta após a negação de todos os conceitos e instituições, os “espectros e fantasmas”. O “Único” é o sujeito que não almeja mais seguir as verdades de sua época ou os caprichos de algum grupo dominante, e detém agora a coragem de seguir a si mesmo.

Sob esta terminologia, o egoísta alemão usa o conceito de “espírito”: o espírito é precisamente a crítica Stirneriana ao pensamento hegeliano, recusando uma proposta de razão ou consciência à parte do sujeito, lhe orientando nas ações e pensamentos corretos. O espírito em Stirner é simplesmente uma parte da consciência, parte essa que cria todos os conceitos que povoam nossa realidade.

Do mesmo modo que me encontro por detrás das coisas precisamente como espírito, assim também mais tarde me encontro por detrás das idéias precisamente como seu criador e eu-proprietário (Eigner). Na fase dos espíritos, fiquei cheio de ideias até por cima da cabeça, de onde elas, aliás, tinham nascido: como fantasias febris, giravam à minha volta e assustavam-me com seu terrível poder. As ideias tinham ganho corpo em si mesmas, eram espectros, tal como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc.; Se eu destruir sua corporalidade, assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo. E então tomo o mundo como aquilo que ele é para mim, como o meu mundo, a minha propriedade: eu sou a referência única de tudo (Stirner, 200, p. 21-22).

O “Único” é superior ao “espírito”, lhe possui. As suas criações não podem ter um domínio sobre o homem, mas sim o contrário. Conjuntamente, não há aqui nenhum modelo de direito natural ou de essência e valores básicos para se seguir e fundamentar a própria existência: a metafísica é completamente vazia. Existe algo básico, a própria vacuidade - há o nada, que constitui tudo.

Tudo volta ao nada, tende a voltar ao nada se corretamente agir de forma autônoma, e tal ação significa, precisamente, a coragem de seguir suas próprias escolhas e de se definir pela sua capacidade de apropriar-se integralmente do possível pelo que lhe é íntegro, ou seja, a si mesmo nos limites de seu poder; integralmente, sem estar corrompido pelos fantasmas e espectros, mas consumindo-os; apropriando-os como bem entender. Desta forma, não há uma defesa da “liberdade”, mas sim da autonomia, da emancipação do eu-proprietário. Tal celeuma é o que Stirner posteriormente chama de singularidade-do-próprio.

A liberdade ensina apenas: Libertai-vos, desembaraçai-vos de tudo o que vos pesa. Não obstante não vos ensina quem sois. Fora, fora! é o seu, e vós, seguindo ansiosamente este apelo, até de vós próprios vos livrais, ‘renegando o vosso próprio ser’. Mas a singularidade-do-próprio traz-vos de novo a vós próprios, dizendo: ‘Volta a ti!’. Soba é gide de liberdade perdeis muita coisa, contudo outras, novas, voltam a oprimir-vos: ‘Livrastes-vos dos maus, mas o mal continua’. Enquanto indivíduos próprios, estais realmente livres e tudo, e aquilo que conservais é aquilo que aceitastes, é a vossa escolha livre. O indivíduo próprio é o homem livre por nascimento, livre por natureza; o livre, pelo contrário, é apenas o maníaco da liberdade, o sonhador e visionário. O primeiro é originalmente livre, porque não reconhece mais nada a não ser ele próprio; não precisa se libertar, porque rejeita desde logo tudo o que não seja ele, porque não estima nem valoriza nada mais do que a si próprio, em suma, porque parte de si próprio e ‘volta a si’ (Stirner, 2009, p. 212).

E esta ação o autor determina como apropriar-se, ou seja, se estender materialmente no mundo nos limites de mim mesmo. Tal ação constitui o poder, ou apropriar-se. O sujeito, representando pelo único, age se apropriando; estendendo ao mundo seu poder e constituindo o que existe como sua propriedade, parte de si mesmo, seu próprio poder. Apropriar-se das coisas do mundo em prol de sua causa- viver conforme aquilo que lhe dita buscando sua própria alegria é o objetivo. Diz o autor: “Só quando eu estiver seguro de mim e deixar de me procurar serei verdadeiramente propriedade minha: tenho-me, e por isso me uso e gozo” (Stirner, 2009, p. 414). O único vive ao agir em busca do nada, pela ação de se apropriar conforme seu próprio interesse. De tal forma que o que sou é essencialmente aquilo que eu consigo capturar.

Aquilo sobre o que tenho poder é meu. Enquanto eu me afirmar como dono, sou o proprietário da coisa; se eu a perder de novo, não importa por intervenção de que força, por exemplo, por meu reconhecimento de um direito de outros à mesma coisa, a propriedade se extingue. Assim, propriedade e posse confundem-se. O que legítima não é um direito que está fora de meu poder, mas apenas esse meu poder; se deixar de o ter, a coisa me foge. (...) A coisa pertence àquele que for capaz de a tomar e a de afirmar como sua, até que ela lhe seja de novo tirada, tal como a liberdade pertence àquele que a toma (Stirner, 2009, p. 324).

Mais quais são os limites à esse poder? E existindo tais limites, como que devo agir para garantir meus próprios interesses? Meu poder não é apenas meu poder, mas “eu”. Logo, tudo que ameaça meu poder ou me restringe é também uma ameaça à mim mesmo.

A minha propriedade é como existo no mundo, os limites de minha alegria, de meu gozo, da felicidade e de como dito a liberdade que desejo. De tal forma que o que restringe as apropriações constituem como a grande ameaça à mim mesmo, devendo então consumi-las buscando sua redução ao nada, voltando a mim. Toda restrição, todo limite é um espectro.

A ação correta que devo almejar e buscar é sempre as reduzir ao nada, ou seja, não construir novos fantasmas. E, no entanto, há um grande inimigo, que traz em si todos os

espectros: o Estado. Negar tais criações espirituais e me afirmar implica, necessariamente, em me impor contra o governo e o Direito.

O melhor Estado será claramente aquele que tiver os cidadãos mais leais, e quanto mais se perder o sentido do respeito pela legalidade, tanto mais se reduzirá a força e a bondade do Estado; esse sistema de moralidade, essa autêntica vida moral. Se desaparecerem os ‘bons cidadãos’, desaparece também o Estado, que se dissolve na anarquia e ilegalidade. ‘Respeitar a lei!’ é esse o cimento que sustenta a totalidade do edifício estatal. “A lei é sagrada, e quem a infringir é um criminoso”. Sem delitos não há Estado: o mundo moral – e é isso o Estado – está cheio de patifes, falsários, mentirosos, ladrões etc. Como o Estado representa o ‘domínio da lei’ e a sua hierarquia, o egoísta, em todos os casos em que seu interesse vá contra o do Estado, só poderá se satisfazer pela vida do crime (Stirner, 2009, p. 306).

Tais limites, no entanto são diversos, potencialmente infinitos: a nação, o país, o proletariado; toda ideia que me limita. O principal limitador é o Estado de Direito, e o direito em sua constrição do poder. Se ficando de forma indiscutível dentro da teoria anarquista, Max Stirner invoca sua construção política como uma grande quadrilha em reação ao Estado, e seu direito – seus direitos são meramente artifícios onde não tenho nenhuma ingerência, e o Estado, o mantedor deste sistema que constrange o egoísta, mantendo os demais espectros ao também permitir a continuação da própria sociedade.

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).

O Estado não é uma mera instituição tal como as demais, ou seja, um espectro como qualquer outro. Na perspectiva egoísta, o Estado é o grande inimigo, a maior oposição e confronto. E o Direito é a sua forma:

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 toda Rússia, não gozaria de liberdade absolutas (Stirner, 2009, p. 396).

O Direito, desta forma, é a própria criação espiritual do Estado, o mantedor de sua exploração e abuso sobre os sujeitos: “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). O Estado, em sua manutenção do poder central, manipula os sujeitos explicitando sua obediência, trazendo o que lhe era sua própria escolha para dominação. Este

mantém a sujeição dos indivíduos, por meio deste grande artifício: captura a si, traz para si todo o poder que antes era dos sujeitos.

Não há como se empoderar, nessa perspectiva, requisitando ao Estado algum direito. Todo direito, toda criação jurídica que parte do Estado é uma abominação ao poder. Em “*A insurgência individual contra o direito na filosofia de Max Stirner*” (Mesquita, 2020), tal fora a lógica chave: o Direito não é a mera criação do Estado. Todo poder que se encontra externalizado, transformado em espectro, estranho ao sujeito e que lhe escape de seu controle é, assim, direito. E o direito não é a melhor forma de existir, mas sim, o apropriar-se do mundo, recusando a alienação de mim mesmo.

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).

E o Estado, sendo o próprio Direito, nada mais é que um poder sedimentado em algo fantasmagórico. Sua legitimidade se assenta na anuência daqueles que admitem seu caráter de inexistência material, a sociedade. O egoísta se ergue contra o Estado e a sociedade, mas em uma perspectiva completamente inovadora: ora, se não almejo criar direitos ou participar desta sociedade que sempre irá me constranger, se não reconheço uma forma “ideal” de Estado para construir e reclamar, se entendo que sou livre nos limites no qual consigo fundamentar meu próprio poder em minha causa, se compreendo que não posso sedimentar meu poder em direitos e normas pois isto irá me alienar, o que posso fazer?

A resposta é inovadora, e de extrema importância à perspectiva individualista. Não quero construir ou reconstruir uma nova sociedade. Não quero participar daquilo que almeja me libertar e me controlar. Busco a minha satisfação pessoal em próprio poder. Desejo... me revoltar. Se erguendo contra o Estado, mas sem reformá-lo ou tomando seu papel: Eu me revolto. Isto significa: me coloco contra todo e qualquer sistema que me pareça injusto, me relacionando e associando com outros indivíduos com perspectivas similares para assim, estabelecermos modelos de usufruto da vida que nos sejam mais aprazíveis. Construo algo à parte, individualmente ou coletivamente, nos limites de nossos poderes e propriedades.

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).

Assim concebemos então dois conceitos cruciais ao Max Stirner: União dos Egoístas e Revolta, aqui também tratado como Insurgência. Como devo agir para permitir minha felicidade e autonomia? Me associando com outros egoístas, não constituindo uma nova sociedade ou um novo Estado (outra limitação) mas uma associação. Tal é a União dos Egoístas, a qual o autor também se refere como associação, sindicato, clube. Ela representa toda forma de livre relação entre egoístas com o interesse de efetivar seu poder.

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).

A revolta é a base da mentalidade política não só do Stirner, mas, também, do próprio movimento anarco individualista e deste texto. O que acontece aqui? Recusando a participação ou tomada de poder do Estado, o egoísta escolhe se colocar em paralelo. Ao tomar o poder eu replico o que sempre ocorreu, aumento a dominação dos espectros sob mim mesmo. Diz Stirner: “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” (2009, p. 395).

É preferível se constituir como “Único”, apropriando-se do mundo, sem, no entanto, ser do mundo; visando minha singularidade e meu poder, constituo o que desejo em meu limite sem, no entanto, almejar que isso signifique qualquer coisa para a sociedade. Construo algo a parte, e não conjuntamente (reforma) ou violentamente (revolução). Ao invés da participação com vistas de alterar profundamente o mundo que existo, Stirner almeja esta construção disforme e paralela dos sujeitos que se almejam se emancipar, individualmente. Toda cristalização das medidas criadas aqui é vista com ressalvas, pois pode se deteriorar em norma - a medida de ação do poder do direito e da sociedade.

Aliás uma associação também gera uma sociedade, mas apenas do mesmo como de um pensamento nasce uma idéia fixa, concretamente quando desse pensamento desaparece a energia do pensar, o pensar em si, essa incessante recuperação de todos os pensamentos que tendem a cristalizar. Se uma associação cristalizou-se assim em sociedade, deixou de ser uma união, pois a união representa o processo de unir-se cessar; transformou-se em um estar-reunido, ficou paralisada, degenerou em coisa fixa, está... morta como associação, é o cadáver da associação ou da união, ou seja, é [...] sociedade, comunidade (Stirner, 2009, p. 395-396).

É impossível nesta perspectiva ter qualquer tipo de relação com sistemas jurídicos ou políticos na sociedade? Claro que não, como o autor muito bem expõe: “Um egoísta nunca poderia, então, tomar partido? Claro que sim, desde que não se deixe ele próprio tomar pelo partido. Para ele, o partido nunca deve ser mais do que uma partida; ele entra no jogo, participa” (Stirner, 2009, p. 306). Sem ser da sociedade ou do direito, mas participando-o como alguém consciente que utiliza deste como propriedade.

Ao trabalho, tal reflexão nos é crucial. Ainda que reconheçamos o caráter “falso” dos direitos humanos, não obstante auferimos que há em sua aplicação a possibilidade de capturarmos poderes, garantias e liberdades. É a pretensão de utilizar-nos como objeto, propriedade individual e coletiva. Para diferenciar, então, essa visão entre revolução (que assimilamos aqui com reforma) e o da revolta, que trazemos a distinção do próprio autor:

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 levantamento coletivo, mas uma rebelião dos indivíduos, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair. A revolução tinha por objetivo criar novas instituições, a revolta leva a que não nos deixemos organizar, organizando-nos antes nós próprios. [...] Não é uma luta contra o status quo, uma vez que, desde que ela floresça, o status quo entra por si próprio em derrocada; é apenas um meio ativo que permite ao eu emancipar-se da situação vigente (Stirner, 2009, p. 408).

É visto, assim, que não apenas a revolta representa a maneira pela qual o egoísta se articula politicamente, mas, complementarmente, é ela uma maneira fantástica de acelerar a própria evolução e transformação da sociedade – ainda que isto seja consequência do agir dos sujeitos, e não sua necessária intenção original. Tendo em vista tal articulação teórica acerca do egoísta e seu papel insurgente, traria o autor algum exemplo concreto de momento histórico ou personalidade que efetivamente realizou isso? Felizmente, Max Stirner traz sim um exemplo de alguém que conseguiu o feito, um egoísta por excelência, que conseguimos utilizar como modelo para compreender o que é efetivar seu poder no mundo como forma de revolta. Tal sujeito é Jesus Cristo. Sob “O Salvador”, Max Stirner magistralmente aponta que:

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. [...] Não sendo um agitador, nem um demagogo ou revolucionário, ele era, e com ele cada um dos primeiros cristãos, sobretudo um rebelde que se elevou acima de tudo aquilo que parecia mais sublime

ao governo e aos seus opositores, se libertou de tudo aquilo a queles continuavam ligados e ao mesmo tempo desviou o curso das fontes vitais de todo o mundo pagão, com as quais o Estado vigente acabaria também por se afundar. 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).

Assim, se percebe o grande escopo e metodologia da crítica Stirneriana, que se fecha neste exemplo. O egoísta que se associando em prol da sua causa, constitui uma revolta: está aí o cerne de toda esta discussão. Recusando a fundação de nossa causa em algo alheio, o egoísta busca fundar a si mesmo em si mesmo; individualismo por excelência. Politicamente tal ação se expressa no exposto acima com o exemplo de Jesus Cristo, a revolta constitui em se empoderar paralelamente com esta mentalidade específica da singularidade egoísta, criando a partir de seus atos as causas para a reformulação da própria sociedade.

É sempre voltar à sua própria causa, depurar o que está disperso na adoração ou obediência aos espectros e fantasmas, e decompô-los, chegando sempre à visão de que eles são meramente reflexos de nós mesmos, almejamos em algo alheio o que identificamos como sendo nossa própria causa. Acabamos voltando ao início, ao “Único” que funda sua causa na causa de nada, em sua inerente vacuidade material e formal.

Ademais chegamos num potencial problema: o quanto isso se confunde com uma lógica fascista, ou pela mera busca do poder em seu próprio poder? Da exploração econômica e política, do gozo em ser mestre de escravos, de pessoas, de países? Felizmente não há confusão, e aqui está a indissociabilidade total da causa egoísta com a causa anarquista: se fundo minha causa em um poder externalizado (o Direito), se dependo de ideais diversos ao meu para orientar minha ação (etnia, raça, classe, gênero) ou se sou movido por algo que tomou tanta força que se desvinculou de mim (inveja, beaticidade, raiva), não sou egoísta. Sou movido por algo alheio, que está além de mim – não sou mais eu, sou dominado pela minha propriedade. É por isso que Max Stirner fala de como homens avaros ou religiosos agem em prol de outras causas, ou são dominados pelo que lhe é “seu”:

Por exemplo, a renúncia mesmo, que é própria tanto do santo como do não-santo, do puro como do impuro. O impuro renuncia a todos os melhores sentimentos, a toda a vergonha, mesmo ao temor natural, para seguir apenas os desejos que o dominam. O puro renuncia à sua relação natural com o mundo renuncia ao mundo, para seguir apenas o anelo ideal que o domina. Movido pela avidez do dinheiro, o avaro renuncia a todos os avisos da consciência moral, a todo o sentimento de honra e a toda a compaixão: deita fora Toda a consideração, porque a força do desejo é avassaladora. O mesmo faz o santo. Torna-se objeto da chacota do mundo, é um homem firme e rigoroso, porque o que o move é um anelo ideal tal como o não-santo renuncia a si

mesmo ante a força de Mamon, assim também o santo renuncia a si perante Deus e as leis divinas (Stirner, 2009, p. 79).

Quais os limites do poder? Até onde ele se estende, o que consigo capturar em minha apropriação. Acaba sendo, ademais, uma leitura mesmo de autonomia: ou seja, de controle de si próprio, domínio de si. Não o desejo da mera liberdade, mas como Max Stirner apresenta, da autonomia, emancipação – a singularidade-do-próprio. O poder não pode se tornar tão longo e extenso que ele saí de mim e vira algo a parte, que me controla e domina. O fascista, colono ou capitalista pode ser egoísta? Defendemos que não. Eles agem via interesses escusos que não o de si próprio – ou como mostrado nos exemplos do avaro e do beato, reconhecem sua causa alheia em um terceiro, se corrompem e seguem uma mentira que os dominam. É uma limitação lógica do não dominar, ao menos nesses limites: dominar via direito, ou pelo bem da raça ou país é uma antinomia. Não há poder genuíno e autêntico aqui que seja íntegro.

Vivemos hoje num tempo em que o desdour dos santos se sente e se descobre mais a cada dia que passa, o que, ao mesmo tempo, o obriga cada vez mais a revelar-se e a dar a cara. O desdour e a estupidez dos argumentos com que se contesta o progresso dos tempos não superam há muito tempo todos os limites e todas as expectativas? Mas tinha de ser assim. Aqueles que renunciam a si mesmos têm de seguir o mesmo caminho, sejam ou não santos: estes afundam-se a pouco e pouco numa renúncia que leva à mais funda vulgaridade e baixeza, aqueles elevam-se à mais ignominiosa das sublimidades. O Mamon da terra e o Deus do céu exigem ambos o mesmo grau de... renúncia a si. Os sujeitos da baixeza e os da sublimidade aspiram ambos a um bem, o primeiro ao bem material, o segundo ao ideal, o chamado bem supremo, e ambos se completam, na medida em que o do ideário materialista sacrifica tudo a um esquema ideal (o da sua vaidade), e o do ideário espiritual a um prazer material (o de uma vida de bem) (Stirner, 2009, p. 79).

Ademais, o que a análise do movimento anarquista individualista mostra? Que ninguém se tornara fascista nesta busca incessante pela glória e afirmação da própria vida individual. Todos se associavam contra o Estado de coisas vigente, a sociedade e seus direitos. A causa do individualismo nesta perspectiva nunca se confunde com o autoritarismo ou domínio do outro, mas sim, representa a visão de que o egoísmo não significa alcançar a posição de poder para dominar e controlar a sociedade, mas sim, de se afirmar, se dominar, de erguer a chama da vitória contra a sociedade que o corrompe e explora. É difícil agir como fascista ao tomar uma posição de iconoclasta com seus ícones sagrados. A raça, etnia, país ou nação não os movem. E pelo contrário, todos os individualistas sempre afirmam a potência da individualidade e do autogoverno, do livre pensamento, da recusa ao autoritarismo, da crítica ao monopólio, da recusa aos abusos e excessos violentos. Não sigo regras para definir porque devo amar ou odiar alguém, e destruo as que me limitam: a escravidão, fascismo, monopólio do capital, misoginia.

Como mostram os estudos das referências aqui utilizadas, a influência de Max Stirner sob esta perspectiva é notória, quando não referência obrigatória, como em Welsh (2010), Woodcock (2007), Marshall (2008), Chartier e Johnson (2011) e Carson (2004). Ainda que seja em menor ou maior influência, tais valores persistem: da primazia da individualidade, do autogoverno, da construção de poder paralelo, da crítica à sociedade, da recusa da propriedade privada e, ademais, da luta contra o poder estatal.

É importante, no entanto, lembrar que Max Stirner parte de uma análise e sugestão de ação distinta à do anarquismo tradicional, levemente distinta do anarquismo individualista e completamente distinta do libertarianismo tradicional. O interesse, ao usar o autor, é de encontrar na futura análise do anarquismo individualista as respostas à questão da crise dos direitos humanos: o que queremos dizer exatamente com isso? Que essa proposta não é apenas uma manifestação da própria vontade do sujeito, mas uma proposta mesma de solução. A crítica aos direitos humanos a partir do egoísmo reflete no ataque à sua materialidade e a sua forma, enxergando este como um mecanismo de controle do estado, e uma delimitação autoritária da individualidade dos sujeitos.

Se emancipar é recusar isso, e reconhecer tal instituição como inválida e inexistente. O que se constrói no lugar? Uma apropriação criativa de suas formas, de seus conceitos e valores, permitindo que sujeitos associativos construam mecanismos de emancipação e empoderamento que sejam mais genuínos, mais *individuais*.

Ao diferenciar analiticamente e materialmente a crítica de Max Stirner ao direito e ao Estado, é fundamental esclarecer como esses conceitos teóricos se manifestam politicamente. Analiticamente, Stirner decompõe o estado de direito como um construto que aliena o indivíduo de sua própria singularidade e poder, impedindo o mesmo de se associar livremente conforme sua vontade dita. Materialmente, isso se traduz na rejeição de qualquer forma de autoridade externa que pretenda regular a vida individual.

A insurgência do egoísta, ao contrário de uma revolução política convencional, é um movimento de autoafirmação que desconsidera as estruturas de poder existentes, subvertendo-as nos limites de sua vontade, sem se preocupar com a sua existência. Stirner exemplifica isso ao citar Jesus Cristo, não como um revolucionário, mas como um rebelde que transcendeu o Estado e suas imposições, vivendo de acordo com sua própria vontade e construindo seu reino de associações livres pelo amor e gozo mútuo – o desejo de se associar, e o desejo de sentir prazer e realização nas relações.

Esse enfoque stirneriano sugere que a verdadeira emancipação não advém da conquista do poder estatal, ou mesmo da emancipação coletiva da sociedade, mas sim da construção de

relações e associações baseadas no egoísmo consciente e na auto apropriação. Assim, na prática, o egoísmo de Max Stirner promove a criação de espaços de autonomia onde o poder é constantemente reavaliado e redefinido como uma continuação da identidade das próprias singularidades, e não um constructo externo independente dos sujeitos – é construído a partir das necessidades e desejos individuais.

E a sociedade? Mera consequência secundária dessas ações. Se ela mudar ou não, pouco importa ao egoísta – mas nada impede que esse possua um desejo egoísta de querer a melhora da vida daqueles que ele se importa.

Nos pontos a seguir mostraremos de qual forma o que foi aqui apresentado se distancia ou se aproxima do que se entende hoje como “libertário”, e qual noção iremos utilizar e incorporar. É visto aqui que esta é a orientação tanto de análise dessa perspectiva política, quanto de modelo para identificar e propor uma práxis e diagnósticos dos problemas relacionados à efetividade dos direitos humanos.

### **2.3 O LIBERTARIANISMO DE ROBERT NOZICK**

De forma complementar, utilizamos o pensamento e a obra do autor Robert Nozick, com base em seu “*Anarquia, Estado e Utopia*”, de 1991, para fundamentar a matriz política na qual o conceito cidadania libertária pode ser desenvolvida. Isto é, como algo que se aproxima do Libertarianismo ao almejar uma redução ou enfraquecimento do Estado sem prever sua destruição. De igual modo, se mostra como aparte e desconectado desta forma tradicional, acabando por se aproximar em *práxis* política do anarquismo individualista, ainda que englobe o Libertarianismo. Ou seja, tal visão tradicional não poderá se confundir com a cidadania libertária, no entanto, ela o engloba.

Assim, faz-se necessária uma avaliação das características e formas do pensamento libertário tradicional, em contraposição complementar ao comumente utilizado aqui enquanto anarquismo. Esta dicotomia, que será compreendida em seus pormenores, possibilita a construção de um entendimento próprio sobre o que pode significar “libertário” enquanto valor político. A definição mais clara do sentido de libertário é apresentada pelo autor Murray Rothbard em seu “*Anatomia do Estado*” (2019), ao definir o que é Estado:

O Estado é aquela organização na sociedade que busca manter um monopólio do uso da força e da violência em uma determinada área territorial; especificamente, é a única organização na sociedade que obtém sua receita não pela contribuição voluntária ou pelo pagamento por serviços providos, mas

através da coerção. Enquanto outros indivíduos ou instituições obtêm seus rendimentos pela produção de bens e serviços e pela venda pacífica e voluntária desses bens e serviços a outros, o Estado obtém sua receita pelo uso da compulsão; isto é, pelo uso e pela ameaça da prisão e da baioneta (Rothbard, 2019, p. 16).

Centralizando toda construção política como uma grande crítica ao Estado, nesta comparação teórica, encapsulada pelo autor Robert Nozick (1991), será possível compreender os limites das articulações entre sujeitos, as diferentes visões de cidadania, o que pode ser considerado e qual a função do Direito e, especialmente, como é possível analisar o choque entre sujeito e Estado. Enquanto em Nozick, e no pensamento libertário como um todo, esse é econômico e burocrático, em Max Stirner e seu anarco-individualismo tal choque será insurgente e antijurídico.

A questionada e apresentada “crise” dos direitos humanos adquire aqui uma lógica adicional: frente à visão libertária tradicional em Nozick do Direito e da Justiça, esta será subsumida ao pensamento individualista. A noção econômica e burocrática do Libertarianismo representará uma parte da visão insurgente da cidadania libertária, não representando um antagonismo de ação, e sim uma crítica à visão e ontologia do sujeito.

O Estado mínimo, centrado a partir de uma visão moral e de propriedade próprias ao Libertarianismo tradicional, será criticado na lógica Stirneriana. A noção de estado de natureza e uma teoria da justiça, focando na administração estatal a partir da centralidade da questão da segurança, também será palco de debate e crítica. Da mesma forma que ao anarquismo tradicional se prefere nenhum Estado, o Estado mínimo na visão individualista também fará parte do problema, e é aqui o nódulo que separa as duas correntes. Ao Libertarianismo, encapsulado em Nozick, o Estado é um mal necessário, e a oposição representa crítica.

[...] a agência de proteção dominante em um território satisfazia as duas condições necessárias cruciais para ser um Estado: que possuía o requerido tipo de monopólio sobre o uso da força no território e que protegia os direitos de todos dentro dos limites do mesmo, ainda que essa proteção geral só pudesse ser fornecida em base ‘redistributiva’. Essas facetas realmente fundamentais constituíram o alvo dos anarquistas individualistas, que condenam o Estado como imoral (Nozick, 1991, p. 129).

Ao anarquista, e focando aqui em nosso texto o de matriz individualista, a oposição é moral, ontológica, axiológica. Se prefere sempre o governo de todos, e não a administração do Estado mínimo. Não se busca a visão de cidadão enquanto um cliente, que recebe do Estado aquilo que o investe (a posição redistributiva de Nozick), mas sim, a do cidadão enquanto sujeito empoderado que se antagoniza ao Estado, torna-se seu inimigo. É uma recusa expressa

do único meio que Nozick atribuí de regulação da justiça (mão invisível). De tal forma que em Nozick, o Estado é a mera continuação da agência de proteção dominante, representando o monopólio da força enquanto único paradigma necessário de constituição ao Estado.

São assim rejeitadas as objeções morais do anarquista individualista ao Estado mínimo. Não se trata de imposição injusta de um monopólio: o monopólio de facto cresce mediante um processo de mão invisível e através de meios moralmente permissíveis, sem que o direito de pessoa alguma seja violado e sem que sejam apresentadas reivindicações a um direito especial que outros não possuem (Nozick, 1991, p. 132).

De tal forma que enxergar o Estado como um mero monopólio e a regulação das ceulemas sociais através da visão positiva de não-ingerência (mão invisível) é uma recusa na perspectiva anarquista: “O Estado mínimo é o mais extenso que se pode justificar. Qualquer outro mais amplo viola direitos da pessoa” (Nozick, 1991, p. 171). Qualquer monopólio representa um problema. Percebe-se aqui que a separação entre as duas correntes advém de noções distintas sobre as funções e necessidade do Estado, bem como do cidadão. A fundamentação Nozickiana advém do livre-mercado, pró capitalista: ao individualismo surge o contrário, este é anticapitalista, como lembrado por Wendy McElroy:

Yet radical individualismo hindered itself. The historian David de Leon in ‘The American as Anarchist’ (1978) observed: Nineteenth century anarchism failed primarily because it seemed archaic in the twentieth century’. Perhaps most destructively, individualism clung to the labor theory of value and refused to incorporate the economic theories arising within Other branches of individualista thought, theories such as marginal utility. Unable to embrace statism, the stagnant movement failed to adequately comprehend the logical alternative to the state – a free Market (McElroy, 1998, p. 433).

A integralização de atos e mentalidades percebidos aqui, e não de valores, ontologias e visões sobre natureza e sujeito, é justamente o gancho no qual a insurgência Stirneriana permite uma complementaridade. Assim, a separação é entre fundamentações filosóficas e objetivos finais – em *práxis*, atuação política, se percebe a complementaridade. Daí se vê a necessidade de utilizar e apresentar o Libertarianismo tradicional, entendendo aqui como a consequência e forma *reformista* da cidadania libertária, e não da *insurgente*.

Sua utilização básica é enquanto modelo que visa um Estado mínimo capitalista – o modelo individualista da cidadania libertária visa meramente independência e autonomia frente a qualquer Estado. A oposição existe em causa, não em efeito. E para fins de reconstrução da capacidade emancipatória dos direitos humanos, será defendida a segunda, a insurgente, pois

também engloba a primeira; logo, é mais completa, já que as associações e atuações libertárias não representam um antagonismo.

Podemos compreender do seguinte modo: pelo Libertarianismo o Estado se torna um instituto necessariamente pequeno, no entanto, forte e potente. Há a centralização do mesmo como o monopólio da força e da segurança jurídica, a fim de permitir a defesa dos contratos, da propriedade privada e da integridade física (encapsulada pela Política e o Direito Penal). As associações anarquistas em forma alguma se confundem com o Estado nozickiano, nem mesmo em seu modelo inicial, o ultra mínimo, onde há dispersão de governos sem uma centralização da segurança e burocracia.

[...] não constitui um estado mínimo e ao que parece nem mesmo constitui um estado ultra mínimo. As próprias maneiras que uma agência, ou associação de proteção dominante em um território, fica aquém de ser um Estado proporcionam o foco à queixa do anarquista individualista contra o Estado. Isso porque sustenta ele que quando o Estado monopoliza o uso da força em um território e pune aqueles que violarem seu monopólio e quando proporciona proteção a todos forçando alguns a comprar proteção para outros, ele viola as restrições morais indiretas sobre a maneira como indivíduos podem ser tratados. (...) O monopólio do uso da força, então, de acordo com essa opinião, é em si mesmo imoral, como também a redistribuição através da máquina fiscal compulsória do Estado. Indivíduos pacíficos que cuidam de sua própria vida não estão violando os direitos do demais (Nozick, 1991, p. 66-67).

Se ancorando de fato na própria crítica ao Nozick sobre o anarquismo individualista, diferentemente, na visão insurgente, da cidadania libertária, e assim do próprio anarquismo egoísta Stirneriano, se pretende centrar na independência e capacidade de autonomia dos sujeitos, em seu empoderamento, visando garantir o que eles almejam enquanto liberdades e garantias fundamentais: no limite de sua própria interpretação, que se confunde com o limite de seu próprio poder.

Se o Estado aqui é mínimo ou não, pouco importa a construção. O objetivo é de reconhecer a sua “incapacidade”, quando não “moralidade”, em permitir os direitos dos sujeitos. A grande saída em Max Stirner, e daí sua constituição enquanto egoísta e não propriamente individualista (em sentido total) é a de que sujeitos não precisam concordar com o Estado: sabemos que ele é imoral, sabemos de sua incapacidade e contínua transgressão aos sujeitos. Diz Stirner: “Como o Estado – e de outro modo não poderia ser – só se interessa por si próprio, não satisfaz minhas necessidades, mas procura apenas maneiras de acabar comigo, isto é, de fazer de mim um outro eu, um bom cidadão” (2009, p. 404).

No entanto, o egoísmo Stirneriano, como apresentamos, não identifica um direito natural, e essa é sua grande diferença em relação ao anarquismo individualista: eu não preciso

concordar com o Estado para o utilizar. É possível um cálculo cínico de sujeitos que percebem que continuar como agentes insurgentes é mais empoderador que se revoltar contra, constituindo assim uma nova unidade: “Não é uma luta contra o status-quo, uma vez que, desde que ela floresça, o status quo entra por si próprio em derrocada; é apenas um meio ativo que permite ao eu emancipar-se da situação vigente” (Stirner, 2009, p. 408).

Esta é a grande noção de insurgência, o Estado é um inimigo muito mais forte que eu, devo visar minha própria autonomia e não a construção de uma moralidade estatal. Os direitos humanos aqui não são desígnios que defendo racionalmente, mas propriedades que utilizo da minha própria força para garantir e possuir. As contradições e supostos direitos inatos tornam-se terreno de apropriação dos sujeitos que reconhecem essa desproporcionalidade; a atuação política mais se assemelha a um parasita.

Aceito que todos nascemos homens e que, nisso, os recém-nascidos são todos iguais. E porque é o que são? Pela simples razão de que ainda não se podem mostrar, nem agir, como outra coisa que não seja como filhos de homens, homenzinhos nus. Mas nisso eles já são diferentes daqueles outros que fizeram de si alguma coisa e já não são meros ‘filhos de homens’, porém.... filhos de sua própria criação. Estes últimos possuem mais do que apenas direitos inatos: adquiriram direito (Stirner, 2009, p. 248).

A autonomia do sujeito é configurada a partir da epistemologia usada por Max Stirner. O cidadão deriva de uma lógica negativa, de um esgotamento de sentidos possíveis e pela busca à essa original escuridão do vazio, a singularidade Stirneriana. Ou seja, as formas e sentidos irreais sempre possuem vacuidade de sentidos, cabendo ao “Único”, o sujeito, afirmar sua potência ao apropriar-se de forma autônoma. O paradigma de ação do sujeito é o de vitalidade, do psicológico e social, que visa a insurgência.

Diferentemente ao Libertarianismo, é pautada uma visão neutra do sujeito que deriva do pensamento Lockeano: o Estado é um mal necessário, os homens possuem certas prerrogativas básicas, há uma ontologia positiva perceptível e há uma centralidade na figura da consciência ou alma. O paradigma de ação do sujeito é político e econômico, que visa reformas. E toda centralidade, tudo atribuído até então é consequência do direito de propriedade Lockeano:

Inspirando-se na teoria política contratualista de John Locke, Robert Nozick apresenta uma defesa vigorosa da liberdade individual, consistente no direito fundamental de todo homem viver segundo suas próprias escolhas, dispondo de seus bens e de seu tempo como bem entender, desde que respeite a igual liberdade dos outros (NOZICK, 1974). A construção de sua proposta é feita a partir de uma explicação sobre as consequências normativas da natureza humana, baseada na teoria lockeana do estado de natureza, segundo a qual os

indivíduos possuem direitos naturais à vida, liberdade e propriedade, que são independentes de qualquer instituição política (LOCKE, 1824c, p. 339-340). Esses direitos garantem a possibilidade de que os indivíduos dirijam suas ações e disponham de seus bens para viverem segundo seus próprios critérios, desde que respeitem o direito dos demais de fazer o mesmo. Para Nozick (1974, p. 50), essa concepção de liberdade expressa a capacidade inerente a todo indivíduo de dar sentido à sua existência através da busca pelos fins que cada um elege para si, de acordo com a ideia de qualidade de vida que é adotada (Rocha, 2018, p. 11).

O que percebemos então é que em Robert Nozick, e no Libertarianismo como um todo, não há de se falar da ausência de Estado: tal prerrogativa é uma construção anarquista, enquanto aos individualistas tal diagnóstico se dá a partir do uso da teoria econômica de valor do trabalho, bem como em um direito natural. As ações no primeiro falam de cálculos com base em um fundo humanista e lógico, de garantir a liberdade de todos sem sua exploração, indo além do Estado mínimo. Ao segundo, as ações falam de liberdade de pensamento e vida; de impedir a exploração alheia e própria ao usar a economia e moralidade como impedimento de formações de quaisquer monopólios, que se confundem com autoritarismo.

E em Nozick é claro a necessidade do Estado mínimo, não havendo diferença entre Estado-providência e Estado totalitário. No entanto, o autor prefere o Estado mínimo ao invés de Estado nenhum, da teoria anarquista. Não se busca a ausência dele, justamente pelo seu necessário monopólio da segurança e dos contratos.

Seu postulado fundamental, “os indivíduos têm direitos”, aproxima o autor dos teóricos que assumiram a posição de adversários ferrenhos do socialismo, como os economistas Friedrich von Hayek e Milton Friedman, posição vista como contrária à teoria contratualista de John Rawls, cujos postulados acerca dos processos de justificação e aplicação dos princípios de justiça política haviam sido apresentados em *Uma Teoria da Justiça*, de 1971. Enquanto esta última aparece como uma defesa do Estado-Providência, uma carta da social-democracia, uma tentativa de funda filosoficamente o tipo de política social própria às economias ocidentais, comportando redistribuição dos rendimentos, auxílios públicos aos pobres, doentes e acidentados, Anarquia, Estado e Utopia critica essas práticas conhecidas de nossa paisagem social assimilando-as à uma violação dos direitos fundamentais da pessoa humana, a um regime de trabalhos forçados (Sadh, 2004, p. 226).

O autor libertário ataca enormemente, por exemplo, a política de assistência social, reduzindo-a à uma forma implícita do Estado de manter seu controle e gerenciamento do povo (posição compartilhada em Max Stirner), tanto quanto em um grau de legitimidade, questionando assim a suposta necessidade e autoridade que o Estado tem de realizar essa ação. Há custo de quem, para ser mais preciso? Teria o cidadão o dever de contribuir para o financiamento da vida de outros, pelas custas de sua própria liberdade? O debate, de fim moral,

aflui para um valor político caro à política libertária. O pensamento político se funda em uma visão sobre propriedade, em um espelhamento curioso ao egoísmo Stirneriano:

Para ele, ninguém tem o direito de interferir na pessoa ou posse do indivíduo a não ser com o seu consentimento, ou no caso extremo em que os seus direitos tenham sido confiscados por violação aos direitos dos outros. Em última instância, o direito à liberdade do indivíduo é simplesmente uma consequência do direito à posse. Desse modo, Nozick parece sugerir que todas as disputas propriamente da esfera política recaem sobre os direitos de propriedade.” (Sahd, 2004, p. 227).

O Estado mínimo, configurado aqui como uma continuação de associações de segurança e que surge como mínimo institucional para garantir segurança à população, detém o dever de não ofender liberdades alheias, e o que constitui essa ofensa é justamente ir além de suas prerrogativas básicas. Quaisquer formas de auxílio social e serviço público, além da questão de segurança, seria uma ofensa. Essa administração estatal implica em uma necessária visão de ontologia, de forma que se entende que todo raptio fiscal do sujeito com intenção de criar uma manutenção de suporte da vida alheia é, na verdade, uma ofensa ao seu direito natural e suas liberdades.

Deriva de uma noção de sujeito própria, que o coloca como centro valorativo da política. Ser dono legítimo do próprio corpo e vida representa um impedimento à sua liberdade, que se constitui em um modelo de mínima ingerência estatal na vida alheia. O sujeito deve escolher se ele auxilia ou não um outro e não teria o Estado a legitimidade de financiar a vida alheia com os tributos do contribuinte: “No todo, defendendo o Estado mínimo, “estritamente limitado’, Nozick recupera, tanto contra o anarquismo que deseja a morte do Estado como contra os socialismos administradores do bem-estar social, a inspiração individualista e liberal de Locke” (NOZICK *apud* SAHD, 2004, p. 227).

Esta visão Nozickiana pautada no consentimento e auto governança do sujeito possui certas semelhanças inegáveis com o pensamento anarquista, ainda que o foco absoluto na propriedade privada seja um óbvio ponto de cisão, que determina invariavelmente a noção de Estado. A inovação Stirneriana advém justamente de seu foco absoluto na visão e função da propriedade: essa é o núcleo essencial de interação entre sujeito e externalidade, e não meramente uma convenção política pautada em discussões filosóficas de fundo econômico e social. É um conceito psicológico e corpóreo.

Como cada homem é um ser valioso que pode ter um projeto de vida cuja existência “faz diferença” no mundo, vale a pena dar-lhe a liberdade. Por outro, se uma pessoa não pode ser sacrificada, pois seria o sacrifício de uma vida com projetos, ela não deve também ser usada como recurso para outra pessoa. A

explicação filosófica desses dois argumentos tende a fundamentar a concepção política de Robert Nozick (Sahd, 2004, p. 231).

A grande questão aqui vista é a função Nozickiana de atribuir um modelo ideal de administração estatal pautada com base em uma ontologia do sujeito, que reduz o critério de cidadão e aumenta a sua visão como um cliente em potencial. O monopólio estatal para força e segurança dos negócios e jurisdição se apresenta como a saída para um modelo de política que atribui características inegociáveis de supremacia do sujeito frente ao todo.

Ao contrário dos filósofos modernos que defendiam a ruptura manifestada no contrato originário, Nozick insiste na continuidade do processo que faz do Estado mínimo um Estado privado. Enquanto os autores modernos costumam distinguir dois momentos no pacto ou até mesmo dois pactos, de associação, mediante o qual os indivíduos concordam em fazer parte de uma mesma sociedade, e de submissão, em que as partes concordam em se submeter a um mesmo governo, *para Nozick não basta enumerar os inconvenientes do estado natural, mas é preciso expor a resolução dos problemas sem a necessidade de originar um governo* [grifo nosso] (Sahd, 2004, p. 237).

É pertinente que tal orientação constituí uma própria reformulação do contratualismo clássico, na qual ao invés de sanar os pactos originais, se pretende observar as celeumas do próprio pacto e impedir que este ocorra. A “utopia” Nozickiana é uma forma de continuação do próprio ideal Stirneriano: uma diversidade de sujeitos independentes que estipulam por si só suas formas de existência. O fim dos Estados tradicionais, colocando o Estado mínimo como quadro referencial e permitindo uma certa heterogeneização de modos e estilos de vidas. A solução Nozickiana ao problema do Estado é a de, essencialmente, fragmentá-lo em mínimos consensuais possíveis.

A idéia que sustenta o Estado mínimo como “um quadro de referência para a utopia”, tem como pano de fundo a possibilidade de se conceber e viver a própria utopia, isto é, num Estado mínimo, um grupo de pessoas pode criar uma vila comunista em que todos os recursos materiais são partilhados, enquanto outro grupo pode criar uma sociedade na qual todos os confortos são sacrificados visando um alto padrão cultural. Pode-se viver numa economia de mercado ou numa economia planejada. No Estado mínimo, defende Nozick, os indivíduos podem voluntariamente criar comunidades particulares cujas características são variadas. Para o autor, quanto mais extensas forem as obrigações para com o Estado, menos factíveis se tornam certos estilos de vida (Sahd, 2004, p. 237).

Desta forma, uma breve explanação deve ser feita: da diferença entre Libertarianismo representando por Robert Nozick, Anarquismo Individualista e do Egoísmo Stirneriano, a qual este último usamos como construção do conceito de cidadania libertária. Ao Libertarianismo, definimo-nos como uma teoria política que possui uma visão negativa e necessária do Estado,

almejando reduzi-lo até o mínimo mais ético e efetivo. É fundada nos valores da liberdade, segurança e propriedade privada, prevendo que os sujeitos possuem direitos inatos que devem ser defendidos e usados como base de uma política e administração pública.

O anarquismo individualista representa o conjunto de tradições anarquistas que, derivando do socialismo, fundam uma doutrina política e econômica distanciando-se igualmente do comunismo, do capitalismo e do Estado, ao mesmo tempo que possuem como base os valores da autonomia, da igualdade, do antiautoritarismo e da emancipação. Defende a associação livre entre sujeitos, que estão soltos para definirem suas bases políticas e econômicas. Ademais, é usual a posição de crítica da noção de “lucro” neste meio, por representar um ganho injusto por parte de um cidadão.

O egoísmo Stirneriano é uma versão de anarquismo individualista, mas que extrapola o conceito de liberdade na organização entre os sujeitos: não há política nem economia necessária para organizar o melhor modo de vida, tampouco há direito natural que oriente valores para o mínimo ético público. Recusa tanto a noção de reformismo quanto de revolução, não pretendendo melhorar a condição de seu próprio governo, nem instaurar outro; busca efetivações práticas e rápidas de garantir sua própria autonomia e independência, nos limites de seu próprio poder.

Na análise, então, de forma subsidiária do pensamento libertário de Robert Nozick, conseguimos chegar em alguns pontos cruciais à cidadania libertária: a atuação anarquista tradicional, bem como dos grupos libertários tradicionais, não se confunde com tal conceito, no entanto, os engloba. A argumentação aqui, e esta utilização do escrito “*Anarquia, Estado e Utopia*” permite a complementariedade de tradições, e um refinamento na concepção de relação entre os termos de Estado, direito natural e cidadania.

Fechando então esta apresentação de Robert Nozick, será trabalhada a noção de propriedade e da possível pluralidade de governos como um fator relacionado. Em Nozick, é clara a origem do Estado civil, ou seja, a fundamentação ontológica que o mesmo define para o funcionamento correto do governo.

Nozick constrói suas ideias com base numa perspectiva contratualista lockeana, afirmando que o acordo de vontades originário da sociedade civil não cria novos direitos para os indivíduos, senão reafirma os direitos individuais já existentes. Segundo Nozick, tais direitos advêm da condição de liberdade das pessoas no estado de natureza, que lhes permite organizar suas vidas, dirigindo suas ações e dispondo de seus bens e tempo como bem entenderem (Rocha; Galuppo, 2016, p. 137).

Dessa origem, surge uma questão: há uma pluralidade implícita infinita de modelos de organizações políticas, ainda que sempre tenham como base o Estado mínimo. Tal é o sentido de “Utopia” em Nozick: liberdade de escolha, de modelo de vida, de administração pública, de *ethos* governamental, de estruturas políticas; liberdade de os sujeitos não só terem a possibilidade da diversidade de escolhas de liberdade individual de como desejam viver, mas, implicitamente, de também escolherem viver no melhor Estado que os mesmos desejarem.

Nozick afirma que la conclusión de su teoría está en que el Estado mínimo brinda a todos los individuos la posibilidad de vivir la vida como ellos quieran, porque nos trata como individuos inviolables, respeta nuestra autonomía moral y nuestros derechos, dejándonos escoger la concepción de mundo y de los fines de la vida que nosotros queramos. Lo que él ha hecho ha sido precisar un marco que permite revitalizar el deseo individual de utopías, pero de esas utopías existenciales que cada uno vive como quiere (69), que no se imponen por la fuerza ni por la persuasión de la promesa de ciertas ventajas sociales o colectivas, porque dentro del marco de la utopía pueden existir diversas comunidades individuales o particulares que posean cualquier carácter compatible con la estructura del Estado mínimo (Segovia, 2016, p. 447).

É uma extrapolação da noção de voluntarismo, tão presente no Libertarianismo. Em um mundo mais ideal, utópico, teríamos total liberdade de escolha individual, uma diversidade gigantesca de opções de modelos de vida, negócios, religiões, sexualidades, vidas, sociabilidades. Implicitamente, escolheríamos qual Estado queremos existir, qual modelo econômico e político nos é mais apazível, ainda que sempre com base necessariamente dentro do quadro do Estado mínimo. Tal é a visão de “Útopia”. Como os cidadãos se comportam nessa é bem representado em uma obra mais antiga, mas igualmente importante no contexto libertário: “A Lei”, de Frédéric Bastiat:

Afinal, sob esse regime, cada um entenderia perfeitamente quem tem toda a plenitude de sua existência, e também toda responsabilidade por ela. Desde que a pessoa fosse respeitada, o trabalho livre e os frutos do trabalho garantidos contra todo ataque injusto, ninguém teria nada a discutir com o Estado. Na alegria, é verdade que não agradeceríamos a ele por nossos sucessos; porém, na dificuldade, também não colocaríamos nele a culpa por nossos reveses, assim como os camponeses não o culpam pelo granizo ou pela geadas. Somente conheceríamos o Estado pelo inestimável benefício da *segurança* [grifo nosso] (Bastiat, 2019, p. 44).

O que podemos tirar destas reflexões é de que Nozick, e o Libertarianismo como um todo, sempre associam o melhor modelo de governo com a propriedade privada. Esta que é, de fato, o grande valor de um Estado de Direito com raiz libertária. Não há possibilidade de se falar em Libertarianismo sem falar de propriedade privada; de fato, dependendo do contexto estas são quase como sinônimos. E o Estado mínimo é o maior exemplo, pois é aquele que

estende a proteção jurídica àqueles que ainda não contribuem para sua existência: “O Estado que protege os contribuintes e estende sua proteção aos não-contribuintes já não é ultra mínimo, mas mínimo, porque abrange a todos” (Grondona, 2000, p. 168, *apud* Braga, 2009, p. 245).

De fato, em Nozick essa é a diferenciação do modelo inicial do ultra mínimo ao mínimo: se montamos um governo cuja legitimidade é travada como um acordo comercial de proteção apenas àqueles que os escolheram, este é o ultra mínimo. Se, no entanto, estende essa proteção àqueles que não estão inscritos como clientes por hora, é mínimo.

No entanto, como conciliar este vasto mundo com suas experiências pessoais com o universo político de Nozick, em que os títulos de propriedade são absolutos e definem os direitos que aparecem como “restrições morais indiretas” (*moral-side constraints*)? Conciliar “os estilos de vida” com a defesa do Estado mínimo em que não somos cidadãos, mas membros de uma “agência de proteção”? Se para Nozick, o debate político situa-se em torno da concepção dos bens, o direito de propriedade adquire uma dimensão paradigmática: a propriedade é um dos direitos individuais próprios da natureza humana (Sahd, 2004, p. 238).

Percebe-se assim um grande impasse na política libertária, que é possível de solução a partir da construção egoísta Stirneriana: liberdades e modelos de vidas diversos são possíveis, e não podem depender de uma única referência de organização estatal. Da mesma forma, a propriedade privada não pode servir como valor máximo de referência dos direitos dos sujeitos, mas sim, transformada. A partir daí, com o pensamento do escritor de “*O Único e Sua Propriedade*”, podemos chegar em uma solução à essas celeumas que restringem o Libertarianismo.

A apropriação egoísta expande e complementa o impulso libertário de fundar a política em uma visão de propriedade, a grande questão é que esta não será mais a privada. Da mesma forma, não se busca modelos alternativos e hipotéticos, utópicos de organização da administração burocrática, mas sim, formas independentes de garantias e direitos estabelecidos de forma antiestatal e, quando for necessário, antijurídico.

E é com base nessa possibilidade de organizações econômicas, políticas e sociais que o próximo capítulo será desenvolvido: uma análise Stirneriana do conjunto de práticas e construções teóricas do movimento anarco-individualista, identificando em sua história e teoria orientações que superem a luta por direitos e liberdades do modelo libertário, bem como reais formas de diversidade de organização entre sujeitos, de possibilidades menos utópicas de empoderamento e emancipação.

### 3. APRESENTAÇÃO E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA HISTÓRICA EM UMA PERSPECTIVA DE FILOSOFIA POLÍTICA SOBRE O ANARCO-INDIVIDUALISMO

Chegamos a análise e apresentação do movimento anarquista individualista. Esta corrente, ou tendência como é mais costumeiramente categorizado dentro da perspectiva anarquista, é marcada pela fuga de definições, sendo recorrentemente tratada como um modelo pouco usual, ou mesmo antagônico e contraproducente à tradição anarquista. Marcada pela ambiguidade da doutrina tradicional de o recepcionar de forma amigável, este é, de certa forma, propriamente uma continuação das formas mais tradicionais e pré-comunistas do anarquismo, bem como um desenvolvimento multifacetado e original que não se inicia, muito menos se encerra, com a figura de Max Stirner.

O que seria então este movimento? Por que se estudar esta perspectiva da filosofia política dentro do direito?

Inicialmente, importa lembrar a distinção entre libertário e anarquista, tendo em vista nosso uso da obra de Robert Nozick. Peter Marshall (2008) trata essa diferenciação da seguinte forma: enquanto o anarquista é aquele que rejeita toda forma de governo externo - incluindo o Estado -, e defende a inexistência de qualquer forma de controle, o libertário é aquele que gostaria de limitar a extensão do governo ao mínimo compatível com a segurança e a garantia de sua liberdade, ao máximo possível. Ou seja, o anarquista se governa, o libertário é minimamente governado. Esta confusão entre termos continua em âmbito acadêmico, demonstrado por Kashefi em:

As for Professor Martel, he has asked whether libertarian means anarchism or not. He thinks that at least in the US, the libertarians constitute a conservative group that is generally Against the State, but pro-capitalist. They are not actually anarchists, because they do not entirely oppose the State. Nonetheless, in other places like Spain, “the anarchists have often called themselves libertarians,” so it may be just a matter of nomenclature. Some scholars have also attributed the term “libertarianism” to “anarcho-capitalism” (a completely laissez-faire society), which has flourished in the USA since the 1970s, in contrast to anarcho-socialism or libertarian socialism. In this terminological aspect, Fernández uses “libertarian” in its original sense, that is to say “anarchist (Kashefi, 2016, p. 29).

A anarquia originalmente seria a constituição não só de nenhuma autoridade, mas também de nenhum governo. Certas características seriam relativamente comuns à todas formas

e correntes do anarquismo: a recusa de toda e qualquer autoridade e governo, uma crítica à ordem, uma visão de direito natural, primazia pela horizontalidade das relações, a ética e valores libertários, a organização administrativa e política gerada diretamente por cidadãos e sujeitos e, incidentalmente, mas não de forma secundária, uma adesão à causa socialista como um todo.

Como movimento, o anarquismo representa a resistência ao controle cotidiano por parte dos padrões e todos os agentes estatais, sendo identificados nas mobilizações dos campos e das cidades, nas lutas pela independência, nas lutas anticoloniais e sobre o desejo de uma sociedade livre, sem mestres nem deuses (Lima, 2016, p. 43).

Ainda que seja uma definição aberta, a historiografia admite sua origem política associada ao contexto histórico particular que alterou profundamente a estrutura do século XIX, não sendo apenas uma evolução progressiva da aspiração à liberdade (Lima, 2016, p. 41), mas especialmente, como resposta do desenvolvimento e ascensão dos movimentos sociais de natureza proletária, que lentamente configuravam formas de vida coletivas e individuais que preconizavam a necessidade da organização da vida em comum, em antítese ao Estado, igreja e capital.

Se a liberdade é fundamental no anarquismo, a sociedade deve ser organizada de forma que dê condições à autonomia individual. A sociedade não pode ser pensada funcionando através de leis abstratas que estão acima dos indivíduos. Ela só existe enquanto agrupamento destes, de forma que cada um tenha a possibilidade de construí-la e participar da sua organização e decisões. Dentro disto, o anarquismo se coloca contrário a qualquer forma institucionalizada de poder, dominação, hierarquia e autoridade. Junto ao preceito de autonomia individual, encontra-se o de autogestão: os indivíduos devem governar a si próprios ao passo que contribuem com a sociedade, que deve estar organizada sob o princípio da autogestão (Lima, 2016, p. 45).

Neste projeto de autogestão política dois termos ficam claros: socialismo e libertário. Como apresentado anteriormente, a noção de “libertário” é diferente ao anarquismo, por configurar uma forma de vida que não coaduna, em quaisquer hipóteses, às interferências do Estado burguês na vida comum. Esta noção de libertário evolui conjuntamente à noção de socialismo, para eventualmente definir o que tal sistema político representa, ou é. O anarquismo enquanto movimento representa simultaneamente a evolução de diversos sistemas e filosóficos políticos, que confluem as vezes paralelamente, as vezes se inter cruzando para permitir o surgimento de tal expressão humana: da política como antipolítica, da recusa da participação tradicional e sua suplantação pela participação popular, através da formação de novos pactos federativos e democráticos. Se recusa ao agir político construindo outro.

Notavelmente, como grau de posicionamento político o anarquismo ocupa uma posição singular: é uma via de evolução da causa socialista, o que o torna, por assim dizer, um ramo da

causa iluminista mais extrema que se iniciaria com os Jacobinos, e com o pensamento Rousseauiano radical. Nesta celeuma, a causa anarquista, apesar de travar uma batalha apocalíptica e hercúlea contra aparentemente o mundo inteiro, revela algo mais singelo: é a antítese do pessimismo, ainda que anticivilizacional. Este filho caçula do iluminismo deseja recriar o mundo como fênix: queimar tudo, e reconstruir depois. O ordenamento das coisas tal como elas são, serão sempre alvo de crítica, e o anarquista pende entre destruir o injusto, e construir o justo. Recorrentemente, esta dicotomia não existe e pode muito bem ser a mesma coisa, como em Mikhail Bakunin. O mundo poderá ser bom, depende apenas da coragem de se fazer o que é considerado necessário.

O anarquista é aquele que ama a humanidade, que ama o mundo, mas que almeja destruir as garras venenosas que a civilização, especialmente a burguesa, incutira ao homem. Este panorama que mescla revolução, otimismo, anti-civilização e liberdade é percebida especialmente no ramo da educação (Diez, 2007, p. 229). Os anarquistas do século XIX, influenciados pelo otimismo filosófico de Jean-Jacques Rousseau, acreditavam que a educação gerava conhecimento, que por sua vez desencadeava uma revolução interna nas pessoas e, em uma sequência lógica, essas transformações nas consciências individuais poderiam levar à tão desejada revolução social. Resumindo, a educação era vista como uma forma de criar consciência crítica e transformar a sociedade.

O anarquismo é, em um primeiro momento, uma síntese de ideais Rousseauianas, Hegelianas, Iluministas, Liberais, e até mesmo Darwinistas. Eminentemente um pensamento moderno, independentemente de sua posterior leitura mais espiritual e ahistórica. O ápice do pensamento filosófico europeu e americano do séc. XIX se mescla com as lutas populares pela vida digna, e a teoria e prática se unem em um processo que almeja a plena existência terrena. Nesta rede de sentidos, identificamos: o contexto anticivilizacional, pedagógico e otimista de Jean-Jacques Rousseau; o secularismo humanista racional do iluminismo e posteriormente da causa liberal; a luta pelo sentido da história e a plenitude dessa através da razão, por Hegel; o pensamento biológico e o reconhecimento do homem enquanto animal e o papel da competição e ajuda-mútua na política, em Charles Darwin.

Desta forma, encontramos uma tensão entre especialmente três países: Inglaterra, França e Alemanha. Na Inglaterra, temos William Godwin e o racionalismo inerente da condição humana, junto à Charles Darwin e a “descoberta” da animalidade humana, em que todos somos simultaneamente razão e biologia, um desdobramento eminentemente aristotélico. Se identificarmos as corretas formas de agir e viver, podemos construir a política mais favorável acima disso. A razão e o biológico se inter cruzam no sentido do que é humano, junto ao que é

e pode ser anarquia: a falta, ou ausência, negação, de ordem ou de princípios formuladores, a negação da *Arkhé* pelo prefixo -an. A constituição da vida humana mais moral, feliz, otimista e positiva é alcançada através da negação da ordem, não construindo o caos, mas sim seu contrário: naturalizando as relações humanas.

For Godwin, the organization of communities outside the state could be justified based on the innate rationality of all humans (the State operating as a block on the exercise of this rationality). There are also hints of a comparable essentialism in both Bakunin and Kropotkin. Bakunin, for example, often relied on a distinction between the ‘laws of nature’ which encouraged freedom and cooperation, and the laws of the state, which encouraged oppression and domination. Similarly, Kropotkin’s perspective was partially based on an argument regarding the innate, biological tendency towards mutual aid and cooperation identifiable in many different animal species, including humans. However, this isn’t indicative of all anarchist writings, and, even within these works (especially those of Bakunin and Kropotkin), these ‘innate’ tendencies were treated as deeply complex and never absolute as they were always embedded in and expressed through, relatively fluid material social relations. (Aston, 2020, p. 179 - 180).

A paz é o estado natural: a civilização e seus algozes são o caos, e não o contrário. Em um primeiro momento, a causa anarquista admite de forma inexorável a visão da condição humana como sendo boa e positiva; quando não, esta é possível de ser racionalmente construída a partir do caminhar histórico e/ou espiritual da educação. E é também por isso que em um primeiro momento os anarquistas não se identificam com a revolução, como visto em Pierre-Joseph Proudhon: o projeto de reconstruir a nova sociedade deve vir da reconstrução da mente dos homens e em como eles estabelecem as relações e utilizam o poder, e não pela realocação forçada. Ademais, esta visão que interliga razão, metafísica, história e condição humana apresenta o impulso filosófico mais primário que irá orientar a causa anarquista. A partir do caminhar das militâncias e causas populares, junto aos novos desdobramentos filosóficos, as relações se alteram e transformam.

Na França vemos a linha do tempo que conecta o projeto Iluminista com o Socialismo Utópico, se “encerrando” no verdadeiro primeiro anarquista: Pierre-Joseph Proudhon. Amigo pessoal de Charles Fourier, sua perspectiva possibilita a formação de uma racionalidade democrática e federalista que permite a reorganização social através do novo gerenciamento do poder político e econômico, o novo homem que se relaciona mutuamente permite a nova sociedade.

Com a Alemanha, temos o projeto da negação: a influência do idealismo alemão permite a predileção pelo sujeito individual, bem como pela associação dos termos de razão e história, permitindo que todos se sintam empoderados a participar ativamente do projeto de evolução histórica da consciência humana a partir de um novo agir político orientado à fins.

É neste ponto final do idealismo alemão que a causa socialista irá criar dois pontos inexoráveis: o socialismo marxista, e o egoísmo Stirneriano. Ambos irão influenciar e aticar os nervos do crescente movimento anarquista, criando tensões: comunismo ou propriedade, Estado ou anarquia, revolução ou insurgência. Max Stirner é o grande arauto da nova era: é a negação da negação da negação, a negação do projeto hegeliano da razão na história. Sua anarquia é a anarquia mais primitiva, e ao mesmo tempo universal: do sujeito que almeja se insurgir autenticamente contra a sociedade que o impede de conquistar seus próprios interesses verdadeiros, sem tornar-se um monstro (*Unmensch*) ou déspota. É nesta intensa rede de trocas e influências filosóficas que o anarquismo se desenvolve, estando sempre intensamente associado à prática política, assim como das demais interpretações das mesmas teorias que os originaram.

Voltando, então, a causa socialista tradicional e como está fora associado ao anarquismo, tem-se que a noção de socialismo é lido aqui como a posse coletiva dos meios de produção e também da gerência da vida em comum, representando assim uma dupla antítese simultânea ao Estado e suas organizações, como também ao mercado capitalista e suas finanças. Tal configuração é apresentada em um texto de Mikhail Bakunin, “*Program of the International Brotherhood*” (1868), ao criticar a visão dos socialistas estatais exemplificados pela figura dos antigos Jacobinistas da revolução francesa, assim como de Auguste Blanqui (1805-1881), figura associada ao socialismo estatal revolucionário:

It is not surprising that the Jacobins and the Blanquists - who became socialists by necessity rather than by conviction, who view socialism as a means and not as the goal of the revolution, since they desire dictatorship and the centralization of the State, hoping that the State will lead them necessarily to the reinstatement of property-dream of a bloody revolution against men, in as much as they do not desire the revolution against property. But such a bloody revolution, based on the construction of a powerfully centralized revolutionary State, would inevitably result in military dictatorship and a new master. Hence the triumph of the Jacobin or the Blanquist would be the death of the Revolution (Bakunin *apud* Graham, 2005, p. 85).

Ademais, anarquismo significa socialismo libertário, e não há de se falar de causa anarquista sem um desses dois modelos, ao menos em um primeiro momento. Justamente por isso é que não se pode pensar o movimento como um corpo coeso e desenhado de ações ou modelos necessários: a anarquia é plural e diversa como *feature*, não como *bug*.

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. (Marshall, 2008, p. 20).

E é pautada nesta concepção brilhantemente lembrada por Peter Marshall que no “*A insurgência individual contra o direito na filosofia de Max Stirner*” (Mesquita, 2020), há a defesa da tese de que Max Stirner enquanto autor perfeitamente associado à causa anarquista. E, de forma continuada, é neste sentido que também enxergamos os individualistas: anarquistas em seu modo, pouco preocupados com uma tomada revolucionária de poder, da adesão ao comunismo enquanto prática econômica, ou até mesmo da preocupação em reorganizar a vida coletiva.

A causa do anarquismo-individualista é iminentemente, como o próprio nome já diz, individual. A recusa a todo governo e autoridade se traduz em uma causa subjetiva contra o mundo. Esta é uma das hipóteses defendida aqui. Tal movimento ocupa um papel cambaleante entre o mais costumeiramente chamado de libertarianismo, assim como também ao anarquismo. Ademais, são formas individualistas que advogam a autogestão da coletividade a partir de alguma forma de distribuição de poder próximo ao socialismo ou, como os americanos irão chamar, da total posse do trabalho pelo trabalhador. Como lembrado por Aston (2020, p. 174), é costumeiro dividir entre uma perspectiva de anarquismo social *versus* liberalismo extremista. O movimento individualista representa, justamente, uma superação desta dicotomia.

Voltando as origens do anarquismo e sua relação com a causa socialista e operária, Peter Marshall (2008) relembra a inicial formulação dos princípios anarquistas com William Godwin, que antecipava a defesa da dissolução do governo político. Ao século XIX, o verdadeiro início teórico-prático do anarquismo, vemos diferentes concepções: Max Stirner elabora uma forma inflexível de individualismo, enquanto Pierre-Joseph Proudhon seria o primeiro a deliberadamente se classificar como anarquista, insistindo na recusa do governo artificial para restaurar a ordem natural da igualdade e justiça dos homens, apenas possível na anarquia. Estes dois autores reapareceram com frequência nas discussões de todo movimento individualista.

Pierre-Joseph Proudhon era um pensador político e econômico do século XIX que desafiava tanto a esquerda quanto a direita política de sua época. Ele argumentava que o *laissez-faire*, a abordagem econômica que preconiza a mínima intervenção do Estado no mercado, era tão prejudicial quanto um governo excessivamente autoritário. O anarquista entendia as discussões econômicas liberais como favorecendo os interesses dos mais fortes e dos proprietários, o que, segundo ele, resultava na vitória dos ricos sobre os pobres e dos

proprietários sobre os despossuídos. Era um ferrenho crítico do "socialismo de Estado", especialmente a versão comunista proposta por autores como Louis Blanc. O Socialismo de Estado, para Proudhon, centralizava o poder, subordinando o indivíduo aos interesses coletivos. Proudhon via essa abordagem como autoritária e ditatorial, argumentando que ela mutilava a liberdade e autonomia individuais, fazendo com que o sujeito se submetesse ao Estado. Quando se tratava da ideia de ditadura do proletariado defendida por Karl Marx, Proudhon foi ainda mais crítico e previu que tal sistema resultaria em servidão universal, centralização excessiva do poder, supressão do pensamento individual e um aparato policial inquisitorial (Marshall, 2008, p. 259).

Sintetizando esta questão da tensão entre a origem do anarquismo e a visão do socialismo de Estado, encontramos neste movimento uma crescente defesa e diagnóstico da vida social, para que seus arranjos sociopolíticos e econômicos sejam organizados imediatamente em comum pelos próprios sujeitos, sem necessitar de terceiros para gerir a administração destas coletividades.

O anarquismo assim em seu contexto geral de formação advém desta grande rede de sentidos específicos com uma origem clara na Europa do século XIX, em uma resposta popular e proletária específica do movimento socialista como um todo que irá negar a tomada de poder para gerir o Estado, bem como defender a participação liberal dentro dos limites parlamentares e políticos. Se diferencia do socialismo tradicional ao sugerir, por parte dos trabalhadores, o fim do Estado com o ressurgimento da política a partir do fim da mediação por terceiros. Já sobre o caráter econômico e organizacional específicos, as divergências internas e modalidades serão múltiplas.

Woodcock (2007) aponta esse caráter múltiplo lembrando o anarquismo enquanto teoria paradoxal. Ao mesmo tempo que rejeitam a tradição, seus defensores são ávidos em resgatar uma linhagem correta. Sobre isso, teoriza uma genealogia após o uso do também anarquista Kropotkin: o anarquismo seria possível de ser encontrado enquanto uma busca incessante da organização não autoritária em sociedade, havendo uma origem material e espiritual. Poderíamos dizer, segundo o trabalho que George Woodcock analisa em Proudhon, que não existe apenas um momento inicial, mas sim, existe também como um impulso do próprio espírito humano. O anarquismo é passível de ser definido historicamente a partir de um estudo da filosofia política, mas seria também de alguma forma algo próprio da organização humana: um movimento que surge como algo natural, ou biológico e científico, como analisaria Kropotkin.

Assim, poderíamos dizer de forma extrapolativa, que o anarquismo possui duas histórias, que se conectam: a sua história espiritual e sua história material. A história espiritual autores tão díspares como Lao-Tsé, Zeno, Etienne de La Noétie, Fénelon, Diderot, Rabelais, e Jesus Cristo podem ser considerados. No tocante a história material, há uma linha genealógica academicamente e historicamente aceita: William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Max Stirner, Mikhail Bakunin, Piotr Kropotkin, Malatesta, Emma Goldman e Liev Tolstói são considerados marcos claros e específicos da filosofia, historiografia e prática política anarquista. No entanto, a inserção de Max Stirner dentro do movimento aconteceu de forma precoce e complexa:

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 (Mesquita, 2020, p. 35).

Pensando a partir dos paradigmas, certas correntes surgem notoriamente enquanto espaço para identificarmos movimentos e idéias estabelecidas. Autores como Woodcock identificam o anarquismo-individualista como uma das primeiras correntes, muito como resposta ao pensamento de Max Stirner. O que Proudhon define como mutualismo surge secundariamente ou mesmo paralelamente, identificado como a união em grandes federações de comunidades e cooperativas de trabalhadores. Essas federações teriam uma base econômica na qual os indivíduos e pequenos grupos teriam acessos aos meios de produção e os possuiriam coletivamente, possuindo os frutos de sua produção de forma “privada”. As cooperativas e comunidades se estabelecem economicamente por meio de acordos de troca e crédito mútuo, garantindo que cada pessoa receba o produto de seu próprio trabalho (Woodcock, 2007).

Tal perspectiva é o que posteriormente fora colocado dentro do rol do chamado de “socialismo de livre-mercado” ou de organização não comunista da propriedade, pela sua visão sintética entre comunismo e posse<sup>2</sup>. Tal momento inicial, essa relação entre Max Stirner e Pierre-Joseph Proudhon, seria importantíssima ao movimento individualista: daí a exposição anterior de que este movimento seria uma forma não comunista de organização, por de certa maneira resgatar e desenvolver analogamente a partir de formas mais abertas de economia.

---

<sup>2</sup> Definição do próprio Pierre-Joseph Proudhon à sua teoria.

Woodcock (2007) também aponta a três variantes mais conhecidas e importantes do movimento anarquista, que se desenvolveram posteriormente à Proudhon: o coletivismo, o anarco-comunismo e o anarco-sindicalismo. Desenvolvendo a partir do modelo Proudhoniano, mas o readaptando. Em 1860 inicialmente, a partir de Bakunin, em uma defesa da propriedade coletiva e posteriormente da organização política de forma radical e sindical, e com Kropotkin a reorganização coletiva da economia e política com base no comunismo – daquele que trabalha vendo o fruto de sua produção sendo distribuído equitativamente entre a comunidade.

As relações e diferenças entre tais tendências, essas não são tão claramente discerníveis, dependendo mais do contexto original de atuação das classes que se organizavam, sendo em síntese os modelos mais coletivistas (ou distributivistas) da posse e propriedade econômica, derivando do mutualismo tradicional:

To replace the existing State and Capital, mutualists proposed, and tried to create, a co-operative society, comprising individuals who exchange the necessities of life on the basis of labour value and obtain free credit through a people's bank. Individuals and small groups would still possess their instruments of labour, and receive the produce thereof. Associations based on mutualite (reciprocity) would ensure that exchange took place in the proper fashion by employing a system of labour notes valued according to the average working time it took to make a product. On a larger scale, mutualists suggested that local communities link up in a federalist system. Society would thus become a vast federation of workers' associations and communes co-ordinated by councils at the local, regional, national and international level. Unlike parliaments, the members of the councils would be delegates, not representatives, without any executive authority and subject to instant recall. The councils themselves would have no central authority, and consist of co-ordinating bodies with a minimal secretariat (Marshall, 2008, p. 7).

Com Bakunin, vemos a proposta dos operários se organizarem de forma apocalíptica, tomando o que lhes fora negado pelas classes superiores e construindo o novo mundo possível, de suas paixões, no aqui e agora. De tal forma que a ideia de os trabalhadores assumirem a organização da sociedade por meio de suas próprias organizações econômicas e industriais acabou se tornando a base do anarco-sindicalismo. No entanto, Bakunin deixou claro que essa organização não poderia ser desenvolvida ideologicamente fora da luta direta dos trabalhadores, mas surgiria organicamente no curso de suas lutas, sem especificar uma forma precisa para ela. Apesar disso, suas apelações à liberação das "paixões perversas" dos oprimidos foram vistas por muitos revolucionários mais moderados como um apelo bárbaro à destruição da civilização. Bakunin mesmo defendeu a "aniquilação da civilização burguesa", juntamente com "a destruição de todos os Estados" e a "organização livre e espontânea de baixo para cima, por meio de associações livres", tal como trazido por Wolfi Landstreicher (2009, p. 240).

Bakunin defendeu a ideia de que todo indivíduo deveria ter acesso a meios materiais e morais para desenvolver sua humanidade, buscando organizar a sociedade de modo a garantir que, ao nascer, cada pessoa tivesse acesso ao necessário para desenvolver suas habilidades e contribuir para o trabalho coletivo. No entanto, diferentemente dos anarco-comunistas, ele não adotou a máxima "De cada um, de acordo com seus meios; para cada um, de acordo com suas necessidades", preferindo uma abordagem radicalmente diferente: "De cada um, de acordo com seus meios; para cada um, de acordo com suas ações". Isso o alinhava com Proudhon, que também vinculava a participação na riqueza social ao trabalho realizado (Woodcock, 2007, p. 183).

Kropotkin se diferencia de Bakunin e Proudhon ao defender o anarquismo comunista, no qual a distribuição de bens seria baseada na necessidade, não no trabalho realizado. Para Kropotkin, qualquer forma de salário é uma forma de coerção que não deve existir em uma sociedade voluntária. A ideia de distribuição livre, independente do trabalho, é uma característica distintiva do anarquismo comunista e tem raízes antigas na história do pensamento utópico (Woodcock, 2007, p. 228). Posteriormente, anarquistas individualistas como Émile Armand irão expressamente negar esta forma de organização econômica e política, por acreditar na ênfase da propriedade dos meios de produção e seus frutos como fundamental para a autonomia individual. Ele, o individualista, vê essa propriedade como a capacidade de usar terras ou maquinaria de produção para atender às necessidades da comunidade, desde que o proprietário não transfira ou delegue seu controle (Armand, 2011, p. 147).

Falando em termos econômicos, ao anarquismo-comunismo a comuna se expressará pela disponibilidade de produtos e serviços para todos aqueles que deles necessitam, e é aqui, quando se estabelece como critério de distribuição não o trabalho, mas a necessidade, que chegamos ao ponto que distingue Kropotkin do coletivista Bakunin e do mutualista Proudhon, já que ambos imaginaram sistemas de distribuição diretamente relacionados à quantidade de trabalho que cada operário realizou. Em outras palavras, Kropotkin é um anarquista comunista; para ele, o sistema de salário em qualquer de suas formas, mesmo quando administrado por bancos do povo ou por associações de trabalhadores através de cheques de trabalho, é apenas mais um tipo de coerção que não deveria ser admitido numa sociedade voluntária (Woodcock, 2007, p. 227). O que vemos, em toda essa celeuma, são visões diferentes de posse e propriedade dos meios de produção, bem como dos seus frutos. Eventualmente, cada tendência estipulará uma forma de organização de maneira não apenas teórica, mas também prática ao aplicá-lo nos casos no qual isto fora possível.

Diferindo em ações e metodologias (o sindicato revolucionário e sua greve geral, a tomada do meio de produção e reorganização comunista, a violência revolucionária e a posse coletiva dos meios de produção e dos frutos do trabalho) um ponto fica claro: a partir de 1860 o anarquismo, enquanto movimento, caminha para um modelo de tomada revolucionária dos meios de produção e de destruição da sociedade, a reorganizando em modelos econômicos mais próximos do comunismo. O mutualismo Proudhoniano dá espaço ao coletivismo, e este a partir de 1870 se encaminha em um modelo de organização anarco-sindicalista ou anarco-comunista.

After the demise of the First International in the 1870s the European anarchist movement took a communist direction. At first the distinction between communism and collectivism was not always readily apparent; 'collective socialism' was even used as a synonym for 'non-authoritarian communism'. Nevertheless, anarchist communists came to believe, like Kropotkin, that the products of labour as well as the instruments of production should be held in common. Since the work of each is entwined with the work of all, it is virtually impossible to calculate the exact value of any person's labour. Anarchist communists therefore conclude that the whole society should manage the economy while the price and wage system should be done away with (Marshall, 2008, p. 8).

Enquanto o anarco-comunismo se apresentou como a tendência de maior influência, se espalhando pela Europa, América Latina e Ásia neste momento após a Primeira Internacional, o legado do anarquismo sindicalista também fora de grande importância, demonstrando como uma maneira de associar a anarquia com um movimento sindical revolucionário baseado na ação direta e parlamentarismo. Já o anarquismo-coletivista se baseava na distribuição da riqueza com base no trabalho, como trazido por Graham (2005, p. 13), e bem definido por José Llunas Pujols:

O que queremos dizer com coletivismo é uma sociedade organizada com base na propriedade coletiva, federação econômica e na completa emancipação do ser humano... [Na sociedade coletivista] o indivíduo será exigido a trabalhar para satisfazer suas necessidades, como é o caso atualmente e continuará sendo no futuro. A combinação é a única opção se quisermos produzir mais e melhor. Daí decorre que, por vontade própria, as pessoas se organizarão em associações de produtores e federações que supervisionarão a troca de produtos entre si a custo (Pujols *apud* Graham, 2005, p. 127).

Apesar de visto superficialmente, mas importante para demonstrar o teor do trabalho, é que os principais modelos de organização política e econômica do anarquismo foram representados pelas tendências próximas ao comunismo, centralizando na questão da tomada de forma revolucionária e organização política organizada como o grande leque de ação. Apresentando então estas origens, bem como de que forma e porque o movimento se diverge em torno de uma organização comunista ou coletivista de economia e sociedade, podemos então

demonstrar mais especificamente o que foi e o que representa o anarquismo individualismo: a história “underground” e paralela do próprio anarquismo.

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 (Marshall, 2008, p. 10).

Se desenvolvendo paralelamente à história do anarquismo, não enquanto inimigo, mas sim como rival amigável, as correntes anarquistas individualistas fluem como um sistema de socialismo libertário que eclode e expande o pensamento anarquista. Apesar da afirmação acima, de Marshall, e como visto em partes anteriores do trabalho, os individualistas não podem ser meramente considerados como uma versão extrema do Liberalismo clássico, ou mesmo compartilhando sua visão de propriedade: a diferenciação é tremenda, e da mesma forma que eles desenvolvem visões díspares de propriedade, mais próximas do mutualismo e egoísmo, eles também criaram divisões internas.

Desta forma, a definição mais apropriada e correta do anarquismo individualista enquanto um todo seria: a aproximação e síntese criativa das teorias anarquistas tradicionais com o mutualismo proudhoniano, o egoísmo Stirneriano e o liberalismo clássico. Em diferentes níveis, todos os autores e escolas podem ser explicados a partir desta síntese. Secundariamente, a historiografia do próprio anarquismo costuma enxergar tal tendência, tanto pela sua origem primitiva quanto por outros motivos, como uma mera “faceta” do próprio movimento, como se não fosse independente, de tal forma que seu estudo é esparso, e muitas vezes considerado como algo que não fosse autônomo. Frayne explica essas questões em:

As the anarcho-communist historian Daniel Guerin claims: ‘one cannot conceive of an anarchist who is not also an individualist’. Similarly, according to the historian of philosophy Jean Préposiet, the belief in the primacy of individualism is the characteristic that unites all anarchists. On this account, the term “individualist anarchism” would be a pleonasm or a truism. Whilst it is true that there is an undeniable individualist element at the heart of anarchism, anarcho-individualism cannot be reduced to this individualist sentiment. Nor is it simply an extreme manifestation of individualist tendencies already existing within the anarchist movement. Conversely, for individualist anarchists, emancipation begins with the individual. What is more, individualists came up with a conception of permanent revolt that differs from that of their anarchist contemporaries. Individualist anarchism should thus be considered a political tradition in its own right. (Frayne, 2022, p. 64).

Entendendo tal movimento como algo independente e autônomo, a grande diferenciação seria entre os europeus e os americanos: enquanto os europeus expandem a liberdade irrestrita da singularidade do único em sua revolta à sociedade, que meramente deseja viver livremente, e não esperar a sociedade do porvir para alcançar sua *joie de vivre*, os americanos desenvolvem lentamente um modelo similar ao mutualismo para a organização econômica que, com Benjamin Tucker, alcança sua máxima: um anarquismo financeiro que se demonstra como mutualismo ou socialismo de livre-mercado sem fundamentação de direito natural, mas baseada no egoísmo de Max Stirner.

All anarchists thus believe that without the artificial restrictions of the State and government, without the coercion of imposed authority, a harmony of interests amongst human beings will emerge. Even the most ardent of individualists are confident that if people follow their own interests in a clear-sighted way they would be able to form unions to minimize conflict. Anarchists, whatever their persuasion, believe in spontaneous order. Given common needs, they are confident that human beings can organize themselves and create a social order which will prove far more effective and beneficial than any imposed by authority." Liberty, as Proudhon observed, is the mother, not the daughter of order. But while all anarchists call for the dissolution of the State and believe that social order will eventually prevail, they base their confidence on Society and the State different premisses and models (Proudhon *apud* Marshall, 2008, p. 16-17).

A máxima acima trazida por Marshall ajuda a demonstrar o que consideramos como o principal objetivo da práxis anarquista: retirar os grilhões que prendem a subjetividade do sujeito, lançando as condições para sua autonomia ser conquistada e consumida socialmente. Em diversos níveis, do meramente subjetivo à revolução totalizante, da crítica reformista ao Estado de Direito e sua destruição apocalíptica, a afirmação se sustenta.

Assim, a história do movimento pode ser considerada como algo disperso e mais autônomo, tendo como principal meio de propagação de suas ideias as criações de jornais e periódicos durante o período que se entende o final do século XIX até a primeira metade do século XX. Se distanciando do que a historiografia chama de anarquismo social, comunista ou coletivista, a grande dicotomia que separa os individualistas está em seu caráter de ação e organização: não a revolução, mas a luta interna e micropolítica, o respeito pela autonomia e soberania pessoal, um desinteresse pelo governo de qualquer forma, o apreço pela livre associação e organização, a defesa de formas alternativas de economia.

“The difference between the individualist 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 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.” (Parker, 2011b, p. 109).

A origem dessa corrente geralmente é vista como um desenvolvimento das ideias anarquistas nos Estados Unidos, combinando críticas à autoridade com ideais federalistas e libertários americanos. Sumariamente, em solo europeu, houve uma difusão e crescente diálogo do trato norte-americano com a crescente retórica egoísta e anarquista, o que propiciou uma pluralidade de pensamentos. No entanto não se pode simplificar o anarquismo individualista como um produto exclusivamente americano, pois também fora influenciado por ideias europeias, como as de Proudhon e Max Stirner.

Além disso, o que chamamos de anarquismo social não foi apenas importado da Europa, influências mútuas ocorreram entre o anarquismo americano e europeu. Diferentes figuras do movimento, como William Greene e Tucker, foram influenciadas por Proudhon, enquanto outros, como Émile Armand, trouxeram elementos do anarquismo americano para a Europa. Todos os tipos de anarquismo incorporaram influências europeias e americanas, tanto em termos de ideias quanto de experiências sociais e lutas. Nas palavras de Émile Armand, os individualistas são definidos como:

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. (Armand *apud* Parker, 2011, p. 63).

Em solo norte-americano, se identifica o anarquismo individualista clássico de figuras como Josiah Warren, Benjamin Tucker e Lysander Spooner em uma corrente que combinava elementos do socialismo e do liberalismo clássico. Eles defendiam que o trabalho era a fonte de valor de troca e que os trabalhadores tinham direito ao produto completo de seu trabalho (Carson, 2009, p. 10). O individualismo americano costuma considerar uma sociedade futura harmoniosa baseada em princípios "anarquistas", seja pela noção de lei natural ou pela aplicação inteligente do auto interesse. Tendendo entre o utópico e o prático, vemos excepcionalmente na tradição americana a centralização da soberania do sujeito e de sua propriedade, no entanto estas consideradas de forma anarquista, com limites radicalmente diferente do liberalismo. Apesar do distanciamento da causa socialista tradicional, a aproximação ao mutualismo e ao socialismo de livre-mercado é indiscutível, o que gerou em

boa parte as diferenciações dos americanos: um anarquismo iminentemente econômico, financeiro e político.

Em solo europeu, o individualismo tende a ser pessimista quanto à possibilidade de uma sociedade anarquista e, em alguns casos, é mesmo cético em relação à sua concretude. A antinomia entre o indivíduo e a sociedade é vista como uma característica permanente de qualquer forma concebível de individualismo<sup>3</sup>. Personagens representativos deste movimento como Émile Armand, Enzo Martucci e Renzo Novatore objetificam a sua postura tradicional: S. E. Parker apresenta o utopismo realista e pacifista de Armand, a afirmação poderosa da individualidade inconformista na guerra benéfica do todo contra todos de Enzo Martucci, e no individualismo imediato sem esperanças da luta eterna contra a sociedade, de Renzo Novatore. O modelo europeu, continuando de forma mais explícita a tradição egoísta, estende a luta não só contra o estado capitalista, mas contra a sociedade como um todo.

De tal forma, o que é explicitado aqui pode ser resumido na seguinte visão: o anarquismo não deve representar o porvir, mas a minha individualidade em ação contra o mundo. De certa forma, a corrente anarquista individualista permite a síntese entre a historiografia genealógica do anarquismo, sintetizando o material e o espiritual: construo o mundo que quero contra uma sociedade que deseja me controlar. "If, on the other hand, history endures, then anarchism will remain - that is, the eternal revolt of the individual against a stifling society" (Martucci *apud* Parker, 2011a, p. 60).

O que se percebe aqui então, inclusive enquanto justificativa para este texto, é o seguinte: encontramos possibilidades que fluem da insurgência criativa à desobediência, do trato existencialista ao econômico e político, mas que, no entanto, são passíveis de serem unificadas enquanto modelo de horizonte de ação à uma causa do devir; mutável e aberta. O estudo ressignificado aqui da historiografia anarquista nos permite identificar não apenas direitos e questionamentos que ficaram presos ao passado, mas, também, modelos de prática que fornecem um novo leque de possibilidades e respostas aos problemas de nossa época, mais especificamente, então, a crise dos direitos humanos.

Desta forma as únicas limitações são as previamente apresentadas em Max Stirner, da incapacidade disso se confundir com a retórica capitalista ou fascista. Ademais, e para apresentarmos o movimento americano, a seguinte frase de Émile Armand resume tudo que propomos aqui: "I want to live in a society from which the last vestiges of authority have

---

<sup>3</sup> Abordado por Parker (2011b) em seu texto *Three European Individualists: Some Notes on Armand, Martucci, and Novatore*.

disappeared, but, to speak frankly, I am not certain that the "mass", to call it what it is, is capable of dispensing with authority” (Armand *apud* Parker, 2011a, p. 58).

### 3.1 O MOVIMENTO ANARCO-INDIVIDUALISTA NORTE-AMERICANO

O movimento anarquista individualista norte-americano pode ser definido como a insurreição pacífica de desobediência civil aos monopólios do Estado capitalista, sintetizado por Benjamin Tucker. Tal definição ainda que se aparente simples, esconde uma multiplicidade de significações tratadas de forma inédita e que, ainda hoje, se encontram escondidas. O trabalho aqui é de decodificar e dar vazão que atribua sentido em um contexto de resistência ao Direito: reconhecendo as contradições de nossa vida social, que fazer para melhorar? Este é o questionamento crucial.

A principal obra que elabora e explica tal movimento se chama “*Men Against the State: The expositors of individualist anarchism in America, 1827-1908*”, por James J. Martin. O argumento central de tal trabalho centrou ao redor do caráter aglutinador de Benjamin Tucker, o seu principal expoente e grande desenvolvedor. Foi ele o responsável por centralizar as discussões libertárias nativas e transmutá-las em uma nova forma de atuação, a partir da influência dialética dos trabalhos europeus, em especial o de Pierre-Joseph Proudhon e Max Stirner.

A partir desta tese nós ampliamos: Tucker não foi apenas o seu principal expoente, mas um símbolo do anarquismo individualista americano como todo. O periódico “*Liberty*” (1881-1908) foi a grande central individualista e seu papel, como um literal fórum jornalístico, propiciou a construção deste movimento como algo multipolar e heterogêneo, que será importante à nossa análise. A síntese das discussões nativas, focadas em questões libertárias e de mercado em um paradigma que podemos chamar de mutualismo do direito natural, serviram como base para sustentar uma crítica ao Estado de Direito capitalista e o modelo preferível de ataque: a resistência pacífica e a tomada de consciência pela educação no espaço público.

Mas de certo já sabemos que foi uma relação entre o pensamento nativo com aquele europeu anarquista. O que isso significa exatamente? Como se dera essa relação, e o que é esse pensamento nativo? O anarquismo nos Estados Unidos frequentemente é ocultado sob outras terminologias e posições devido ao temor de sua conotação negativa. A tradição anarquista tem sido historicamente associada à supressão, ao maléfico e à indiferença, muitas vezes rotulando-

a como terrorista ou ignorando-a completamente (Martin, 1970). De fato, tais pontos são de certa forma reais ao tratarmos do anarquismo europeu: no entanto, o contexto norte-americano traz um modelo substancialmente mais pacífico, tanto em ação quanto horizonte de mudança da sociedade.

Embora seja difícil encontrar uma unidade sistêmica de ação dentro do movimento devido à sua própria natureza individualista e à diversidade de posições e táticas em seu interior, a essência do anarquismo persiste na busca pelo autogoverno e na associação coletiva de trabalhadores contra os monopólios estatais e capitalistas, promovendo alternativas econômicas e políticas que, em última instância, convergem para o anticapitalismo e o libertarianismo (Martin, 1970). Portanto, a identificação expressa como anarquista aos individualistas norte-americanos é necessária. Ademais, a “unidade” da forma na qual conseguimos entender será tratada como o pensamento esboçado por Benjamin Tucker, através de sua rede de influências passadas e em seu diálogo com os anarquistas e autores de sua época.

The individualist anarchists had no blueprint for the future of social organizations under conditions free from coercion. The direction to be taken by voluntary associations was left for the future, and no predictions of a static millennium filled their writing. The group had within their number adherents to a system of decentralized local communities of small size, and at the same time proponents of free associations of producers and consumers within large urban industrial centers. The best known of this group of native radicals, Josiah Warren, Lysander Spooner, Stephen Pearl Andrews, William B. Greene, Ezra Heywood, and Benjamin R. Tucker, came in for a measure of attention during the peak of the furor over radicalism reached at about the time of the Spanish-American War (Martin, 1970, p. 11).

O que era esta tradição nativa, e como ela se concentrou posteriormente na figura de Benjamin Tucker? O movimento anarco-individualista nos Estados Unidos atingiu seu auge graças ao papel central de Benjamin Tucker (1854 – 1939), que combinou influências locais com ideias avançadas da Europa para criar um modelo de ação unificado, mas descentralizado. Tucker concentrou-se em assuntos como as questões financeiras e a relação entre monopólios estatais com o uso da terra e capital, contribuindo para o desenvolvimento de uma crítica teórica econômica e financeira, baseada nos trabalhos de autores como Josiah Warren (1798 – 1874), William B. Greene (1819 – 1878) e JK Ingalls (1816 – 1899), sendo o primeiro a figura de maior importância e influência ao movimento.

Tucker conheceu e se inspirou em Josiah Warren e William B. Greene, absorvendo conceitos como a teoria de valor-trabalho de Josiah Warren, o mutualismo bancário e anarquismo financeiro de Greene e a teoria de ocupação e uso da terra de JK Ingalls. Adicionando a essas ideias influências de Proudhon, Bakunin, Stirner e Herbert Spencer, ele

construiu uma síntese complexa que compartilhou nas páginas da revista *Liberty* (Martin, 1970, p. 204).

Sendo algo eminentemente de natureza econômica e financeira, o anarquismo aqui se desenvolve através de noções que associassem o trabalho do sujeito com sua própria soberania, permitindo uma identificação simultânea com o crescente movimento socialista, bem como o crescente movimento libertário, permitindo assim uma síntese original para o desenvolvimento da história anarquista. Inclusive, fora admitindo este caráter sintético e de múltiplas influências que Benjamin Tucker inaugura as discussões na *Liberty*, abrindo a primeira edição com a seguinte nota editorial:

It may be well to state at the outset that this journal will be edited to suit its editor, not its readers. He hopes that what suits him will suit them; but if not, it will make no difference. No subscriber, or body of subscribers, will be allowed to govern his course, dictate his policy, or prescribe his methods. *Liberty* is published for the very definite purpose of spreading certain ideas, and no claim will be admitted on any pretext of freedom of speech, to waste its limited space in hindering the attainment of that object (Tucker *apud* Martin, 1970, p. 207).

A centralização das discussões anarquistas tinha uma origem em comum: Josiah Warren. É indiscutível o seu papel protagonista de formador e propiciador deste movimento como um todo. Não somente isso, mas diversos autores, ao tratar das questões da “*Liberty*”, usam o termo “Warren-Tucker” como exemplificador deste sentido. Sendo a influência mais antiga à todo movimento, Josiah Warren desenvolvera um sistema particular e independente de pensamento político que era centralizado na figura da “soberania do indivíduo”, tratando-o como soberano em todas suas associações, bem como detentor natural de todo seu trabalho.

Eventualmente, isto propiciou o desenvolvimento de uma espécie de mutualismo nativo independente de Pierre-Joseph Proudhon, que posteriormente fora refinado nas páginas da “*Liberty*” no que podemos chamar de “socialismo de livre-mercado”, ou mesmo “anarquismo de mercado”. Ademais, o que isso significa e quem foi tal figura?

The fundamental structure of American anarchism is without doubt based upon the social and economic experiments and writings of Josiah Warren. In one respect however, his subsequent followers chose to expand the limits of the outline of the free economy. This was in a field in which the New Harmony pioneer had been noticeably inconclusive, finance. The gradual but increasing complexity of the economy, especially the division of labor occurring in both production and distribution, brought the matter of exchange more forcibly to the attention of the anti statist radicals. This resulted in one of the few real additions to Warrenite mutualism, the idea of the mutual bank of William B. Greene, an ignored contemporary of Warren's during the period of the experimental towns (Martin, 1970. p. 125).

Josiah Warren, como bem diz John F. Welsh em seu “*Dialectical Egoism*”, era um estudante e colega de Robert Owen (1771 – 1858), uma importante figura do que a historiografia batizou de Socialismo Utópico. Ele havia participado da comunidade intencional socialista de Owen em New Harmony, Indiana, na década de 1820, e desde então se comprometera com a ideia de que a sociedade poderia ser transformada se alternativas bem-sucedidas, baseadas na cooperação, pudessem ser desenvolvidas (Welsh, 2010, p. 123). O ideal original aqui era da implantação de comunidades alternativas como modelo pré-prático de preparação à sociedade, ou seja, experimentos sociais fundamentados em uma perspectiva de reconstruir eventualmente a sociedade a partir de uma concretude formada empiricamente, materializando uma diversidade de ideais utópicos.

Society must be so converted as to preserve the *sovereignty of every individual* inviolate. That it must avoid all combinations and connections of persons and interests, and all other arrangements which will not leave every individual at all times at liberty to dispose of his or her person, and time, and property in any manner in which his or her feelings or judgment may dictate, *without involving the persons or interests of others* [grifo nosso] (Warren *apud* Martin, 1970, p.14).

Um dos dispositivos que Owen desenvolveu em suas comunas experimentais foi a "nota de trabalho", no original em inglês “Labor notes”, destinada a ser uma ferramenta para implementar a teoria do valor do trabalho. Embora nunca tenha sido completamente implementada em sua comunidade intencional, New Harmony, a teoria por trás da nota de trabalho era que a exploração poderia ser derrotada se a compensação pelo trabalho pudesse ser padronizada por meio de uma forma de moeda baseada no tempo que os indivíduos passavam trabalhando (Welsh, 2010, p. 123).

O reformador e socialista utópico britânico defendia a criação de comunidades cooperativas onde todos teriam participação na gerência político-econômica, mas ao perceber os cerceamentos à liberdade individual da New Harmony, Josiah Warren se distancia e estabelece um modo próprio de pensar a condição político e econômica. Se distanciando do modelo mais comunitário elaborado pelo socialista utópico, o americano elabora um modelo mais “sociável”, menos dependente da gerência comum de meios de produção ou terras em comum, e mais associado à soberania do sujeito e sua liberdade como delimitadora da atuação humana em conjunto. De tal forma, acerca deste experimento que ele mesmo participara e que terminara antes do previsto, Warren expôs que:

It seemed that the difference of opinion, tastes and purposes increased just in proportion to the demand for conformity. Two years were worn out in this way; at the end of which, I believe that not more than three persons had the least hope of success. Most of the experimenters left in despair of all reforms, and conservatism felt itself

confirmed. We had tried every conceivable form of organization and government. We had a world in miniature. We had enacted the French revolution over again with despairing hearts instead of corpses as a result [...] It appeared that it was nature's own inherent law of diversity that had conquered us [...] our "united interests" were directly at war with the individualities of persons and circumstances and the instinct of self-preservation. . . and it was evident that just in proportion to the contact of persons or interests, so are concessions and compromises indispensable (Warren *apud* Martin, 1970, p. 8).

Warren passou para uma defesa da propriedade individual e a autonomia das pessoas sobre seus recursos, especialmente seu trabalho. Ele via o modelo de Owen, que era pautado na propriedade coletiva, como limitador da liberdade individual e preocupava-se com a exploração e perda da individualidade. No entanto, e daí esta perspectiva mutualista que seria melhor desenvolvida futuramente, a propriedade privada persiste, mas em parâmetros radicalmente diferentes: delimitados pelo custo de produção e pelo uso de maquinário e terras, não podendo então ser equiparada com o que entendemos na doutrina liberal enquanto “propriedade privada”.

É intrinsecamente dependente da teoria de valor-trabalho econômica, o que lhe distancia de doutrinas liberais clássicas e os aproxima das nascentes perspectivas socialistas e comunistas. Ademais, a razão de ser deste modelo de ação e sua conexão paralela com Proudhon é eminentemente apresentada pelo próprio Benjamin Tucker em seu texto “*State socialism and anarchism: How far they agree, and wherein they differ*”:

Por essas e outras razões, Proudhon e Warren encontraram-se incapazes de aprovar qualquer plano de apropriação de capital pela sociedade. No entanto, embora se opusessem à socialização da propriedade do capital, eles tinham como objetivo socializar seus efeitos tornando seu uso benéfico para todos, em vez de um meio de empobrecer muitos para enriquecer poucos. Quando a luz se fez sobre eles, eles perceberam que isso poderia ser alcançado ao sujeitar o capital à lei natural da competição, reduzindo assim o preço de seu uso ao custo, ou seja, às despesas incidentais de manuseio e transferência. Então, eles levantaram a bandeira do Livre Comércio Absoluto; [...] Sob essa bandeira, eles começaram sua luta contra os monopólios, seja o monopólio abrangente dos Socialistas Estatais, seja os vários monopólios de classe que prevalecem atualmente [tradução nossa] (Tucker *apud* Brooks, 2017, p. 94 - 95).

A socialização dos efeitos do capital: está aí a grande bandeira levantada pelos futuros americanos anarquistas. Em um sistema onde se entende o livre-mercado como conceito antagônico ao Estado capitalista, a competição e cooperação insurgem como mecanismos de organização social que não se confundem com a defesa do modelo atual, pelo contrário, o nega por se pautar na gerência do governo comum pela livre associação e competição. Tanto que seria daí que diferenciaríamos as crescentes concepções: o modelo Proudhoniano pautada na federação e cooperativas de trabalhadores seria um modelo mutualista; o modelo contra

governo centralizado e em defesa de posses coletivas e individuais dos meios de produção seria o socialismo de livre-mercado, visto em Benjamin Tucker. Em ambos, quaisquer formas tradicionais de rapto do fruto trabalho, tais como usura, lucros e juros, por exemplo, são máculas sociais que devem ser eliminadas. Também em ambos os casos, esta eliminação é através da reorganização política e econômica, descentralizando o capital e tornando-o de livre acesso e consumo aos trabalhadores.

Neste início, a oposição ao socialismo utópico de Owen não era de total antinomia, tendo mesmo Josiah Warren prestado um imenso respeito anos após todo o ocorrido, e sendo ele mesmo um entusiasta de comunidades intencionais (Martin, 1970, p. 10). O paradigma a ser superado era o da cooperação forçada, e este é o grande problema. No entanto, uma visão mista, eclética entre comunidade e propriedade seria formulada a fim de conseguir superar tais empecilhos: tal pensamento se tornou unânime dentro do anarquismo individualista.

One element of Owen's thought found ready acceptance, in contrast to the lukewarm attitude toward social experimentation. In the hands of Warren and a large number of Warren's followers throughout the remainder of the century, the basic economic doctrine of cooperation met no opposition whatever, despite the serious trouble encountered in putting it into action. This was the proposal to exchange all labor employed in the production of goods and services equally, hour for hour, substituting for the state or privately controlled currency based on metallic commodities a circulating medium consisting of "labor notes (Martin, 1970, p. 11).

O que se percebia no início do século XIX era uma certa experimentação sintética entre os paradigmas do socialismo utópico com o pensamento liberal clássico. Apesar das disputas internas e choques entre Robert Owen e Josiah Warren após a implantação desta comunidade, o ideal persistia ainda que de formas diferentes. Essa comuna de trabalho influenciara imensamente Warren, que desenvolvera então uma crítica econômica com parâmetros eminentemente mutualistas: sua definição “Cost is the Limit of price” seria eclipsada homogeneamente por todos os individualistas e era aqui a afirmação última do valor, a idéia de que toda forma resultante do trabalho deve pertencer inteiramente ao trabalhador, e qualquer derivação deste princípio representa algum modelo de anomia social, ou de autoritarismo. Tal definição é eminentemente mutualista, e fora paralelamente desenvolvida como definidora da lógica político-econômica por Proudhon de forma autônoma.

Percebendo as complicações geradas em tal comunidade, Warren posteriormente implementou autonomamente a sua própria nota de trabalho como uma forma de troca em sua Loja do Tempo de Cincinnati (*Cincinnati Time Store*), um banco Mutualista que operou de 1827 a 1830. Apesar da curta duração e objetivos limitados da Loja de Tempo de Cincinnati, Warren acreditava que o conceito da nota de trabalho era uma abordagem viável para

implementar a teoria do valor do trabalho. Era a expressão prática e financeira de um preceito moral que deveria estruturar a vida econômica: "o custo é o limite do preço", propiciando a Warren que este usasse tal ditame em seus esforços subsequentes para criar comunidades utópicas (Welsh, 2010, p. 123). A noção de "Equitable Commerce" em Josiah Warren "o custo é o limite do preço, e o trabalho pode ser usado como moeda ao representar o custo do trabalho em seu tempo, daí a idéia de loja do tempo" fora então admitida e tratada posteriormente por Tucker.

Ademais, o que se vê neste modelo inicial é o trato utópico a partir de um parâmetro mutualista: os valores e reflexões teóricas irão persistir, mas a organização e modelo de como garantir isto será diferente. Novamente, o que vemos aqui pode ser visto como o inverso das ordens de fatores, a partir de uma orientação utópica se construía comunidades com o objetivo de assim influenciar e repassar à sociedade, ao invés de uma preparação do que já existe em novos parâmetros. Seria mesmo a crítica às tais comunidades intencionais que Benjamin Tucker expressa, em uma resposta editorial:

Reform communities will either be recruited from the salt of the earth, and then their success will not be taken as conclusive, because it will be said that their principles are applicable only among men and women well-nigh perfect; or, with these elect, will be a large admixture of semi-lunatic among whom, when separated from the great mass of mankind and concentrated by themselves, society will be unendurable, practical work impossible, and Anarchy as chaotic as it is generally supposed to be (Tucker *apud* Brooks, 2017, p. 281)

A organização social neste modelo individualista viria de um longo processo pacífico e de resistência passiva ao governo, se organizando em suas competições e cooperações de forma autônoma ao mesmo tempo que recusa quaisquer formas de controle e governo, lido como autoritário. A reforma do crédito, ponto crucial aos individualistas, deveria necessariamente estar associado à isso. Ademais, Brooks (2017, p. 143) teoriza que nosso livre acesso ao crédito, talvez livre demais, e diversidade de acessos ao capital representaria uma confirmação das inúmeras discussões financeiras da Liberty.

No entanto, recusamos tal posicionamento: como posto por Warren e reiterado por Tucker, o livre acesso ao capital e crédito só é considerado livre se há ingerência do mesmo por parte dos trabalhadores, que os utilizam livremente sem cometer formas de usuras à sociedade. Pelo contrário, não vivemos a era do livre acesso ao crédito, vivemos a era do livre acesso à dívida. De tal forma, este seria a definição central econômica futura do individualismo anarquista:

“Tucker claimed that all legitimate forms of property, the pivotal category in his individualist anarchist economics, must be based on the effort or labor of individuals. Therefore, labor, or the persons who produce and create economic value, have an absolute right to own and control the entire economic value that they create. Moreover, exchange must be based on Warren’s notion of equitable commerce and Proudhon’s idea that the only legitimate form of property is actually the possession of the land and tools that individuals need to support themselves. All other forms of private property inevitably result in exploitation. What differentiates state socialists and communist-oriented anarchists from the individualist anarchists is the belief in the right of persons to own property that they create through their own labor. Tucker identifies the individualist anarchist definition of legitimate property as ‘that which secures each in the possession of his own products, or of such products of others as he may have obtained unconditionally without the use of fraud or force, and in the realization of all titles to such products which he may hold by virtue of free contracts with others.’ [...] (Tucker *apud* Welsh, 2010, p. 124).

Continuando então esse fundamento econômico e político apresentado por Josiah Warren, bem como seu conceito de soberania do indivíduo, se inicia as bases do pensamento americano: o sujeito é soberano e totalmente livre para realizar o que deseja, desde que dentro dos limites da liberdade dos terceiros. Todos têm direito à propriedade daquilo que eles mesmos construíram e mantem com seu trabalho, e não teria a autoridade ou governo estatal legitimidade alguma para interferir nos sujeitos. O seu papel, ambivalente, costuma ser o mesmo: deverá ser progressivamente anulado, ou mesmo eliminado.

Retirando as amarras governamentais, os sujeitos estariam livres para se associar voluntariamente, e daí surge a grande questão trazida pelos americanos, e sintetizada por Benjamin Tucker: toda forma de monopólio é maléfica e deveria ser permitida a disputa ao livre mercado. Toda forma de exploração econômica que envolva lucro e juros é perversa, pois constitui usura e uma ofensa à liberdade do outro. Todo ato governamental é inválido, pois foi começado por um Estado que não fora contribuído com minha anuência. O que aqui pode parecer uma defesa sem freios e exploradora do capitalismo, na verdade se identifica com seu inverso: espelhando a tradicional crítica anarquista da unicidade do Estado e capital, a luta é contra os dois, simultaneamente.

Tudo expresso acima é decorrência do conluio da autoridade governamental com o sistema bancário e financeiro. Retirando as injustiças históricas e pactos maléficos elaborados ao longo da modernidade, a organização social pacífica e voluntária é trazida de volta à sociedade. Nas palavras de William Gillis, autor parte da coletânea “*Markets Not Capitalism: Individualist Anarchism against Bosses, Inequality Corporate Power, and Structural Poverty*” (2011), é a defesa do mercado liberto, e não do livre-mercado. Ultimamente, o pensamento individualista norte-americano representa em última instância a síntese do socialismo libertário de livre mercado com o egoísmo Stirneriano.

Lysand Spooner foi outro autor importante nessas discussões prévias à Liberty. Sendo um advogado e escritor que transformou os argumentos lockeanos clássicos em conclusões anarquistas (Marshall, 2008, p. 388) e pautado em uma visão de direito natural, o autor era preocupado com o conceito de “Justiça”: todos nasciam com seus direitos naturais garantidos, e toda forma de ingerência governamental que ameaça tais direitos significaria uma afronta, um abuso (Martin, 1970, p. 198).

Também pautado nas questões da livre associação voluntárias entre sujeitos, Spooner advogava contra tudo aquilo que se erguia em antítese ao paradigma da cooperação: atacou a constituição norte-americana com base na reflexão de que seria impossível o consenso de todos ao texto da lei, bem como se opôs à guerra civil norte-americana (Marshall, 2008, p. 389).

O seu pensamento sempre foi marcado pela relação íntima entre a exploração política e econômica dos sujeitos, e das saídas possíveis através do papel de negação da participação de tais processos. Sua visão de direito natural permitia uma perspectiva inerentemente libertária e à esquerda, ao associar toda visão de monopólio e abuso estatal como uma afronta, preferindo sempre a livre organização e competição entre os sujeitos como forma de garantir a própria justiça. É nesse ponto que sua atuação fora simultaneamente como um defensor da abolição da escravidão, dos fins dos monopólios, da crítica à guerra e à constituição norte-americana.

The evolution of Lysander Spooner's philosophy to that of unalloyed anti-statism cannot be adequately observed through an examination of his economic thought alone. A long series of political writings paralleled his others. Through these runs the thread of persistent concern over the concepts of natural law, natural justice, and natural rights which eventually led him to denounce all man-made government as superfluous and the legislative process as pure chicanery (Martin, 1970, p. 180).

Como exposto por Marshall (2008, p. 389), sua visão de uma sociedade organizada num parâmetro eminentemente cooperativo e voluntário em todos os níveis agradou libertários subsequentes como Murray Rothbard e Robert Nozick, mas suas preocupações com liberdade e igualdade o firmou indiscutivelmente dentro da tradição de esquerda do individualismo anarquista, apesar de nunca ter se definido como tal.

It was left to Spooner and Tucker to adumbrate the way in which all individuals could abandon the State and cooperate to their own vast mutual benefit in a society of free and voluntary exchanges and interrelations. By doing this, Spooner and Tucker advanced libertarian individualism from a protest against existing evils to pointing the way to an ideal society toward which we can move; and what is more, they correctly located that ideal in the free market which already partially existed and was providing vast economic and social benefits. Thus, Spooner, Tucker, and their movement not only furnished a goal toward which to move, but they also greatly surpassed previous “utopians” in locating that goal in already-existing institutions rather than in a

coercive or impossible vision of a transformed mankind. Their achievement was truly remarkable, and we have not yet risen to the level of their insights (Rothbard, 2006, p. 2).

De tal forma, o elogio de Rothbard à Benjamin Tucker e Lysand Spooner reflete a questão mostrada até então: nessa perspectiva, a associação e cooperação entre sujeitos de forma voluntária não é aquele paradigma do livre mercado do liberalismo clássico ou libertarianismo contemporâneo, mas sim, um modelo único que afirma dentro da corrente mesmo do mutualismo, ou do socialismo de livre mercado. E foi aqui mostrado também o nosso argumento: é a oposição ao Estado de forma autônoma que irá permitir a criação lenta de uma sociedade mais justa, e não a tomada de poder revolucionária ou participação reformista na política.

Outro autor central às discussões prévias da Liberty foi William B. Greene, em seu anarquismo financeiro. Sua obra "*Mutual Banking*" (1870) é um tratado que defende a abolição dos bancos privados e a criação de um sistema financeiro baseado no mutualismo, atacando não só o monopólio do crédito como também da moeda, permitindo que estes fossem administrados por trabalhadores em cooperativas bancárias que fornecessem investimentos em parâmetros derivados da teoria do valor trabalho.

Now the banks have everything in their hands. They make great issues, and money becomes plenty; [...] all other commodities become dear. Then the capitalist sell s what he has to sell, while prices are high. The banks draw in their issues, and money becomes scarce, [...] all other com modities become cheap. The community becomes distressed for money, individuals are forced to sell property to raise money-and to sen at aloss on account of the state of the market: then the capitalist buys whathe desires to buy, While everything is cheap [...] The operation of the banking system is evidente (Greene *apud* Martin, 1970, p. 130).

Ao autor, a base do comércio é vista como sendo a troca, escambo, e Greene critica a interferência de bancos e organizações de crédito na valoração do dinheiro, criando um monopólio financeiro (Martin, 1970, p. 129). Isso vai contra os princípios do anarquismo individualista, que enfatiza o livre uso do crédito e de sua valoração como associada ao próprio valor do trabalho, impedindo a sua manipulação financeira ao tratá-lo como moeda sem lastro, cabível de manipulação por terceiros que exploram o valor excedente como lucro indevido, oprimindo o trabalhador. A solução proposta por William B. Greene, o Banco Mútuo (*Mutual banking*), visava eliminar a especulação de crédito e o monopólio do governo sobre a economia, defendendo que o trabalho não deve ser tratado como uma mercadoria (Martin, 1970, p. 130).

Em seu modelo, Greene defendia um livre acesso ao crédito elaborado por cooperativas, permitindo que pessoas pudessem se associar e requerer crédito de forma mais autônoma, sem

contrair dívidas impeditivas que barravam a competição. A ideia era permitir que os associados monetizassem valores diferentes de moeda, mas como medida protetiva eles deveriam usar uma quantidade equivalente à metade do valor declarado de uma propriedade real como garantia, como no modelo da hipoteca. Essa medida seria baseada no valor em relação ao "dólar de prata", *silver dollar*, que serviria como padrão e medida de valor. Isso garantiria que as notas do banco mútuo acompanhassem as variações do valor dos dólares de prata, sem risco de desvalorização. Ao garantir seu investimento tomando um objeto real e utilizando como um título no exemplo da hipoteca, e com base no dólar-prata como unidade de medida de valor, era restringindo o dinheiro mútuo ao papel de instrumento de troca (Martin, 1970, p. 131).

Nas palavras de Benjamin Tucker: "Banco livre e mútuo significa simplesmente reciprocidade de crédito, reciprocidade de dívida e uma ampliação da base de moeda" (Tucker, 1897, p. 242). Em miúdos, a hipoteca de um terreno específico era gerada de forma financeira ao transformar a promessa de pagamento em um valor correspondente de moeda com lastro real, o que protegia seu valor e impedia a manipulação financeira por parte da cooperativa bancária.

Greene defendia que o mero excedente aqui correspondia ao trabalho exercido pelos membros do banco mútuo, que coletavam seu valor de trabalho às taxas mínimas de juros que eram então estabelecidas. Era assim um sistema que permitia um crédito associado ao trabalho e com lastro real, possibilitando transformá-lo em um título anônimo, trocável de forma contínua e com alta liquidez (Martin, 1970, p. 132).

Dessa forma, e nessa teoria, os baixos valores de juros relacionados à contração do empréstimo seriam estabilizados ao utilizar um valor fixo com lastro real (como a prata ou ouro), impedindo a especulação financeira daquela dívida como modo de manipulação do capital, bem como deste valor de pagamento ser considerado como mero trabalho dos membros do banco mútuo, permitindo assim a concorrência e livre acesso ao crédito.

O banco mútuo era uma espécie de "banco do produtor", segundo Greene. Sua moeda tenderia a não gerar juros, e a conversão de commodities que não fossem ouro e prata em dinheiro tenderia a reduzir ainda mais a taxa de juros. Isso permitiria que alguém, tendo apenas o próprio trabalho, pudesse facilmente obter empréstimos de capital para se engajar em atividades produtivas e, assim, criar seus próprios bens de capital. Indivíduos, portanto, se uniriam a uma empresa de banco mútuo não com a expectativa de um dividendo, mas para facilitar a obtenção de dinheiro, sendo que a redução da taxa de juros substituiria o incentivo de dividendo usual (Martin, 1970, p. 132). Essa visão do livre acesso à competição do crédito

e dinheiro é magistralmente resumida por Benjamin Tucker em seu pequeno texto “*Does Competition Means War?*”:

“The supposition that competition means war rests upon old notions and false phrases that have been long current, but are rapidly passing into the limbo of exploded fallacies. Competition means war only when it is in some way restricted, either in scope or intensity, —that is, When it is not perfectly free competition; for then its benefits are won by one class at the expense of another, instead of by all at the expense of nature’s forces. When universal and unrestricted, competition means the most perfect peace and the truest co-operation; for then it becomes simply a test of forces resulting in their most advantageous utilization. As soon as the demand for labor begins to exceed the supply, making it an easy matter for everyone to get work at wages equal to his product, it is in the interest of all (including his immediate competitors) that the best man should win; which is another way of saying that, where freedom prevails, competition and co-operation are identical. (...) The real problem, then, is to make the demand for labor greater than the supply, and this can only be done through competition in the supply of money or use of credit. This is abundantly shown in Greene’s “Mutual Banking” and the financial writings of Proudhon and Spooner.” (Tucker, 1897, p. 404).

Tal idéia perpassa muito das preocupações de Benjamin Tucker: o livre acesso ao crédito e às diversidades de moedas permitiriam um usufruto e distribuição contínua da riqueza a todos, especialmente aos proletários. Ao propiciar um sistema que transformasse as moedas e o acesso ao crédito por ingerência dos trabalhadores como fornecedores e aos trabalhadores como clientes dentro dum contexto competitivo, todos sairiam ganhando e a dívida, e dependência daqueles que trabalham aos que não trabalham, seria paulatinamente eliminada.

Mutualism operates, by its very nature, to render political government, founded on arbitrary force, superfluous; that is, it operates to the de centralization of the political power, and to the transformation of the State by substituting self-government instead of government ab extra (Greene *apud* Martin, 1970, p. 132).

Isso decairia, segundo o autor, em um necessário enfraquecimento do Estado (Martin, 1970, p. 132) junto a um modelo de segurança econômica, por resistir o valor da moeda às pressões inflacionárias ou deflacionárias (Martin, 1970, p. 135) que, no modelo anarquista individualista, são consideradas como expressões advindas dos monopólios de crédito e capital, e não propriamente como problemas inescapáveis de quaisquer modelos econômicos. Ao final do século, tal modelo fora reconhecido e amplamente divulgado pelos expoentes do anarco individualismo, sendo o banco mútuo e sua monetização de riqueza durável se tornando um paradigma da finança antiestatal (Martin, 1970, p. 138).

Desta forma, o “Mutual Bank” permitiria a criação de um modelo de financiamento coletivo de crédito, permitindo que produtores conseguissem um capital seguro, com baixa ou nenhuma taxa de juros e que fosse relacionada diretamente com um terreno e/ou seu próprio

trabalho. Perpetuando a noção de que o preço é o limite do custo, isto permitia a criação de sistemas de capital e crédito que fossem circulares, pertencentes à própria comunidade voluntária, mas ainda assim com pretensão de segurança econômica. É um modelo de anarquismo financeiro.

A lição que se tira aqui é não apenas da criação de modelos alternativos de comércio, mas também dos próprios bancos, do crédito, da moeda (dinheiro); da mudança da própria noção de comércio e economia: percebe-se o impulso de transformar as relações econômicas em um paradigma mais voluntário e antiautoritário, ao se erguer contra diversos tipos de monopólio.

A competição deve ser irrestrita, alargada, universal; e a verdadeira competição só é possível num modelo eminentemente anticapitalista, antiestatal, que ataca toda forma de controle, toda atuação econômica daquele que não trabalha, todo uso e ocupação de materiais ou terras que não sejam extensão da própria atividade dos sujeitos. É assim, então, essa rede de influências que permitiu o lento desenvolvimento de uma tradição anarquista e libertária que fosse, simultaneamente, contrária ao que entendemos hoje como tal: não é comunista ou coletivista, muito menos revolucionária; da mesma forma, não defende o Estado mínimo, a propriedade privada lockeana e o capitalismo. Como visto aqui, representa um paradigma complexo e que deriva das discussões da teoria do valor trabalho e socialistas próprias da segunda metade do século XIX.

Notavelmente, devemos ressaltar como diferentes anarquistas possuem análises e terminologias diferentes à categoria do estado. Max Stirner, por exemplo, em "O Único e sua Propriedade", argumenta que o Estado é uma construção opressora que impede a plena expressão do indivíduo, uma "cristalização" das instituições opressivas que se coloca como a principal ferramenta de alienação e exploração existente; defende a ideia de que a emancipação – em seus termos, singularidade, só pode ser alcançada através da rejeição apropriativa da participação estatal, construindo a sua identidade enquanto sujeito que se coloca em oposição às categorias, e conseqüentemente, aquele que centraliza essas – o estado de direito.

“Nossas sociedades e nossos estados são sem que os façamos, estão unidos sem que o estejamos, são predestinados e existem ou tem uma existência própria e independente, consistem contra nós, egoístas, o irreduzível estado de coisas vigente. A luta que hoje se trava no mundo se dirige, como se diz, contra o ‘estado de coisas vigente’. Todavia, geralmente se entende isto de forma errada, como se o que agora existe tivesse apenas de ser trocado por outra coisa melhor.” (Stirner, 2009, pág. 287)

O “estado” stirneriano é uma constante; este representa toda associação decaída, corrupta, que oprime os sujeitos independentes de sua existência. É diferente em boa parte dos

anarquistas individualistas, e radicalmente dessoante em relação aos demais. Se o egoísta enxerga o estado como aquele que deve ser superado, o anarquista almeja sua destruição – o individualista, a transformação. Porém, talvez as diferenças entre tais conceitos sejam relativamente pequenas. Em contraste, vemos por exemplo Pierre-Joseph Proudhon, o mutualista que influenciou largamente as discussões da Liberty, que enxergava o estado como uma entidade que deve ser criticada e readequada; transformada, continuamente redefinida e reimaginada em bases mutualistas de ação entre sujeitos, propondo um modelo de federalismo onde o poder é descentralizado e as comunidades locais autogerem seus próprios assuntos, descentralizando e desconcentrando o poder.

Benjamin Tucker, representante aqui do anarquismo individualista, criticava o Estado por sua interferência na liberdade econômica e seu caráter alienativo e opressivo, propondo um modelo onde a competição livre e irrestrita fosse a base das relações sociais e econômicas. A forma na qual se aproximamos da liberdade e emancipação, a sua visão de estado e a sugestão de atividade política é vista como uma certa síntese entre esses ideais, mas algo deve ser lembrado – o estado europeu era diferente do estado americano, e em grande parte a crítica do editor da Liberty se dava ao fato da crescente evolução de poder e capacidade de opressão do governo federal, e das restrições especialmente à emissão de moeda. Tucker via com medo a centralização e concentração de poder – próximo ao Proudhon – mas via a capacidade de ação e como criar a nova sociedade em um parâmetro Stirneriano.

A visão Stirneriana do Estado será de extrema importância as discussões individualistas – em especial, por sua ênfase da necessidade de superação do mesmo, e não de mera transformação, reforma ou destruição. Max Stirner enxergava o estado como uma certa inevitabilidade que deve ser superada existencialmente, e os individualistas incorporam em certa parte tal contexto na esfera econômica e política. Indiscutivelmente, visavam reorganizar às relações sociais em um paradigma de associação e voluntarismo, sendo protagonizados pela revista Liberty em solo norte-americano. Como foi o início da Liberty então, e o que Benjamin Tucker representou ao movimento?

### 3.1.1 PERIÓDICO LIBERTY (1881 – 1908) E SEU PAPEL NO ANARQUISMO NORTE-AMERICANO

Apresentado uma constelação de influências e contextos que determinaram o surgimento e desenvolvimento da tradição anarquista individualista norte-americana, veremos a influência e contexto do periódico à tradição anarquista, bem como os principais conceitos e visões trabalhadas. Como exposto anteriormente, tal periódico pode ser considerado uma sociedade de debates editorializada pelo Benjamin Tucker, com o intuito de avançar a tomada de consciência civil e avançar a sua visão de mundo anarquista.

No final do século XIX, o anarquismo individualista americano girava em torno do periódico *Liberty* (1881-1908). Tal jornal desempenhara um papel central nos debates sobre a cultura libertária e anarquista nos EUA, enfatizando questões como o internacionalismo, a reforma social pela liberdade e a oposição aos meios políticos convencionais. Foram três os principais autores que influenciaram o estabelecimento do anarquismo individualista como tradição política às discussões da *Liberty*: Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon e Herbert Spencer, tendo os dois primeiros uma ênfase especial. O egoísta alemão Max Stirner e o mutualista francês Pierre-Joseph Proudhon moldaram questões relacionadas à liberdade individual, autogoverno e primazia do indivíduo (McElroy, 1981), bem como as subsequentes críticas de fundo mutualista à governança estatal, e pela predileção em um anarquismo financeiro, que seriam as bases das discussões da *Liberty*.

Benjamin Tucker was the first American thinker to call himself an anarchist with pride. He was influenced by Warren (whom he called his 'old friend and master'), but he further developed American individualist anarchism by drawing on Proudhon, Bakunin and Stirner. He was, a friend declared, 'an all-round man — Atheist, Anarchist, Egoist, Free Lover — not, like so many reformers, radical in one direction and reactionary in another'. Although he was not an original thinker, Tucker was the most influential in spreading anarchism in America, arguing that it was not a system of philosophy but 'the fundamental principle in the science of political and social life' (Marshall, 2008, p. 389).

O argumento geral que encontramos nas discussões da *Liberty*, ao longo de suas décadas de publicação, consistia na seguinte perspectiva: como uma sociedade voluntária, sem governo artificialmente administrando-a, leva à igualdade e liberdade dos cidadãos. Unidos pelo paradigma da “soberania do sujeito” de Josiah Warren, essa se desenvolve em um outro conceito, o da “equal liberty”, definido por Benjamin Tucker em seu texto “*Individual, Society, and the State*” como sendo “*Which brings us back to the familiar law of equal liberty, - the greatest amount of individual liberty compatible with the equality of liberty*” (Tucker, 1897, p.

42). E sendo a Liberty o grande centro das discussões anarquistas individualistas americanas, assim como um dos mais importantes de todo o mundo, o tratado e discutido aqui reverbera expressamente dentro da ótica internacional.

O foco desta verdadeira sociedade de debates decai sempre acerca da questão financeira e a perspectiva do autogoverno: a legitimidade do imposto, os monopólios do banco, o papel do Estado na economia, os limites das minhas liberdades individuais, a sustentação dos “direitos”, a existência da nação, e como resistir a qualquer ordem injusta. Sendo uma perspectiva pautada na noção de igualdade e liberdade, como bem lembrada por Wendy McElroy (1981), os debates pela defesa da liberdade individual, uma defesa do internacionalismo, uma crítica ao nacionalismo e patriotismo assim como a oposição aos meios eleitorais sempre estavam presentes de forma indissociável à questão econômica, justamente por serem cabíveis dentro desta noção de “equal liberty”.

O internacionalismo da revista estava representado pelo seu próprio nome, que advém de uma frase de Proudhon: “*Liberdade, não a filha, mas a mãe da Ordem*”. A influência de Proudhon era mais representada pela sua visão econômica. Como defensor da teoria de valor-trabalho, Proudhon condenava o aluguel e os juros como uma forma de usura, e defendia uma visão de bancos livres coordenados popularmente, que eventualmente extinguiria os juros. O banco experimental teorizado e criado por Proudhon, chamado de “Banco do Povo”, era considerado por Tucker e os anarquistas, especialmente William B. Greene - amigo pessoal de Proudhon e que o popularizou (McElroy, 1981) como uma forma positiva e de sucesso de um banco livre dos trabalhadores, na qual o trabalho, ao invés de alguma commodity como ouro, era a medida de valor.

Outra influência crucial era o trabalho de Max Stirner, “*Der Einzige und Sein Eigentum*” ou “*O Único e sua propriedade*”, que fora traduzida e publicada em solo americano no ano de 1907, editorializada e publicada pelo próprio Benjamin Tucker. Apesar da demora em publicá-lo, textos e artigos influentes acerca da obra começaram a aparecer desde 1888 por Tak Kak, pseudônimo de James L. Walker, que também escreveu a introdução do livro de Stirner na primeira edição americana (McElroy, 1981).

Na Liberty, as questões de liberdade individual por meio da reforma social os associaram com dois grupos da época: os do livre pensamento, e do amor livre. O livre pensamento era associado com a liberdade política e espiritual de escolher sua religiosidade, exemplificado por periódicos como “*Lucifer, the Light bearer*”, “*Free-thought*” e “*Truth Seeker*”, que apareceram republicados nas páginas da Liberty. Eles concordavam com suas

posições políticas e educacionais, assim como das posições anticristãs e anticlericais (McElroy, 1981).

De fato, importante relembrar o quanto a discussão anarquista sempre esteve associada a um sentimento antirreligioso, ainda que não necessariamente anti espiritual: se recriarmos alguns dos argumentos dos anarquistas menos militantes da causa ateuista, é apenas necessário relembrar que o problema não é o que você crê espiritualmente, mas sim, as consequências políticas e existenciais de seguir uma autoridade religiosa, que aí sim, seria criticado uniformemente por qualquer anarquista.

O movimento do amor livre também fazia parte das discussões dos individualistas e o intuito de tal movimento era o de separar o Estado das matérias sexuais, de deixar as decisões e escolhas sobre tal assunto como parte da liberdade de consciência do sujeito. Assuntos recorrentes que se tratavam aqui eram acerca dos métodos anticoncepcionais, casamento, adultério, divórcio e idade de consentimento. No entanto, os radicais associados à esse movimento eram puritanos em pensamento e ação; se distanciavam da visão de amor livre como *promiscuidade* (McElroy, 1981) ou a idéia de múltiplos parceiros sexuais, múltiplas relações afetivas e sexuais simultâneas. De fato, Frank H. Brooks resume toda a temática da questão do “Amor Livre” das páginas da Liberty:

In both its sexual and economic aspects, then, as well as in the interpersonal relations it entailed, marriage was the central point of debate among Liberty's writers on "free love." Virtually all were agreed that "conventional" marriage was irredeemably flawed, but the question was which flaws were the fundamental ones. Was it the economic inequality of husbands and wives? Was it the sexual subordination of women to their husbands, enshrined in traditional morality and religion and still enforced to some extent by law? Was it the fact that conventional marriage was a "monopoly," an exclusive contract between men and women for sex? Was it that truly free individuals could not reasonably expect to stay with one person for a lifetime? The roles of money, sex, morality, and personality were interwoven in the critiques of conventional marriage and the ideals of "free love" discussed in Liberty. (Brooks, 2017, p. 190).

Ao se fazer livre, ocorre a necessidade do autogoverno e, com isso, se respeitava o próprio direito tanto como o alheio. De tal forma que ao falarmos de amor livre neste contexto inicial não representa meramente o que fora tratado em outros países, como por Émile Armand em solo francês, de uma literalidade da liberdade das relações sexuais: mas sim, da liberdade individual de escolha em relação às questões de gênero e sexo travados pelo Estado. Não

representava expressamente, ao menos majoritariamente, críticas à monogamia ou ao que chamamos hoje de não-monogamia política e poliamor, mas sim, aproximações aos direitos das mulheres e também de causas LGBT. John Henry Mackay, amigo pessoal de Tucker e biógrafo de Max Stirner, fora um dos primeiros anarquistas que também era militante homossexual assumido.

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. 88).

Ademais, se percebe aqui a relação crucial que existia entre as diferentes causas políticas da época e o movimento anarquista individualista, que se colocava como defensor e ponta de lança da causa, de defesa da liberdade aos sujeitos, se associando constantemente com diversas causas políticas. O seu produhonianismo e Stirneriaismo latente os colocava em uma situação curiosa: a diversidade e intriga interna de posições reafirmavam seus próprios princípios e valores, sempre fundados, em última causa, em uma defesa irascível da superioridade do sujeito, bem como da necessidade de destronar e se impor contra monopólios e forma de organização político-econômicas que fossem autoritárias, estatais e capitalistas.

Ao invés de um modelo político regido pela força, os anarquistas americanos almejam um “real” contrato social, refundando a sociedade em contratos voluntários. Por isso a sua recusa e oposição tão grande ao que identificavam como a principal atividade política: as eleições e o voto. A recusa era tanto de participar no voto, quanto de ser eleito (McElroy, 1981). De fato, a recusa de participar de quaisquer modelos de representação da política tradicional é de forma indiscutível a grande característica do anarquismo, não é por mera coincidência que nunca vemos sequer algum partido anarquista, ou algum anarquista concorrendo a determinado cargo. Participar da política tradicional não é apenas antagônico, é traição.

Devido à esta recusa antipolítica de mera reforma social, elencado pela notória superioridade negativa que o Estado ocupa sob os sujeitos, é possível entender o internacionalismo da causa anarquista. Destruir monopólios e construir modelos alternativos paralelos de atuação da liberdade política e econômica, com permissão aberta à todos que desejem voluntariamente se associar, independentes de sexo, gênero, raça, etnia, classe ou nacionalidade, representa não só o aspecto internacionalista do movimento, mas o progressista e antiautoritário, além de anticapitalista. Sem a necessidade de delimitações geográficas e políticas para estender o laço de união, o nacionalismo não persiste.

Seu papel em defesa das liberdades políticas, econômicas, de pensamento, de imprensa, religiosas e sexuais fundadas em uma primazia da liberdade do sujeito que deve se impor contra toda e qualquer forma de monopólio é crucial para o entendimento de nosso trabalho: se a pretensão é de escapar do controle estatal e social, o intuito é identificar nossos direitos e voluntariamente aplicarmos-os com outros que também nos queiram. A cidadania é uma escolha, e não um direito inato; ser cidadão é querer se governar e ser governado. Nas palavras de Tucker: "Society is not a person or a thing but a relation, and a relation can have no rights" (Tucker *apud* Martin, 1970, p. 214).

Não há nenhum dever, quaisquer que sejam, do sujeito com a sociedade. Não há de se falar em dever sem falar de contrato, ou anuência individual. E se em nosso exercício da própria liberdade compreendemos que a existência do Estado e capitalismo é um explícito ataque ao que identificamos como liberdades, formas alternativas de se associar e organizar devem ser elaboradas, verificadas, tentadas, propostas. E percebendo tal antagonismo, o incentivo é de se associar.

Nessa rejeição de atividade política, as práticas dos anarquistas individualistas norte-americanos eram pautadas em um redirecionamento das suas energias em movimentos sociais reformistas: publicavam periódicos e discutiam em praças públicas, se aliavam às organizações que tinham o intuito de repelir leis, orientavam greves e boicotes, auxiliavam e se associavam com sindicatos e outros meios pacíficos de reestruturação econômica. Além disso, experimentavam modelos de educação alternativa como o ofertado na "Modern School Movement", e construíam comunidades alternativas como a "New Harmony" (McElroy, 1981).

A desobediência civil em solo americano era construtiva, e não apenas negativa. Paralelamente se permitia a construção de algo que sustentasse a vida anarquista, e não o contrário. Sintomático que neste claro exemplo, bem sintetizado por McElroy, já temos várias das perspectivas que são centrais neste trabalho, e com a argumentação teórica proporcionada aqui, conseguimos relacionar com o que almejamos levar ao Direito.

Como mostrado por Brooks (2017, p. 253-254) a mudança "revolucionária" que transformaria a sociedade nesses paradigmas defendidos pelos individualistas seria a dissolução da organização econômica através da alteração gradual e não violenta, orientada por uma pequena massa pluralística e inteligente. Ao invés de criar um novo sistema "do zero", esta pequena elite orientaria a tomada de consciência coletiva:

This band of individualists could not possibly overthrow the state, nor would they wish to, for this would force other individuals into the paradox of obedience to a new anarchist system. What they could do gradually and nonviolently, was to make the

state progressively more irrelevant, by freeing individuals both physically and mentally from its invasive demands (Brooks, 2017, p. 253).

Essa visão apresentada por Brooks enfatiza uma abordagem gradual e não violenta na busca por mudanças e alterações sociais. Ao invés de uma revolução abrupta e destrutiva, que aniquila tudo e reconstrói por cima uma nova sociedade, Brooks relembra como os individualistas preferem um processo de conscientização coletiva liderado por uma pequena elite de pensadores e ativistas – alterar lentamente a consciência social.

Essa elite, ao invés de impor um novo sistema de maneira autoritária, busca tornar o estado cada vez mais irrelevante, permitindo que os indivíduos se libertem tanto física quanto mentalmente de suas exigências invasivas, atraindo novos sujeitos à sua causa assim como um processo de competição de mercado. Essa abordagem sugere uma transformação profunda na sociedade, não através da imposição de novas estruturas, mas sim através da emancipação gradual dos indivíduos, capacitando-os a viverem de acordo com seus próprios princípios e valores.

### **3.1.2 A CRÍTICA TUCKERIANA AOS QUATRO MONOPÓLIOS**

A partir de 1881, com o começo da publicação do periódico em solo norte-americano, as discussões individualistas são centralizadas e conseguem focalizar de forma mais homogênea o que estava disperso até então. Como visto anteriormente, a síntese do movimento nativo propiciada pelo periódico permitiu a sua relação com outros temas caros ao anarquismo, sempre voltando à primazia do sujeito e o autogoverno. Ademais, o principal foco travado por Benjamin Tucker foi o de caráter financeiro: como a intervenção, ou, sendo teoricamente preciso, o controle estatal da esfera econômica, gera a desigualdade e o abuso. A diversidade de competições ao que seja da esfera financeira e econômica gera estabilidade, enquanto os entraves estatais e impedimento de acesso, bem como o estabelecimento de monopólios naquilo que é legal, gera instabilidade e abuso.

A cristalização do pensamento anarquista que ocorreu durante o período em que Tucker se destacou como o ponto focal literário da demonstração nativa americana pode ser encontrada ilustrada tanto nos sentidos políticos quanto econômicos ao longo da revista Liberty. Tucker, no entanto, não deixou dúvidas quanto à qual aspecto da luta contra o Estado ele considerava o mais importante. Ou seja, na centralização da crítica aos aspectos econômicos e financeiros da

sociedade: “Liberty, to be effective, must find its first application in the realm of economics,” (Tucker *apud* Martin, 1970, p. 208).

Quando falamos aqui desta intervenção ela não se identifica com a simbologia travada pelos liberais, mas sim dos anarquistas. O capital não se tornaria solto e eficiente a partir da desburocratização estatal, como defendem os liberais, mas sim, o capital e Estado são conceitos indissociáveis, e liberar a sociedade significa recapturar o capital e transformá-lo em uma mera continuação do trabalho individual e coletivo, salvo das especulações geradas pelo sistema bancário e estatal. O controle se dá por meio da dívida, do acúmulo artificial de capital e do cerceamento da competição através das barreiras de entrada econômica, fazendo com que a própria sociedade se torne dependente de vender seu trabalho e assistir a transformação do mesmo em algo artificial. E este que manipula artificialmente o valor do trabalho é aquele que comete a usura – conceito importantíssimo em Tucker.

“But who is the usurer, and whence comes his power? There are three forms of usury: interest on money, rent of land and houses, and profit in exchange. Whoever is in receipt of any of these is a usurer. And who is not? Scarcely any one. The banker is a usurer; the merchant is a usurer; the landlord is a usurer; and the workingman who puts his savings, if he has any, out at interest, or takes rent for his house or lot, if he owns one, or exchanges his labor for more than an equivalent,—he, too, is a usurer. The sin of usury is one under which all are concluded and for which all are responsible. But all do not benefit by it. The vast majority suffer. Only the chief usurers accumulate: in agricultural and thickly-settled countries, the landlords; in industrial and commercial countries, the bankers. Those are the Somebodies who swallow up the surplus wealth. And where do the Somebodies get their power? From monopoly. Here, as usual, the State is the chief of sinners.” (Tucker *apud* Brooks, 2017, p.122- 123).<sup>4</sup>

Um dos conceitos mais importantes de Benjamin Tucker é a sua articulação do conceito dos “Quatro Monopólios”, cuja centralização produz as grandes perversidades da sociedade. Derivando da conceitualização de que todo “excesso” de trabalho raptado por um terceiro a partir do trabalho de alguém (usura, ou juros) induz um monopólio, todo aquele que manipula isto para gerar acumulação de capital e opressão é considerado um monopolista: banqueiros, manufactureiros, comerciantes, donos de terra, financiadores. Qualquer um que comercializa seu trabalho por mais que o seu equivalente é associado à este rol. Não são efeitos da natureza dos processos econômicos, mas sim, produtos derivados dos privilégios sustentados ao longo das eras, em especial aqui, pelo Estado. Daí seu grande aspecto enquanto inimigo da classe trabalhadora (Martin, 1970, p. 208-209).

---

<sup>4</sup> “*Who is Somebody?*”, texto de Benjamin Tucker.

A artificialidade é entendida na medida pela qual o uso do trabalho enquanto valor econômico se torna sujeito às lógicas diferentes da sua equivalência ao valor-trabalho; desta forma, toda política econômica capitalista é necessariamente um abuso. Conjuntamente, esta acumulação de privilégios ao longo das décadas e séculos permitirá que classes de pessoas, associadas direta ou indiretamente ao Estado, controlassem e gerissem o sistema econômico a partir da manipulação financeira artificial do que fora posto como valor econômico.

Num Estado de competição livre, verdadeira competição livre, os processos econômicos naturalmente tenderiam a relacionar o valor de algo com o equivalente de trabalho produzido naquilo: “*Cost is the limit of price*”, valendo, então, para um sistema de mercado.

Derivado da leitura Proudhoniana, Tucker acreditava na proposição de que todos os excedentes falsos do trabalho, as *usuras* do comércio como aluguel, juros, lucros, eram todos conceitos autoritários que só existem por conta do nosso modelo econômico de organização. Retirando as amarras monopolistas de tudo que tem relação ao comércio (especialmente os bancos, o crédito, a moeda), tudo iria tender naturalmente à equiparação do valor com seu correspondente em trabalho. Seria o trabalho do anarquista, então, lutar contra esses monopólios, e permitir a “mutualização” crescente da economia. De fato, esta é a definição de Monopolista para Tucker: “[...] any person, corporation, or institution whose right to engage in any given pursuit of life is secured, either wholly or partially, by any agency whatsoever—whether the nature of things or the force of events or the decree of arbitrary power, -against the influence of competition” (Tucker *apud* Marshall, 1970, p. 210).

Aqui então se sustenta seu conceito de quatro monopólios, quais sejam: os Monopólios da Terra, do Crédito, das Tarifas e os das Patentes e Propriedades Autorais. Sustentando em sua conceitualização, as duas primeiras são as mais maléficas, e todas as quatro são necessariamente sustentadas e permitidas pelo Estado. O monopolista é alguém protegido pelo Estado, e apenas a abolição deste poder de reter parte do trabalho, como lucro, do trabalhador faria com que esses retenham o total retorno de sua produção (Martin, 1970, p. 210). Voltando à lei da competição, isto é, destruindo o monopólio, todos os seus efeitos nocivos iriam ruir. De fato, é assim que Tucker define, ao lembrar Proudhon e Warren e criticar o modelo socialista autoritário:

When Warren and Proudhon, in prosecuting their search for justice to labor, came face to face with the obstacle of class monopolies, they saw that these monopolies rested upon Authority, and concluded that the thing to be done was, not to strengthen this Authority and thus make monopoly universal, but to utterly uproot Authority and give full sway to the opposite principle. Liberty, by making competition, the antithesis of monopoly, universal. They saw in competition the great leveller of prices to the labor cost of production. In this they agreed with the political economists. The query then naturally presented itself why all prices do not fall to labor cost; where there is any room for incomes acquired otherwise than by labor; in a word, why the usurer, the

receiver of interest, rent, and profit, exists. The answer was found in the present one-sidedness of competition (Tucker, 1897, p. 11).

A sua maior crítica era ao monopólio do crédito, ou do dinheiro e capital como um todo – e sua subsequente centralização financeira pelo governo federal. Derivando dos argumentos de Lysand Spooner e William B. Greene, Benjamin Tucker atacava a lógica da centralização do financiamento e uso de moeda por parte de um governo central, vendo estes como maquinações artificiais do trabalho que exploravam os trabalhadores, que ficavam impedidos de terem o total retorno da sua produção (Martin, 1970, p. 210).

Ademais, tudo que não fosse trabalho era lido como capital, e o dinheiro, sendo então um artifício para manipular a troca entre trabalhos, era lida como capital. Da relação da usura e monopólio deriva toda anomia social, e eliminando-as a sociedade naturalmente tenderia a se equilibrar pela lei da “equal liberty”. Sobre a relação dos monopólios e seus entrelaçamentos, Tucker comenta que:

And where do the Somebodies get their power? From monopoly. Here, as usual, the State is the chief of sinners. Usury rests on two great monopolies, —the monopoly of land and the monopoly of credit. Were it not for these, it would disappear. Ground-rent exists only because the State stands by to collect it and to protect land-titles rooted in force or fraud. Otherwise the land would be free to all, and no one could control more than he used. Interest and house-rent exist only because the State grants to a certain class of individuals and corporations the exclusive privilege of using its credit and theirs as a basis for the issuance of circulating currency. Otherwise credit would be free to all, and money, brought under the law of competition, would be issued at cost. Interest and rent gone, competition would leave little or no chance for profit in exchange except in business protected by tariff of patent laws. And there again the State has but to step aside to cause the last vestige of usury to disappear (Tucker, 1897, p. 178).

O controle financeiro e econômico da moeda e crédito por parte do Estado e seus capitalistas derivava em um controle e uso real apenas daqueles que efetivamente estão acima na linha de produção dos valores fictícios da sociedade. Sendo o valor do dinheiro uma artificialidade<sup>5</sup> ele estava livre para servir como moeda de troca entre monopolistas da sociedade, não de seus trabalhadores. Derivando do exposto em Greene, Tucker advocava um sistema de livre-cooperação do valor do dinheiro, libertando-o de sua associação impositora aos valores monopolistas do capital estatal, colocando um lastro definido coletivamente de forma voluntária, a fim de corresponder seguramente com o valor equivalente de trabalho (Martin, 1970, p. 212).

What the friends of free money are fighting for is the right both of individuals and of cooperators to issue money when and as they choose, and what they are fighting

---

<sup>5</sup> Lembrando aqui que Tucker fala disso no século XIX ainda, antes do fim do padrão-ouro.

against is the laws which in any way make it impossible for either individuals or cooperators to exercise this right. This, and nothing else, is the free money theory (Tucker *apud* Martin, 1970, p. 212).

A teoria do dinheiro livre, ou a grande síntese das questões financeiras em Tucker, aqui também associado à questão das tarifas e patentes, consistia na maior liberdade cambiária e financeira, e na proposição coletiva de lastros reais às moedas, que deveriam ser diversas e sujeitas à lei da competição, assim como os demais empreendimentos.

And the only way that labor can ever get capital is by striking down this monopoly and making the issue of money as free as the manufacture of shoes. To demonetize silver or gold will not help labor; what labor needs is THE MONETIZATION OF ALL MARKETABLE WEALTH. Or, at least, the opportunity of such monetization. This can only be secured by absolutely free competition in banking (Tucker, 1897, p. 374).

Da mesma forma os bancos, os fundos de investimentos, as casas de câmbio etc., todo empreendimento social deve ser sujeito à lei da competição, e aos individualistas isso não se confunde com uma defesa do capitalismo, mas sim seu inverso: a competição sem monopólios e sem barreiras de entradas é associada à teoria de valor trabalho, com limites específicos de propriedade privada e um antagonismo ao papel da autoridade estatal.

Se o capital era um conceito negativo, era negativo somente enquanto um instituto do modelo capitalista. A definição aqui é compreendida como sendo aquilo que manipula artificialmente o valor do trabalho, diferenciando-o de seu equivalente em valor. Se o capital fosse resgatado e tornado difuso na competição, ou seja, equivalente ao trabalho em valor, ele se tornaria um conceito positivo, e socialista, ao invés de capitalista. É, eminentemente, uma forma de socialismo libertário.

Acerca da questão da terra, Tucker fora influenciado enormemente pelo autor J. K. Ingalls, individualista associado ao movimento anarquista:

Tucker based his critique of rent and the land monopoly on the work of Massachusetts land reformer Joshua K. Ingalls. (...) Ingalls was well known among radicals in the second half of the nineteenth century because of his history of advocacy for land reform. He wrote several books promoting land reform as the linchpin to social justice and submitted several articles for publication in *Liberty*. Tucker was attracted to Ingalls's philosophy for two reasons: First, Ingalls strongly objected to governmental action to obtain social justice. Second, he established two criteria for the legitimate possession of land: occupancy and use. Tucker believed that Ingalls's emphasis on occupancy and use were entirely compatible with the notion of the labor theory of value and its corollary that cost is the limit of price (Welsh, 2010, p. 138).

Totalmente relacionado à questão mutualista de o custo sendo o limite do preço, a questão da terra aos individualistas era eminentemente de ocupação e uso; isto é, o que é meu

é aquilo que estendo meu poder e que efetivamente consigo ocupar, possuir, produzir. Assim, se privilegia o uso do pequeno agricultor ou produtor e não do grande dono monopolista de terra, que aluga à preços abusivos ou meramente possui de forma improdutivo, defendido pelo Estado. Os pormenores da discussão renderam céleres argumentos na Liberty, mas a constância sempre fora essa: a terra como extensão do trabalho do sujeito, a ocupação e uso determinam a propriedade.

The individualist anarchists attacked the concepts of rent, law of rent, unearned increment, and land value. Yet, even among themselves, they could not agree. There were contentions that only labor gave value to land; that land value was an artificial capitalization; that land value was basically surplus value; that land value was another name for economic rent; and, finally, that there was no such thing as land value altogether. Confusion reigned in anarchist ranks. Even more confusion prevailed when they attempted, without justifiable evidence, to "synonymize" rent with interest, profits, and tax. However, they all agreed that rent was an arbitrary demand by monopolists, and not some eternal "differential" (Schwartzman, 2003, p. 240).

O aluguel, como pagamento a qualquer dono de terras, privado ou público, é sempre roubo. A terra livre existirá, ou seja, aquilo que ainda não fora tocado ou abandonado (como também vendido, trocado) com o trabalho livre para perseguir seus próprios objetivos naquele terreno. Aos individualistas se entende que uma tentativa será feita em direção à igualdade das terras, no entanto, a liberdade será o objetivo principal (Schwartzman, 2003, p. 249). Justamente pela posição de que a competição equaliza as disputas sociais, a igualdade é consequência da liberdade, e não o contrário. E no uso de terras o argumento persiste.

Ademais, tal posição é conflituosa e digna de disputas, como apontam Schwartzman e Hart, bem como Carson em sua obra *"Economia Política Mutualista"* (2007), mesmo dentro do próprio movimento da Liberty. O que define de fato os limites de ocupação e uso, os limites do dispor da terra e como posso economicamente e financeiramente me dispor das mesmas são muitos, e as vezes conflituosos e antagônicos.

Mas o argumento base persiste. A terra, assim como qualquer forma de material, depende da ocupação e uso, o terreno público pode meramente ser aquele de uso comum concordado por todos que ali utilizam aquele espaço. O acesso à terra e o aluguel são lidos como um abuso capitalista, e a disputa agrária e do teto é sempre relacionada às barreiras de entrada e ataques à liberdade efetuadas pelo conluio do Estado e seus monopolistas. Hoje se entende, inclusive, que pode haver certos desenvolvimentos relacionados à essa questão:

Their followers of today are disposed to modify this claim to the extent of admitting that the very small fraction of ground-rent which rests, not on monopoly, but on superiority of soil or site, will continue to exist for a time and perhaps forever, though

tending constantly to a minimum under conditions of freedom. But the inequality of soils which gives rise to the economic rent of land, like the inequality of human skill which gives rise to the economic rent of ability, is not a cause for serious alarm even to the most thorough opponent of usury, as its nature is not that of a germ from which other and graver inequalities may spring, but rather that of a decaying branch which may finally wither and fall (Hart *et al.*, 2018, p. 184-185).

A competição livre é eminentemente igualitária. Nas palavras do próprio Benjamin Tucker, cooperação e competição são muitas vezes conceitos intercambiáveis<sup>6</sup>, irmãos gêmeos da mesma condição humana. O que encontramos aqui não é a equidade forçada pela necessária coletivização da posse e produção à comunidade, tornada famosa pela perspectiva comunista e de alguns socialistas, mas sim, de entender que permitindo a liberdade dos sujeitos, os abusos e formas de usura naturalmente decaem. Ao menos aqui é o argumento central dos americanos, não de uma igualdade forçada, mas sim de uma igualdade pendente, relativa, com pequenos níveis de diferenciação entre o mais rico e o mais pobre, unificada em um horizonte equidistante e naturalmente impeditivo de abusos, ainda que dependente da necessária tomada de consciência por parte dos sujeitos.

That the right to co-operate is as unquestionable as the right to compete; that the right to compete involves the right to refrain from competition; that cooperation is often a method of competition, and that competition is always, in the larger view, a method of cooperation; that each is a legitimate, orderly, non-invasive exercise of the individual will under the social law of equal liberty; and that any man or institution attempting to prohibit or restrict either, by legislative enactment or by any form of invasive force, is, in so far as such man or institution may fairly be judged by such attempt, an enemy of liberty, an enemy of progress, an enemy of society, and an enemy of the human race (Tucker *apud* Brooks, 2017, p. 136-137).

A terceira e quarta forma de monopólio seguem a mesma linha: O monopólio tarifário consiste em promover a produção a preços elevados e em condições desfavoráveis, impondo a penalidade da tributação àqueles que apoiam a produção a preços baixos e em condições favoráveis. O mal que esse monopólio gera não é exatamente a “usura”, mas uma forma invertida da mesma, porque obriga o trabalho a pagar não exatamente pelo uso do capital, mas sim pelo mau uso do capital (Hart *et al.*, 2018, p. 185). Excluídos da competição, os sujeitos dependem do mal acesso à produtos, construindo cerceamentos às suas escolhas e desvalorizando sua riqueza.

Tucker also critiqued tariffs and intellectual property along similar lines. He argued that the tariff monopoly consisted in nothing more than enabling “production at high prices and under unfavorable conditions by visiting with the penalty of taxation those

---

<sup>6</sup> Em seu “*The Attitude of Anarchism Toward Industrial combinations*” (1899) Benjamin Tucker expressa a visão de que competição e cooperação não são termos antagônicos, mas sim visões complementares que exprimem os sentidos políticos da ação humana. Não há disputa sem ajuda, nem ajuda sem disputa.

who patronize production at low prices and under favorable conditions.” The emergent monopoly in intellectual property protected “inventors and authors against competition for a period long enough to enable them to extort from the people a reward enormously in excess of the labor measure of their services (Welsh, 2010, p. 138).

Em quarto lugar, o monopólio das patentes consiste em proteger os inventores, produtores e autores da concorrência por um período suficientemente longo para permitir que estes estorçam do povo uma recompensa enormemente superior à medida do trabalho de seus serviços, em outras palavras, em dar a certas pessoas o direito da propriedade intelectual por um período de anos, e o poder de exigir tributo dos outros pelo uso dessa riqueza natural, que deveria estar disponível para todos (Hart *et al.*, 2018, p. 185).

Resumidamente, as tarifas, as propriedades intelectuais, o monopólio na produção de moeda e fornecimento de crédito, os títulos de terra, todos representam não meras balizas de proteção estatal, mas sim barreiras de controle populacional na economia que relegam à pobreza aqueles que não fazem parte do topo. Notável reconhecer que nesta perspectiva há uma forte visão de classe, daqueles que trabalham e daqueles que colhem os frutos da especulação e usura. A retirada destas, e de que forma, é também objeto de estudo e que fora debatido de diversas formas ao longo das páginas da Liberty.

No entanto, o argumento que persiste é a de que a liberdade econômica advinda de uma autoridade é ilegítima e reitera o abuso e violência; a liberdade econômica do sujeito que age voluntariamente, cooperando e disputando na sociedade, é a marca da sociedade justa, que se vale da “equal liberty” e respeita a soberania individual.

### **3.1.3 A DICOTOMIA AUTORIDADE X LIBERDADE DE BENJAMIN TUCKER: RESISTÊNCIA CIVIL COMO NEGAÇÃO DA POLÍTICA INSTITUCIONAL E NEGAÇÃO DA OBRIGAÇÃO TRIBUTÁRIA**

Sabendo o porquê das injustiças e abusos na sociedade, o que fazer? E sabendo o que fazer, o que justifica a nossa ação? Tal ponto fora de extrema importância à perspectiva Tuckeriana, que dedicou inúmeros confrontos e debates às páginas da Liberty. O que fazer consistira na resistência civil pacífica e voluntária através da criação de meios paralelos de libertação, a recusa ao voto e participação política, a resistência à taxaço bem como a disputa educacional no espaço público, orientando e liderando as demais pessoas a também defenderem a causa da liberdade.

O que justifica a ação é representada pela dicotomia entre autoridade (governo) e liberdade (autogoverno), ou ainda, “*experimental association*” e não “*artificial intervention*”. Quanto mais livre sou, menos governo há na sociedade. E sem quaisquer governos, ou seja, uso da autoridade de forma organizada para controlar, mais livre sou e menos governos secundários são criados, mais associações voluntárias regem o social. Sem o uso da autoridade, as pessoas se organizam mais harmonicamente (Martin, 1970, p. 216).

E como chegaríamos neste modelo? Se não posso depender da autoridade para exercer minha liberdade, o que posso fazer? Tucker defendia a resistência passiva e pacífica (Martin, 1970, p. 216) como única forma de confronto com o maior inimigo: o Estado, que centraliza e permite monopólios ao mesmo tempo que administra artificialmente a sociedade por meio de governo. Benjamin Tucker defendia o posicionamento de que livres das amarras sociais e estatais todos iriam se equilibrar pacificamente em relações voluntárias, e a revolução, a propaganda pela ação, a insurgência violenta contra o Estado não só seria negativa, mas contraproducente a *práxis* necessária:

In the matter of taxation, Tucker from the beginning advised a program of resistance to payment, in an effort to determine the extent to which the government would go in the process of collection . It was his conviction that if one-fifth of any given nation's people were to resist taxation, the cost of collection would be greater than the remaining four fifths would consent to pay, and thus bring its conduct to a crisis .61 Any other course of behavior than passive resistance was frowned on, however. The old concept of spontaneous revolution and armed resistance was outmoded in the new era of military discipline; improved firearms and artillery relegated all this to the past. In fact, he was unable to conceive any force succeeding other than that of passive resistance by inoffensive people, refraining from providing even the provocation of public demonstrations (Martin, 1970, p. 216).

E ele não queria derrubar o Estado justamente pela percepção que a mera demonstração de força apenas iria o extinguir temporariamente. A destruição pela coerção mascara as causas, meramente enxugando temporariamente os efeitos dos abusos. O trabalho do anarquista seria de, por meio da demonstração de resistência e pelo processo educacional, impedir quaisquer mecanismos de invasão (governo do outro) sobre mim mesmo, moldando a sociedade lentamente ao demonstrar o papel desnecessário do Estado, esse instrumento de agressão (Martin, 1970, p. 217).

Now, so far from not offering anything in the place of what is now falsely called government, we have something very tangible to offer, something very rational, practical. and easy of application. We offer cooperation. We offer non-compulsive organization. We offer associative combination. We offer every possible method of voluntary social union by which men and women may act together for the furtherance of well-being. In short, we offer voluntary scientific socialism in the place of the

present compulsory unscientific organization which characterizes the State and all of its ramifications [...] (Tucker *apud* Martin, 1970, p. 218).

Sem agressão, ou seja, desrespeitando o Estado, sem governo do outro. E sem governo do outro, apenas relações voluntárias moldariam a sociedade - as relações entre sujeitos. Tal a *práxis* Tuckeriana: uma resistência pacífica e teleologia utópica. Socialismo científico e voluntário, definido pela associação experimental e não intervenção artificial.

There were two methods of government, said Tucker. One was that of "drivership," the coercive conduct of the state in forcing the individual where he did not willingly wish to go. The other was the anarchist method of "leadership," inducing the individual towards the "goal of an ideal civilization" through persuasion and "attraction." All suggested re-organization of society fell within these two broad categories: "Government, Archism, invasion, are used as equivalent terms; whoever invades, individual or State, governs, and is an Archist; whoever defends against invasion, individual or voluntary association, opposes government and is an Anarchist (Martin, 1970, p. 218).

O método anarquista da liderança, ao invés da coerção da intervenção artificial, não representa um agir antiético. Mais especificamente, já que aos Stirnerianos a ética não é um conceito importante, este agir não é involuntário, opressor, autoritário, violento. Uma liderança persuasiva e cativante que conduz a uma sociedade mais igualitária não é antiética nem contrária aos princípios de Max Stirner, faz parte do processo. No caso, eu utilizo meu poder para convencer alguém a se juntar à minha causa, em vez de depender do Direito (do Estado) para justificar o que deve ser, ou destruir o que considero injusto e daí erguer uma nova autoridade.

Isso é competição, e esse jogo é saudável e favorável à causa egoísta, já que competições e conflitos são inerentes e necessários, o artificial está no controle e na subjugação sem o uso legítimo do poder. Exemplificando pela distinção severa que houve entre as correntes individualistas e as sociais (comunistas, coletivistas, sindicalistas) representando pela dicotomia entre os periódicos desta época para a frente, Martin aponta as divergências da causa anarquista pós-revolta de Haymarket em 1886, que sustenta ainda mais a posição Tuckeriana:

These formed the intellectual fare of a growing number of radicals whose bent was in the direction of direct action. This. In addition to the avowed support of re-organization of society along communal lines of decentralism, alienated Tucker and other American individualists, who found the attempt to specify formulae for social organization extremely distasteful. Although favoring the discarding of political states, Tucker was convinced that free choice was the only basis for determining the new social order. It was his belief that the cardinal plank of the Social Revolutionaries should be that "in all subsequent social cooperation no manner of organization or combination whatsoever shall be binding upon any individual without his consent, "

and to decide in advance upon a communal structure violated this maxim from the start (Martin, 1970, p. 222).

Enquanto os comunistas e anarquistas sociais prezavam a centralização revolucionária da comunidade, pós a tomada de poder do Estado, em bases comunais de descentralização por meio da ação direta e propaganda pela ação, os individualistas americanos prezavam pela resistência pacífica e a não participação dos negócios estatais por meio de um autogoverno, fundando voluntariamente seus grupos e comunidades seja paralelamente, seja independentemente. O estatismo, a violência revolucionária e a propaganda pela ação eram, em qualquer nível, totalmente inconcebível aos anarquistas americanos. O antagonismo com o comunismo era meramente em sua obrigatoriedade – voluntariamente, toda organização econômica é possível.

Ou seja, o anarquismo, mesmo a matriz Tuckeriana que é erroneamente lida como um marco inicial do anarco-capitalismo ou ultraliberalismo, como de Robert Nozick, é, ultimamente, irmão antipático da causa socialista mais dependente do Estado. Não há de forma alguma uma aproximação da defesa de causas liberais, pela dependência desse em um modelo governamental que é antagônico à causa individualista. A associação com a causa socialista é incontestável, tendo sido membros da Primeira Internacional Socialista os autores Benjamin Tucker e William B. Greene:

Tucker declared that "the cause of labor has lost one of the most faithful friends it ever had," and that every anarchist was bound to "hold his memory in respect." Marx, he declared, however, was the most bitter of all the enemies of anarchism, and the anarchists would henceforth continue to regard him as such, that no one more than he "represented the principle of authority which we live to combat (Tucker *apud* Martin, p. 228).

E com a afirmação acima, feito por ele após a morte de Karl Marx, conseguimos demonstrar a sua real distinção com quaisquer apologias ao capitalismo ou antagonismo ao socialismo. Nesta seara, se hipoteticamente uma organização comunitária de fundo coletivista ou comunista conseguisse expressamente se organizar com a anuência de todos seus partícipes, poderíamos hipoteticamente assumir que Tucker e os individualistas não iriam se opor – especialmente se eles não fossem obrigados a participar. Ainda sobre a questão da violência, e resumindo toda a questão trabalhada até então, fora este o comentário de Benjamin Tucker ao uso da força após revolta do Haymarket:

The recent bomb-throwing at Chicago opens the Whole question of the advisability of armed revolution. The right to resist oppression by violence is beyond doubt; it is only the policy of exercising this right that Anarchists at this juncture have to consider.

In Liberty's view but one thing can justify its exercise on any large scale, —namely, the denial of free thought, free speech, and a free press. Even then its exercise would be unwise unless' suppression were enforced so stringently that all other means of throwing it off had become hopeless. Bloodshed in itself is pure loss. When we must have freedom of agitation, and when nothing but bloodshed will secure it, then bloodshed is wise. But it must be remembered that it can never accomplish the Social Revolution proper; that that can never be accomplished except by means of agitation, investigation, experiment, and passive resistance; and that, after all the bloodshed, we shall be exactly Where we were before, except in our possession of the power to us these means (Tucker, 1897, p. 439).

Dizer que há alguém que é legítimo detentor de alguma causa, ou que há autoridade responsável em ser seu legítimo defensor é construir um espectro em cima do monopólio, é imaginar uma noção ideal de “povo” e justificar quaisquer formas de agressão em nome da causa justa do povo. Essa seria a função do “Estado” em última instância, outra idéia fixa igualmente perversa e violenta. Quem é esse povo? Onde ele está? Eu não desejo ser morto por uma abstração; não coopero e não dou consentimento à minha exploração com base numa idéia falsa levada adiante por um outro conceito falso. A base “justa” de posse não pode depender do “povo”. Quem é esse povo? Criar um sujeito que fomenta uma organização que artificialmente intervém em minha causa é a expressão mais básica do que significaria autoritarismo.

Desta forma, se centralizara as principais discussões dos anarquistas individualistas: papel do sujeito, crítica à autoridade, anticapitalismo e anti estatismo, anti monopolismo, economia mutualista ou socialista de mercado e primazia pela revolta individual contra as sujeições externas, sem depender (eventualmente) de uma base de direito natural e sim pela base da superioridade do sujeito individual em seu agir de próprio interesse. É neste sentido que Tucker difere os dois modos de socialismo, o modo da “autoridade” e o modo da “liberdade”; o da intervenção artificial, e da associação voluntária. Do que sustenta idéias fixas, e do que as abomina, o do autoritarismo e monopólio, e do cooperativismo e voluntarismo.

The two principles referred to are Authority and Liberty, and the names of the two schools of Socialistic thought which fully and unreservedly represent one or the other of them are, respectively. State Socialism and Anarchism. Whoso knows what these two schools want and how they propose to get it understands the Socialistic movement” (Tucker, 1897, p. 5, 1897).

Se permitirá assim algo notável na história da filosofia política: a relação entre uma filosofia que defende a primazia do sujeito acima de tudo, ao mesmo tempo que permite a paz social e fim dos abusos. É neste sentido que podemos tirar duas conclusões: Em primeiro plano, de que o pensamento Tuckeriano é necessariamente dependente de uma “evolução social”, de uma transformação psíquica e biopolítica dos sujeitos em prol da causa da “equal liberty” em

seus corações. Em segundo plano, que mesmo apesar das críticas ofertadas por outros autores e comentadores, Benjamin Tucker conseguiu sustentar sim um modelo egoísta de organização social.

O voluntarismo dependente da primazia do sujeito, da auto governança, do ataque à autoridade, da predileção pelo voluntarismo e os ataques à todo e qualquer tipo de delimitação da liberdade individual vinculam o autor à causa Stirneriana, mesmo que dependente das questões de sua época, mesmo que dependente de noções que são compreensivamente criticadas como sendo também idéias fixas (a própria individualidade, a associação etc.).

Notavelmente, em resposta à questão “o anarquismo reconhece o direito de um indivíduo ou de qualquer número de indivíduos de determinar qual curso de ação é justo ou injusto para os outros?”, o autor respondera que: “Yes, if by the word unjust is meant invasive; otherwise, no. Anarchism recognizes the right of one individual or any number of individuals to determine that no man shall invade the equal liberty of his fellow; beyond this it recognizes no right of control over individual conduct (Tucker, 1897, p. 55).

Seria, então, a “equal liberty” uma idéia fixa? Estaria, então, Benjamin Tucker totalmente de encontro à causa egoísta? Compreendemos que não. Como exposto acima, a fundamentação da individualidade como algo voluntário prende necessariamente o autor americano à visão Stirneriana, encontrando um fundo comum mutualista para sustentar sua posição. É neste modelo que encontramos uma visão construtivista de ação social, que nos ampara e fornece amplo rol de opções, valores e mentalidades para avaliarmos junto à questão dos direitos humanos: a resistência ao voto, a resistência à taxaço, dentre outros diversos níveis criativos de liberdade econômica, política, sexual, jornalística e religiosa.

Há aqui até mesmo uma aproximação com o uso de Max Stirner no contexto anarquista europeu: a recepção do individualismo egoísta encontra uma certa antítese com o pensamento Nietzscheano, propiciando o desenvolvimento de duas correntes: aqueles que defendem a multitude de egoístas e a pluralidade do acesso à “individualidade”, e daqueles que, a partir de Nietzsche e uma leitura enviesada de Stirner, pretendem criar uma aristocracia de acesso restrito com o objetivo de continuamente eleger bons egoístas para as causas materiais<sup>7</sup>.

A causa egoísta, paradoxalmente, é necessariamente democrática. Democrática pois o “livre acesso” à defesa de sua própria causa é irrestrito, qualquer um em qualquer posição histórico-social pode se tornar egoísta; é independente dos frutos e condições de sua época. O esforço de Benjamin Tucker em estender isso à coletividade orientada por um seletivo grupo

---

<sup>7</sup> Acerca deste ponto, Wayne Bradshaw (2021, p. 125-144) e Theresa Papanikolas (2014, p.235-238) trabalham mais especificamente, tratando do contexto respectivamente italiano e francês.

individualista não é antagônico, mas sim reafirmador da causa de si mesmo. Com isto, exploraremos as relações mais objetivas do autor e da Liberty com o Max Stirner.

### **3.1.4 INFLUÊNCIA DE MAX STIRNER SOBRE BENJAMIN TUCKER E A “LIBERTY”**

Ao final da década de 1880 tem o início de uma verdadeira crise filosófica, desencadeada devido à influência do renovado interesse em Max Stirner. A partir do egoísta os individualistas obtiveram os princípios de uma base completamente diferente para a conduta social. A revista "Liberty" se tornou um campo de batalha no qual anarquistas de várias vertentes debatiam suas disputas teóricas internas, discutindo autores e suas diferenças (Martin, 1970, p. 239-240).

Nesta rede de influências, havia dois grandes polos: Os anarquistas próximos ao direito natural, exemplificados por Victor Yarros e seu uso de Herbet Spencer, que via a noção de direitos iguais em oposição ao egoísmo de Stirner e o anarquismo não como uma conclusão lógica da democracia, mas como um ideal de justiça e igualdade (Martin, 1970, p. 235). Os anarquistas Stirnerianos, que se aproximaram de Tucker na recusa do direito natural como fundador ou base da causa anarquista e admitiam o egoísmo como a causa fundante.

Welsh relembra o reconhecimento desta influência, mas expõe que autores como Wendy McElroy e James Martin não foram fundo em busca para identificar a real influência de Max Stirner na causa americana:

Eltzbacher included a comparison of Stirner and Tucker in his landmark analysis of seven major anarchist thinkers, arguing that Stirner and Tucker differed on questions pertaining to property, social contracts, and methods to effect social transformation. James J. Martin acknowledges the Stirner-Tucker relationship in his classic *Men Against the State*, and discusses the transition of American individualist anarchism to egoism. However, he does not develop any discussion of how Stirner affected Tucker, or the points of agreement between the two writers. Wendy McElroy includes a chapter in her book on Tucker and Liberty that describes the conflicts between the anarchists who argued in favor of natural rights and those who favored egoism. She does not outline Stirner's influence on Tucker nor the points where Tucker departs from Stirner (Welsh, 2010, p. 118).

Embora Martin não explique completamente como Max Stirner influenciou Tucker, é evidente que o pensamento individualista americano se fundiu com o socialismo europeu e o

egoísmo de Stirner (Welsh, 2010, p. 114). Um ponto de importante consideração à Welsh envolve tem relação com o fato de que Stirner não afirma claramente que os indivíduos podem ou não dominar os outros (Welsh, 2010, p. 115). Enquanto isso, o autor de “*Dialectical Egoism*” afirma categoricamente que a adoção do egoísmo por parte de Tucker é ambígua, e detém alguns pontos fortes de dicotomias.

Despite his protests, Tucker’s “just and natural” argument for the labor theory of value is ultimately an assertion of right fixed in nature. This is a clear difference from Stirner, who rejected any sort of external concept of right, whether it is grounded in religion, humanism, or nature (Welsh, 2010, p. 126).

Welsh argumenta que Tucker não conseguiu conciliar plenamente sua posição de direito natural com o egoísmo Stirneriano na esfera econômica, apesar de ser influenciado e de tentar fazê-lo. Welsh afirma que é impossível discernir em Tucker um argumento convincente de que o egoísmo Stirneriano é viável para reconstruir a sociedade (Welsh, 2010, p. 129).

Equal liberty implies a universal moral or political claim that individuals have a right to as much liberty as that which does not contradict the liberty of others. Equal liberty is a concept that always implies an “other.” The other’s liberty provides the boundary of the individual’s freedom and helps define the meaning of self-ownership or the sovereignty of the individual. Equal liberty, therefore, is a universal or generalizable form of self-ownership that certainly goes beyond Stirner’s focus on “my power” (Welsh, 2010, p. 130).

A fluidez da união dos egoístas não é suficiente para estabelecer uma ordem pacífica não estatal, e Tucker vai além ao construir seu conceito de igualdade de liberdade para estabelecer o porquê. No entanto, como vimos aqui, não precisamos desse estabelecimento. Igualdade de liberdade e anarquismo são sinônimos em Tucker, voluntariedade e governo/autoridade são antônimos. Em nossa leitura, o egoísmo assume isso, mas se expande sem ser delimitado. O que em Tucker é uma premissa lógica e uma continuação dedutiva das premissas de uma “sociedade organizada sem sociedade”, isto é, sem o conceito de autoridade, em Stirner pode fundamentar um modelo, mas não deve ser de forma alguma uma lógica teleológica com princípio fundador. Mais especificamente, um modelo único e ideal de atuação egoísta é impossível, e esse caminho diverso à causa da individualidade não é só preferível, como necessário. A fundamentação elaborada por Benjamin Tucker permite uma forma de alcançar esta causa, e não a única.

Mesmo assumindo as premissas lógicas ou até mesmo um caso hipotético de uma sociedade na qual todos são perfeitamente egoístas, não surge um modelo de organização que seja perpetuamente válido, ainda que reconstutivo e dialético. Simplesmente não é necessário.

Tucker constrói um caminho possível, e admitimos que há dificuldade em estabelecer suas premissas em uma base totalmente egoísta, daí talvez a real possibilidade, o egoísmo enquanto perspectiva é uma dialética que nega as construções ideais do mundo em prol de paradigmas de um sujeito que se associa. Se admitimos isso, o trabalho de Tucker não é contraditório, mas não pode definir nem limitar de forma alguma a expressão total do egoísmo, que é infinita. Sobre essa questão, Welsh traz a interessante crítica do anarquista John Jr. Badcock ao egoísmo Tuckeriano:

As far as Badcock was concerned, Tucker's egoism was suspect because it insisted on subordinating definitions of the equity of exchanges among individuals. This was precisely the type of externalized theoretical concept that Stirner himself ridiculed in the humanism of Feuerbach and the socialism of Proudhon. Stirner developed his notion that the state rests on the "slavery of labor" independently of Warren, Spooner, and Greene. He, thus, had an independent influence on the debates that appeared in *Liberty*. But unlike the American individualist anarchists, Stirner rejected the socialist and humanist notion that labor is the sole source of value. In his arguments against Proudhon and the socialists, Stirner argues against the idea that economic value somehow exists external to the interactions and exchanges that occur among people in everyday life. He states that there is no universal and absolute measure of economic value that only technical specialists can know. Value is the outcome of individual choices and interactions, not a fixity that can be imposed on exchange. (Welsh, 2010, p. 139).

Com essas informações, é trazida a noção de que o egoísmo não era meramente singular, muito menos amplamente aceito pela própria *Liberty*: Victor Yarros, considerado o segundo intérprete mais importante de suas páginas, se desvincula do periódico e posteriormente também de seu anarquismo de direito natural influenciado por Herbert Spencer. James Martin e Frank. H Brooks trazem alguns outros exemplos de personagens interessantes que atravessam a *Liberty*, e que estão de algum modo associado às discussões da influência de Max Stirner:

The latter included Joseph Labadie, a Detroit unionist who advocated broad cooperation between labor and radical activists and who wrote a column entitled "Cranky Notions." Henry Appleton, writing as "X," was a Providence, Rhode Island journalist and a forceful critic of collectivism, who eventually broke with *Liberty* because it did not offer enough of a positive program of reform. E.C. Walker, of Valley Falls, Kansas, promoted the issues of free love and birth control, both in *Liberty* and in his own newspaper, *Lucifer, the Light Bearer*. Another Walker, James L. (writing as "Tak Kak" to conceal his identity as the editor of the *Galveston News*), was the most forceful advocate of egoism in *Liberty*, although its readers were first introduced to Stirner by George Schumm, a German immigrant and close friend of Tucker's in Boston. In the later years, Tucker published frequent contributions from John Beverley Robinson, an anarchist with pacifist leanings, and Steven Byington, one of the few professing Christians in the movement, and a tireless activist who initiated the "Anarchist Letter-Writing Corps" and translated Stirner's *The Ego and Its Own*. (Brooks, 2017, p. 23).

Joseph Labadie (1850 – 1933) foi um dos primeiros parceiros da *Liberty*, e uma figura socialista importante na história norte-americana. Foi Secretário do Conselho Nacional de Supervisão do “*Socialist Labor Party*”, partido socialista norte-americano. Marcou sua presença pela crescente perda da fé da reunião dos movimentos socialistas em conjunto à um intenso apreço e fé na causa do movimento trabalhista. Fora um advogado das reduções das horas trabalhadas sem redução de salário, junto à defesa da operação individual e não pública de setores como as escolas, bancos e correios (Martin, 1970, p. 244). Não era propriamente um reformista, mas sim, um militante que buscava políticas de acordos utilitaristas para desenvolver a causa anarquista de autogoverno e primazia da liberdade individual.

Henry Appleton foi um assistente editorial e contribuinte da *Liberty*. Eminentemente anti-institucional, admitia que o anarquismo e as instituições são antagônicas. Possuía uma visão mais "neutra" em relação ao Estado, não o considerando um inimigo abjeto a ser superado, mas sim um ponto que poderia ser ultrapassado mentalmente, de forma não institucional (Martin, 1970, p. 245).

Ele enfatizava a importância de nunca se render, defendendo que a reforma é mental. A tirania derivava do monopólio e a solução era a descentralização coletiva sempre que possível, em prol da liberdade individual e do autogoverno. Portanto, ele propunha uma abordagem democrática e reformista através da conscientização, educação, autovalorização e recusa às instituições, buscando uma vida mais descentralizada longe dos centros de poder, tanto geograficamente quanto politicamente. Fazia parte de um seleto grupo de contribuintes que tratavam do tema da fuga urbana, que nas páginas da *Liberty* também era associado ao tema da “colonização”, ou seja, da instauração de comunidades intencionais livre entre sujeitos.

The condition which facilitated the default on the part of the individual of his precious sovereignty, Appleton went on, was not arbitrary tyranny, but "that diseased condition known as centralization." The breaking up of the large cities and the localization of the population upon the land in smaller communities would destroy the state, but hope of such action on the part of the urban individual was futile. Labor meetings resounded with the cry "the land belongs to the people," he observed, but not even whipping would drive people from the cities to enjoy what they allegedly wanted. Hence his stress upon individual conversion, which Tucker dismissed as a worthy endeavor. (Appleton *apud* Martin, 1970, p. 246).

E acerca da influência específica de Max Stirner, se identificava como o amparo para deduzir um modelo de ação à causa anarquista, servindo como nova ponte de sustentação ao continuar o modelo de Josiah Warren de soberania individual e autogoverno. Assim, conseguiu estabelecer um modelo tanto ético quanto econômico de organização política que tivesse como base a soberania individual, mas aqui realmente retirando a fundamentação em direitos naturais, ainda que com críticas. A premissa da falta de direito natural implicitamente recriava um

modelo cabível de crítica à perspectiva Stirneriana, por fundamentar as relações sociais nos choques das individualidades.

Aos Egoístas, paz social e ação visando o próprio interesse eram conceitos entrelaçáveis (Martin, 1970, p. 252). Justamente pela supremacia das associações voluntárias e seus contratos em prol da liberdade mútua ao invés do medo da força, a prevalência da coerção seria afastada: não representaria um medo da sujeição aos anarquistas, mas sim, algo naturalmente afastado ao se aproximar da paz social igualitária que o modelo individualista tanto almejava.

Esta expulsão dos direitos naturais da cena permitia a construção de um novo modo de viver de forma contínua, sem necessitar da destruição e tomada de poder (revolução) ou participação desse modo de vida autoritário e servil (reforma). Como bem expôs Martin (1970), a adequação ao pensamento egoísta não parece, à um olhar mais aprofundado, uma grande ruptura com Josiah Warren:

Tucker immediately saw in egoism distinctly anarchistic elements to which he quickly gave accord, and later acquaintances such as Robinson, and John Henry Mackay, the biographer of Stirner and an anarchist writer of considerable merit himself, strengthened him in his convictions. In some ways his adoption of the newly discussed tenets of egoism was tied up with the understanding of individual sovereignty derived from Warren earlier. Since the latter had dismissed altruism and subscribed to enlightened self-interest as the realistic basis of human conduct, it is not surprising to find his most prominent pupil adhering to a similar philosophy when proposed under different circumstances and in a more abstract manner (Martin, 1970, p. 250).

É por isto que nesta miríade de influências, ações e perspectivas do contexto Stirneriano não parecem tão adversas: de fato, apenas se assumirmos uma posição como a de Welsh, que usa um Max Stirner mais opulento e combativo, que encontraríamos uma antítese total. No entanto, o uso é perfeitamente adequado, e podemos mesmo chegar a afirmar que esta causa aqui da Liberty seria a talvez única construção possível de um egoísmo construtivista, que almeja recriar o mundo tendo como base o próprio egoísmo, andando na corda-bamba ao entrar em tensão com o próprio conceito de idéia fixa.

No entanto, e aqui nossa crítica ao pensamento Tuckeriano, é justamente sua divisão na sociedade no paradigma da força, ou do contrato: ao modelo individualista apregoadado aqui, não se almeja a necessária contínua construção da suplantação do modelo da força pelo do contrato, mas sim, da micropolítica realizada por sujeitos coletivamente esclarecidos. Não há como perseguir este modelo implícito de teleologia assumindo que, eventualmente, o modelo do contrato vai se sobressair ao modelo da força. O que podemos almejar é justamente a construção deste paradigma no agora, sem assumir a necessidade de sua necessária continuação futura em

uma reestruturação social. Em miúdos: busquemos as associações agora, e que a sociedade colha ou não os frutos de nossa ação após nossa vida.

A autoridade da sociedade ou Estado delimita a real liberdade que os sujeitos podem ter, e quanto mais voluntário e pacífico as relações entre sujeitos, melhor. Com a recusa da perspectiva dos direitos naturais clássicos aos anarquistas nativos, Tucker se aproximou do egoísmo Stirneriano e assim fundamentou a perspectiva através do conceito de “equal liberty”, não dependendo de uma argumentação de direito natural, mas daquilo que ficou conhecido como egoísmo (interesse pessoal como base realista da condição humana), um reconhecimento dos impulsos e valores que constituem o sujeito.

Um fato final de extrema importância deve ser considerado: em abril de 1908 um incêndio destruiu a livraria de Benjamin Tucker, encerrando precocemente a publicação do periódico *Liberty*, que já estava em declínio. Com sua destruição, não acabava simplesmente a divulgação dessa, mas do próprio órgão central à causa anarquista norte-americana (Martin, 1970, p. 273). Com isto, Tucker se muda para a França no mesmo ano, onde permanece até a sua morte em 1939, em Mônaco. Como uma chama, o anarquismo individualista surge, e com a chama ele se destrói e encerra. Entra em desilusão com o movimento tal como seu incêndio na loja. Tucker duvidava da aplicabilidade de suas ideias, pois os monopólios haviam crescido demais para serem combatidos.

Tucker became even more pessimistic at a later date, blaming technology as well as centralization for the ills of mankind. In a letter to Clarence Lee Swartz, July 22, 1930, while referring to the somber *Scimes de fa Vie Future* by Georges Duhamel, Tucker wrote, "The matter of my famous "Postscript" now sinks into insignificance; the insurmountable obstacle to the realization of Anarchy is no longer the power of the trusts, but the indisputable fact that our civilization is in its death throes. We may last a couple of centuries yet; on the other hand, a decade may precipitate our finish. The dark ages sure enough. The Monster, Mechanism. is devouring mankind (Tucker *apud* Martin, 1970, p. 274).

Ainda assim, Tucker descreve quase misticamente seu futuro, acreditando que outras possibilidades políticas poderiam resolver o problema dos monopólios (Martin, 1970, p. 274). Os anarquistas seriam como Prometeu, guardando o fogo da educação para organizar a sociedade pós-capitalista. No final de sua vida, sua desilusão e medo combinaram com o enfraquecimento do movimento nos Estados Unidos após a guerra. Tucker sempre representara em vida a simbologia do próprio movimento: a síntese do nativo com o exterior, a desconcentração de ações e movimentos unidos sob uma mesma lógica, a desistência forçada vide a tremenda força contrária exercida pela força do tempo e espaço. Lentamente, o movimento foi acabando.

On the world scene of the mid-1930s, Tucker's views were unequivocal. "Capitalism is at least tolerable, which cannot be said of Socialism or Communism," he declared, going on to observe that "Under any of these regimes a sufficiently shrewd man can feather his nest." On another occasion he conceded, "Yes, I think the world is hell-bent"; "War is certainly to come, but how soon I do not know." "I hate the age in which I live, but do not hate myself for living in it," he remarked still later, "But there is fun in fighting"; "It is not necessary to hope in order to persevere (Tucker *apud* Martin, p. 276).

O que vimos aqui foi a luta constante de um sujeito que trouxe para si uma tarefa hercúlea, travando uma batalha eminentemente pírrica: é difícil dizer posteriormente, especialmente em questão às visões financeiras e econômicas, o quão aplicável tal pensamento realmente pode ser. No entanto, o esforço *underground* de Benjamin Tucker e todos os demais individualistas não foram em vão: o anarquismo possui a bela conotação de ser o único posicionamento político independente de uma ordem política, em última instância a anarquia é sim um modelo de vida.

Não encontramos nas páginas queimadas deste esquecido periódico uma mera nota de rodapé sobre o contexto de discussão política e econômica do final do século XIX nos Estados Unidos, mas sim, um rol de mentalidades e práticas que podem nos orientar para recapturarmos o caráter emancipatório dos direitos humanos: não mais eles como idéias fixas, mas armas para emponderarmo-nos.

Especificamente, então, quais atos, práticas e mentalidades conseguimos encontrar nesta grande amálgama do anarquismo individualista norte-americano? Resumidamente, formas de se posicionar independentemente, alternativamente ou criticamente à qualquer sistema que se mostre autoritário. Em atos, encontramos: recusa ao voto, recusa da participação política, recusa ao pagamento de impostos, divulgação literária e militância pessoal ou organizada, construção de comunidades intencionais, uso de moedas alternativas como também de mercados alternativos, economias autossustentáveis, descentralização geográfica, bancos e fundos de créditos independentes, projetos educacionais, defesa de causas trabalhistas e sindicais, defesa da liberdade econômica de atuar em monopólios estatais, e até mesmo alguns níveis de reformismo jurídico, como também de atividade violenta via propaganda pela ação (esses últimos de modo utilitarista, e criticados pela maioria).

A causa individualista criada aqui é da liderança educacional e prática em prol da transformação psíquica e social, transformando a luta de um na de todos; permitindo que o consenso se torne a única base real de atuação política.

Assim como Jesus Cristo, na visão de Max Stirner, influenciara o mundo independente das “dores dos emparedados”, construindo sua causa independente das consequências que ela iria gerar, podemos assumir que o mesmo ocorrera ao trabalharmos as discussões de tal periódico – a causa egoísta avança como valor em si mesmo, e o que se deve fazer é, eminentemente, permitir a proliferação e difusão da causa egoísta. Neste ponto, Benjamin Tucker detém de forma indiscutível a alcunha de egoísta. Que o meu avançar permita o avanço da sociedade e dos sujeitos – eles que acelerem para resistir e acompanhar minhas construções. A sociedade evoluir é consequência, o interesse sempre será meramente o do eu próprio.

Max Stirner deve ser compreendido como um crítico fundamental dos direitos humanos tradicionais, na qual o direito é a construção alienante de um poder que se tornou mais forte que sua própria fonte – uma propriedade que alienou o proprietário. Os direitos humanos em uma perspectiva stirneriana são mecanismos do estado que meramente criam as condições de dependência, alienação e exploração ao mesmo; se surgem enquanto guião emancipatório, são às custas da singularidade do sujeito, reforçando sua dependência a um sistema que em todas as perspectivas explora e aliena sujeitos. A filosofia de Max Stirner, que questiona as bases do Estado de direito e a relação do conceito de cidadania com alienação, se mostra como imprescindível para um modelo alternativo de ética e política que permite criticar existencialmente e de forma prática as nuances do direito na sociedade. Sua crítica ao Estado e à noção dominante de direito serve como alicerce para um modelo alternativo de cidadania, de caráter associativo, experimental e aberto, onde os direitos humanos são reconstruídos criativamente enquanto propriedade através da associação voluntária e da emancipação individual.

Derivando tanto da tradição autóctone americana quanto do Stirnerismo e produhonismo, os americanos construíram um sistema de anarquismo individualista que continuava de forma plural os debates e movimentos de outros lugares, no caso aqui o trabalhado também na Europa. A visão de que a sociedade não poderia ser vista como um organismo coletivo permeava o debate, tanto em solo americano como no europeu, e alguma perspectiva de se impor contra um sistema considerado como injusto era necessário (McElroy, 1981). Os americanos buscavam reconstruir a sociedade; os europeus, negar-la. Uma total recusa à administração dos corpos, e das restrições às liberdades individuais. Modelos voluntários ou antissociais de organização e exploração da própria vida não poderiam surgir com o amparo do Estado e do capital.

#### 4. RELAÇÃO ENTRE ESTADO E ANARQUISMO

Desta forma, chegamos ao impasse: como exatamente toda essa discussão se traduz no universo jurídico? Ora, fora discutido todo o processo de como uma negação do estado e capital acaba decaindo, necessariamente, em uma negação também do direito. Como ocorre esse choque? Como o estabelecido e estudado por Benjamin Tucker e os demais americanos propicia uma crítica ao Direito, dentro do contexto anarquista? Para isso, tal capítulo servirá como ponte: após expor e compreender o trajeto, objetivos e valores do anarquismo individualista, trataremos da análise da questão jurídica, usando Robert Nozick e Max Stirner como base e sistema de análise.

Com isso, chegaremos à resposta possível de nosso projeto: não se propõe reformar o direito ou estar acima do estado, mas sim, fortalecer instituições alternativas em uma lógica comunitária que se coloque paralelo ao direito, em uma postura insurgente que não se identifica como revolucionária. A intensão não é destruir o estado de direito, mas superá-lo, nessa ação individual ou coletiva em prol de seus próprios interesses.

Desse modo, no próximo capítulo faremos uma análise desta lógica em contrapartida ao tratado na bibliografia da crise dos direitos humanos. Nesta primeira parte, ao relacionar Estado e anarquismo, chegamos ao Direito. Entendendo o Direito, vemos a interconexão e aplicação na crise dos direitos humanos. Como essa se traduz? Em um rompimento com as soluções institucionais, trazendo uma lógica comunitária do livre-mercado anticapitalista ao centro da temática. Com isso, se aproxima da chamada lei policêntrica – uma forma antiestatal de se pensar o direito. Como veremos, esta servirá como um horizonte: o projeto da cidadania libertária não enxerga um modelo específico de sociedade para se garantir sua emancipação, mas se preocupa com a emancipação independente da transformação social.

Trazendo assim a teoria jurídica, chegamos ao impasse: como os anarquistas individualistas analisavam o Direito? Como estes o interpretavam? Seguramente, da mesma forma que os anarquistas mais tradicionais o criticam: como uma continuação e instrumentalização do poder estatal. Mais especificamente, o Direito aos anarquistas se compreende como um mecanismo do Estado, e de seus monopólios, para o impedimento de uma forma de viver que seja antiautoritária; nas palavras de Benjamin Tucker, que impeça o “*experimental association*”.

O Direito, toda a discussão acerca das questões jurídicas fora resumida em sua carta a Thomas F. Bayard, intitulada: “*Challenging His Right – and That of all the Other So-Called*

*Senators and Representatives in Congress – to Exercise Any Legislative Power Whatever over the People of the United States*” (1883). Nela, o anarquista ironiza a noção de que qualquer membro do Congresso, no qual Bayard era membro, teria qualquer tipo de domínio arbitrário acerca da vida e liberdade dos americanos. Tal direito em criar leis de domínio arbitrário passíveis de obediência dos sujeitos seria uma confiança derivada da delegação de poder – a confiança do poder público (Tucker, 2018).

No entanto, a posição Tuckeriana é de que o consentimento para tal confiança nunca existiu, é um mero artifício do poder estatal (Tucker, 2018, p. 577). E justamente devido a essa palavra “consentimento” que o maquinário jurídico estatal, tal qual entendemos hoje, representa uma aberração aos sujeitos, já que os impedem de se organizarem mutuamente e, pior ainda, cria abusos e formas decrépitas de controle social.

To say that the people of this country ever have bound, or ever could bind, themselves by any contract whatever — the Constitution, or any other — to thus give away all their natural rights of property, liberty, and life, into the hands of a few men — a mere conclave — and that they should make it a part of the contract itself that these few men should be held legally irresponsible for the disposal they should make of those rights, is an utter absurdity. It is to say that they have bound themselves, and that they could bind themselves, by an utterly idiotic and suicidal contract. If such a contract had ever been made by one private individual to another, and had been signed, sealed, witnessed, acknowledged, and delivered, with all possible legal formalities, no decent court on earth — certainly none in this country — would have regarded it, for a moment, as conveying any right, or delegating any power, or as having the slightest legal validity, or obligation. For all the reasons now given, and for still others that might be given, the legislative power now exercised by Congress, is, in both law and reason, a purely personal, arbitrary, irresponsible, usurped dominion on the part of the legislators themselves, and not a power delegated to them by anybody (Tucker, 2018, p. 546).

O Direito é então uma narrativa sobre aplicabilidade e efetividade, instrumento do Estado que impede a livre associação e garante privilégios aos detentores dos monopólios, mas também, e especialmente, um falso consentimento supostamente advindo dos cidadãos, representando ameaças às suas liberdades e direitos “*naturais*”. Na prática, o Direito é, como também defendido por Max Stirner, uma mera abstração: “the Constitution has been an utter fraud from the beginning. Professing to have been “ordained and established” by “We, the people of the United States,” it has never been submitted to them, as individuals, for their voluntary acceptance or rejection” (Tucker, 2018, p. 547).

Se a própria constituição é inválida, o que dizer do restante do Direito? Ao egoísta alemão, ele é a cristalização da força estatal em um poder auto alienante, se transformando em um espectro que pouco corresponde as vontades dos sujeitos. Todo direito estatal é um poder que se engessou e deixou de ser propriedade dos sujeitos – avançou, dominou e agora é quem

possui aqueles que originalmente deveriam se utilizar dele. Lysand Spooner em sua obra “No Treason” traz uma reflexão contundente: da total invalidade da constituição norte-americana. Se não foi consentida à população, porque em primeiro lugar ela seria válida? Formalmente falando, a constituição já seria totalmente inválida

“Inasmuch as the Constitution was never signed, nor agreed to, by anybody, as a contract, and therefore never bound anybody, and is now binding upon nobody; and is, moreover, such a one as no people can ever hereafter be expected to consent to, except as they may be forced to do so at the point of the bayonet, it is perhaps of no importance what its true legal meaning, as a contract, is. Nevertheless, the writer thinks it proper to say that, in his opinion, the Constitution is no such instrument as it has generally been assumed to be; but that by false interpretations, and naked usurpations, the government has been made in practice a very widely, and almost wholly, different thing from what the Constitution itself purports to authorize. He has heretofore written much, and could write much more, to prove that such is the truth. But whether the Constitution really be one thing or another, this much is certain—that it has either authorized such a government as we have had, or been powerless to prevent it. In either case, it is unfit to exist.” (Spooner, pág. 50, 1870)

Além do campo formal, é também materialmente incapaz de solucionar os problemas sociais, oprime o homem, rouba sua dignidade e impede a emancipação dos sujeitos. Nada exemplifica melhor a crueldade do estado do que a posição de Lysand Spooner em relação ao abolicionismo: ataca o governo americano e sua falsa retórica de liberdade da libertação dos negros e negras, e a compara à escravidão de ter que se sujeitar forçosamente a uma autoridade opressiva. Sua defesa irascível da dignidade de todos os homens e mulheres vem acompanhado do reconhecimento do falso papel de emancipação do estado:

“The pretense that the “abolition of slavery” was either a motive or justification for the war is a fraud of the same character as that of “maintaining the national honor.” Who, but such usurpers, robbers, and murderers as they, ever established slavery? Or what government, except one resting upon the sword, like the one we now have, was ever capable of maintaining slavery? And why did these men abolish slavery? Not from any love of liberty in general—not as an act of justice to the black man himself, but only “as a war measure,” and because they wanted his assistance, and that of his friends, in carrying on the war they had undertaken for maintaining and intensifying that political, commercial, and industrial slavery, to which they have subjected the great body of the people, both white and black. And yet these impostors now cry out that they have abolished the chattel slavery of the black man—although that was not the motive of the war—as if they thought they could thereby conceal, atone for, or justify that other slavery which they were fighting to perpetuate, and to render more rigorous and inexorable than it ever was before. There was no difference of principle—but only of degree—between the slavery they boast they have abolished and the slavery they were fighting to preserve; for all restraints upon men’s natural liberty, not necessary for the simple maintenance of justice, are of the nature of slavery, and differ from each other only in degree.” (Spooner, pág. 46-47, 1870)

Benjamin Tucker possui uma visão extremamente parecida: o Direito é um falso consentimento por parte do Estado que impede e aliena, por meio da força e coerção, os sujeitos de exercerem a sua liberdade e direitos naturais – ou, ao invés do termo natural, de efetivar sua

própria singularidade, de se perceberem enquanto livres e capazes de consentir para seus próprios interesses. Como que egoísmo e direito natural poderiam estar próximos? Este desenvolvimento fora eventualmente articulado, mas ultimamente obteve a mesma lógica de Max Stirner: o consentimento entre indivíduos esclarecidos propicia formas egoístas de organização.

Tucker articulated a hybrid position, suggesting that "rights" could be created (they were neither inherent, nor evolved) through contracts between egoistic individuals. Through self-interest, moral sentiments, or contract (all significant motivations in liberal theory, of course), individuals would remain sovereign and a stateless society would be characterized by equal liberty (Brooks, 2017, p. 53).

Ao nosso trabalho então, esta crise dos direitos humanos se apresenta como uma continuação da própria problemática jurídica: aos anarquistas, não há o que esperar do Direito. Não se espera soluções trazidas por ele. Ou ao menos, como o entendemos tradicionalmente: de cima pra baixo, via estado. Esta crise de aplicação das normas jurídicas, sua baixa institucionalidade, não implica em uma reformulação propriamente dita: aos anarquistas, uma solução à questão jurídica implica em renunciar sua garantia formal e material pelo Estado em suas aplicações, trazendo às pessoas o manejo e o trato das questões sociais. Os americanos usam o termo “mercado”, porém, é possível falar de “comunidade”. É, assim, uma resposta comunitária, de reorganização alternativa política e econômica.

Aos anarquistas, então, não há do que se falar de Direito propriamente dito, ou seja, de reclamar ao Estado certas garantias e formas de vida: há de se falar em garantias de escolha, possibilidades de escolha. O que isso significa? Que o Estado como mecanismo se sustenta e se apresenta a partir de sua institucionalização verticalizada, burocrática e monopolista. Aos anarquistas, criticar o Estado de Direito significa ir além desta visão, defendendo a aniquilação continuada da institucionalização estatal. Isto se traduz não em uma tomada de poder (método revolucionário) ou mesmo reformismo (participação da lógica política-jurídica), mas sim, de contínua reorganização social em formas de vida que propiciem a “*equal liberty*” dos cidadãos, que permitam a soberania individual de cada sujeito e tragam ao indivíduo a posse integral (ou aproximada) do fruto de seu trabalho, uma forma organizacional comunitária e anticapitalista, apesar de mercadológica.

Para podermos chegar nas minúcias desta discussão e como o Direito se apresenta em tudo isso, iremos trabalhar a relação entre o Estado e anarquismo na perspectiva anarquista individualista norte-americana. Neste capítulo, será trabalhado uma análise das ações e teorias dos norte-americanos a partir de Max Stirner e Nozick, permitindo que possamos estabelecer

conceitos como: Estado, anarquia, comunidade, direitos, direito natural, governo, instituição, humanidade, egoísmo, sujeito, liberdade.

Ao trabalhar o Libertarianismo de Robert Nozick e o Egoísmo de Max Stirner, com isso chegaremos na conclusão: a solução apresentada aqui é escapar da institucionalização pela via estatal, permitindo a sustentação de formas de se estabelecer “direitos” em comum (aqui a soberania dos sujeitos e sua liberdade antiautoritária) que seja, realmente, libertário, anarquista. A análise compartilhada com os dois autores permite que encontremos a tensão entre o papel do Estado e o limite das ações dos sujeitos, chegando a seguinte conclusão: a insurgência que permite uma cidadania libertária perpassa pela recusa de se aliar ao Estado, identificando suas ações e posicionamentos como uma forma de egoísmo; o movimento anarquista-individualista representa não o egoísmo propriamente dito, mas uma forma possível. Para tanto, continuaremos o tratado no tópico 3.1.4 expondo como essa forma de anarquismo é, de fato, tanto insurgente quanto antiautoritária, tanto anticapitalista quanto afirmadora da potência individual.

Libertário, neste sentido, implica em: um empoderamento individual e coletivo de cidadãos politicamente orientados que, tendo consciência do caráter abusivo da autoridade, se organizam paralelamente ao Estado de Direito em busca de efetivar sua “*equal liberty*”; sua vida em sociedade independente de abusos. A solução anarquista-individualista implica então em uma reorganização paralela da vida social, recolocando ao livre-mercado anticapitalista as potencialidades da organização humana, almejando sempre que possível a independência ao Estado e ao Direito. Essa reorganização, que pode ser compreendida como “reconstrução”, é ligeiramente diferente em cada autor – mas, unificados pelo sentido associativo e egoísta da filosofia Stirneriana, percebemos que estão conectados através das noções de insurgência\revolta, da crítica ao estado e da defesa das associações, em contrapartida à crítica ao estado de direito e ao capitalismo.

“Aquilo a que se chama de Estado é um entrançado e uma rede de dependências e adesões, é algo da ordem da pertença, uma coesão, no âmbito da qual os membros se adaptam uns aos outros, ou seja, dependem uns dos outros: o Estado é a ordem dessa dependência. Imaginemos que o rei, cuja autoridade concede autoridade à todos, até o nível do esbirro, desaparecesse; neste caso, todos aqueles em que o sentido da ordem continuasse desperto manteriam a ordem contra a desordem da bestialidade. E a se desordem vencesse, o Estado desapareceria.” (Stirner, 2009, pág. 286)

Quando falarmos então de “reconstrução” dos direitos humanos sob a ótica de Max Stirner, a ênfase recai sobre a garantia da singularidade, afastando-se da mediação estatal. O que isso significa, exatamente? Que a categoria da “emancipação”, que associamos ao conceito egoísta de singularidade, não é um constructo sancionado pela normatividade estatal, mas sim,

uma análise subjetiva do cidadão egoísta que se percebe enquanto sujeito capaz de sanar suas preocupações, necessidades e desejos de forma independente – ou, ao menos, paralelamente ao que o estado demanda.

“Nossas sociedades e nossos Estados são sem que os façamos, estão unidos sem que o estejamos, são predestinados e existem ou tem uma existência própria e independente, constituem, contra nós egoístas, o irredutível estado de coisas vigente. (...) No entanto, a guerra deveria ser declarada ao próprio existir deste estado de coisas, ou seja, ao Estado (status), não a um determinado Estado nem ao estado atual do estado; o que se tem em vista não é um outro Estado (por exemplo, um “Estado Popular”), mas associação que ele representa, a união, sempre fluída, de todos os elementos existentes”. (Stirner, 2009, pág. 287)

Stirner compreende que a emancipação é um processo individual e único, subjetivo; que não se submete a ideais universalistas ou estatais, de quaisquer conceitos espirituais dos fantasmas e espíritos. Não há um modelo específico de existência ou emancipação, a singularidade é, como mesmo vista aqui, singular – é uma construção existencial do sujeito que recria sua identidade a partir da apropriação criativa do mundo, gerando amor e gozo por si próprio, e não a partir da inferência de conceitos à parte de si mesmo. A singularidade, central em sua filosofia, reflete a ideia de que cada indivíduo pode ser aberto para se autodeterminar, sem a interferência de um Estado que impõe normas e direitos padronizados, ou de quaisquer outras idéias fixas. A noção de direitos humanos ao autor pode ser compreendida como uma ferramenta do Estado, que controlar e uniformiza sujeitos, quando não os explorando e demandando lealdade a uma instituição na qual o acordo para se vincular é obrigatório.

“Um Estado existe sem que eu tenha de fazer nada por isso: eu nasço nele, cresço nele, tenho meus deveres para com ele e tenho de lhe prestar homenagem. Por sua vez, o Estado recebe-me em sua graça e vivo dela. Assim, a existência autônoma do Estado fundamenta minha dependência, sua naturalidade, seu organismo, exigem que minha natureza não cresça livremente, mas se lhe ajuste.” (Stirner, 2009, pág. 287)

Na perspectiva da cidadania libertária, os direitos são reconstruídos a partir da vontade e das necessidades específicas de cada indivíduo, que interpretam os direitos humanos enquanto existentes, mas vazios – são aptos para a apropriação. Assim, a singularidade é preservada e fortalecida em um contexto em que os direitos humanos são moldados pela associação voluntária, sem a necessidade de um mediador estatal. Max Stirner utiliza conceitos como acordo, relação, sindicato dos egoístas, união dos egoístas, associação dos egoístas, amizade e associados como formas de interação intersubjetiva entre sujeitos capazes de autodeterminação que se baseiam no amor e no gozo, fundamentando uma visão existencialista de sociedade.

Assim, é uma insurgência pacífica que, através de seus atos, visa uma redução do poder autoritário (do Estado, do capitalismo) e um aumento do poder antiautoritário – dos sujeitos

empoderados e aqueles que se beneficiam disto. No entanto, para diferenciar do trato libertário mais tradicional (como o de Nozick) é necessário reavaliar a lógica Stirneriana, permitindo uma crítica ao direito dentro de um contexto dos direitos humanos – da recusa de um reformismo da esfera estatal.

Para fortalecer a análise, é necessário lembrar o referencial histórico, a fim de recontextualizar algumas inquietações que o leitor pode trazer. Max Stirner é um autor alemão que tratava do autoritarismo do estado prussiano, os anarquistas em larga parte são europeus que almejam uma revolução contra os estados europeus, os individualistas tratados aqui são americanos do final do Séc. XIX que viam com maus olhos a escravidão, a falta de direitos das mulheres, o medo da centralização e concentração de poder do governo federal assim como desejavam que a liberdade econômica e trabalhista estivessem em harmonia, Gary Chartier é um americano contemporâneo que trata de temas jurídicos diferentes daqueles que o referencial dos direitos humanos trabalham – associados à discussões pós coloniais no Brasil. Como sintetizar isso? Trazendo o próprio referencial primordial, Max Stirner, isso é possível. A crítica aqui é não apenas a existência do estado, mas, mais especificamente, a necessidade de depender deste para garantir sua felicidade, liberdade, emancipação, amor e gozo. Nesse ponto, o trabalho aqui pode ser analisado em posteriores trabalhos ao recontextualizar essas significações à realidade brasileira – que em muito já cria instituições e valores culturais críticos ao próprio papel central do estado nessa seara.

Qual é então a crítica ao direito e da institucionalização estatal dos anarquistas individualistas? Como isso se aproxima do anarquismo de Max Stirner, e não do Libertarianismo de Robert Nozick? E por que a importância desta comparação? A ideia aqui é demonstrar como que a cidadania libertária e tal organização insurgente não se traduz em uma defesa do Estado mínimo, da teoria da propriedade liberal, e do capitalismo. Contrariamente, esta se traduz em um anarquismo de livre-mercado, que é insurgente e não reformista e pró-estatal. Por que essa importância? É o que responderemos aqui. Visaremos um modelo que permite o reestabelecimento de ordens jurídicas independente do estado.

#### **4.1 ESTADO E ANARQUISMO: PRINCIPAIS CONCEITOS**

É entendido que o direito representa a intersecção do Estado e a sociedade: é através do ordenamento jurídico que a unidade estatal, por meio de seus atos, orienta, lidera, estipula, administra, governa e controla todo o universo da sociedade. No entanto, como analisado anteriormente, os anarquistas possuem uma visão extremamente negativa do Estado: o

consideram seu principal inimigo, especialmente por conta de seu caráter possibilitador do capitalismo. No entanto, como se traduz a crítica ao Direito nesta ótica? É o que analisaremos a seguir.

Para conceitualizar o Direito, iremos primeiro conceitualizar o Estado. O que é? Benjamin Tucker define explicitamente, ao trazer a analogia do governo e da liberdade: a governança, ou seja, a liberdade entre os sujeitos, é somente algo existente fora da autoridade estatal, sendo o Estado a própria negação da liberdade e do governo:

And what is the State? It is not a thing that can be especially defined by Russia, Germany, Great Britain, or Massachusetts. The State is a principle, a philosophical error in social existence. The State is chaos, rioting under the guise of law, order, and morality. The State is a mob, posited on unscientific premises. We propose to supplant the mob by that true social order which is pivoted on the sovereignty of individualities associated for mutual well-being under the law of natural attraction and selection, - Liberty. Under this formula we do not, in the best sense of the Word, discard government. On the contrary, it is government that we are after. The State is not government, since it denies Liberty. The State becomes impossible the moment you remove from it the element of compulsion. But it is exactly at this point that government begins. Where the State ceases government begins, and, conversely, where the State begins government ceases (Tucker, 2018, p. 493).

O Estado, para os anarquistas americanos, representa justamente a ausência da mutualidade das relações humanas. E o que é a mutualidade? Esta é a consensualidade entre os sujeitos, exercendo sua liberdade. Toda forma de organização que se expressa por um falso consentimento, como o pacto político tradicional, é um indício de autoritarismo, de Estado. O Estado, por assim dizer, seria a organização autoritária que por meio de líderes e representantes escolhidos involuntariamente impedem a organização libertária entre os sujeitos.

Toda forma de organização entre dois ou mais sujeitos livres que consensualmente definem o que desejam seria um autogoverno e todo escape disso é autoridade, Estado. Como estabelecido no ponto 3.1.3, aqui se apresenta a dicotomia entre autoridade (governo) e liberdade (autogoverno), o favorecimento das associações experimentais sobre intervenções artificiais. Quanto mais livre uma pessoa é, menos governo (como autoridade) é necessário na sociedade. A ausência de autoridade organizada leva a uma maior liberdade e menos criação de governos secundários, promovendo associações voluntárias e harmonia social, através da liberdade – os autogovernos consensuais dos sujeitos.

What we mean by the abolition of the State is the abolition of a false philosophy, or, rather the overthrow of a gigantic fraud under which people consent to be coerced and restrained from minding their own business. The philosophy of Liberty can be Applied everywhere, and he who successfully applies it in his family in the place of avenging Gods, arbitrary codes, threats, commands, and whips may easily have the satisfaction of abolishing at least one State. When we have substituted our philosophy in place of

the old, then the palaces, cathedrals, and arsenals will naturally fall to pieces through neglect and the rust that is sure to corrupt tenantless and obsolete structures (Tucker, 2018, p. 494).

A abolição do Estado, como vista anteriormente, não pode ser por um mecanismo revolucionário, pois representaria uma mera substituição do poder. A suplantação desse Estado é por via de um processo gradual que permite a alteração da consciência dos sujeitos que se permitem viver e exercer sua liberdade no autogoverno. E tal projeto é, de forma pertinente, econômico: através de um livre-mercado de matriz socialista. Em miúdos, isso representa um total fruto do trabalho nas mãos dos trabalhadores, em conjunto à uma resistência aos atos governamentais e a criação contínua de relações econômicas e políticas pautadas pela consensualidade, ancoradas no conceito de “*equal liberty*”.

Como isso se mescla ao conceito de Direito? O Direito, para os anarquistas, possui uma série de sentidos: como apresentado anteriormente, para os anarquistas individualistas representava um aspecto da coerção estatal aos cidadãos, impedindo-os de participarem livremente organizando-se como achassem melhor. Eventualmente, ele também seria interpretado como uma criação: o limite do Direito é o limite da minha liberdade, a “*equal liberty*”. Era a partir desta orientação que as discussões na Liberty caminharam para uma forma de se analisar o Direito e a Economia como uma grande síntese entre liberalismo clássico, egoísmo e socialismo.

Although historically situated between conservative demands for laissez-faire and reformist demands for an active state, these individualist anarchists, in theoretical terms, fundamentally subverted liberal political economy. This is clearest in their views on property. As adherents of the 'labor theory of value', they believed that labor created property. Classical liberalism, of course, argued that government was necessary to protect such property (to enforce natural rights to property). The individualist anarchists, following Proudhon, argued that governments did not in fact protect natural property, but rather created 'legalized privileges'. This government-protected 'property', in Proudhon's notorious phrase, was 'theft'. This theft was important economically because those who had a civil right to property could gain monopolies over important economic resources. (...) Anarchist economic reforms aimed at undermining the civil rights of property that were the *raison d'être* of the liberal state. Whereas laissez-faire liberalism was usually the cry of capitalists Against government regulation of business, the anarchists wielded laissez-faire in order to secure the 'full product of labor' to the worker. By abolishing the state, all of the legalized thefts perpetrated on workers would also be ended, not through state control of a planned economy, but through 'free' competition (Brooks, 1996, p. 81 - 82).

Há aqui então uma intersecção: a necessidade de se abolir o governo, a sustentação de uma teoria da propriedade que não coaduna com a teoria da propriedade privada do liberalismo clássico e libertarianismo, e a pauta da consensualidade nas relações através do autogoverno. O fim do Estado representa o fim do direito positivo tradicional – as leis, para os individualistas,

são uma coerção manipulada por grupos monopolistas para garantir privilégios e desequilíbrios sociais. O interesse em atacar barreiras de entrada, restrições legais ao comércio, alteração de leis financeiras, crítica à assistência social e também de monopólios legais implica não em um aumento da riqueza de capitalistas ou das classes altas, mas justamente o contrário: a garantia que os trabalhadores recebam o equivalente completo de seu trabalho, e que a competição seja verdadeiramente livre. Mas como o egoísmo Stirneriano se associa, exatamente, com essas discussões? O cerne é apresentado por Welsh:

Egoism initially promotes not external liberty, but internal liberty since it shatters duty, justice, and conscience as internal, ideological mechanisms of social control. The egoist assault on internal social control engenders a type of equal liberty of egoists since it creates a common foundation for the appropriation and use of property and power. This is quite unlike all political philosophies that are based on a moralist view of human life (Welsh, 2010, p. 175).

Uma fundação comum da igualdade humana pautada no reconhecimento da vida interna de cada um. Assim, a utilização inicial das “leis naturais” em Tucker e os demais anarquistas se aproximam do egoísmo, como visto nas páginas da Liberty. Welsh aponta a aparente dissonância entre o conceito de “*equal liberty*” e a formação de um anarquismo que utiliza Max Stirner como base, mas como apresentado no final do capítulo passado, o modelo Tuckeriano, adotado pela maioria dos anarquistas individualistas, representa uma forma possível de egoísmo. Não é antagônica nem ao autor alemão, nem ao anarquismo. Resumidamente, acerca da posição e evolução da noção de Direito aos anarquistas individualistas e sua relação com o egoísmo e direito natural, temos que:

If rights are not natural, or even the embodiment of an evolved moral sentiment (Kelly), but are simply rhetorical complaints against some newly- perceived wrong (Lum), then it does not seem to be going far to claim, as Tucker does here, that "rights" are purely conventional. This is the culmination of individualist anarchism's rejection of the classical liberal doctrine of natural rights. Writing against J. William Lloyd, Tucker claims that "might makes right, " or rather, that "might makes might" and that practical "rights " are solely the result of contracts between egoistic individuals. For that matter, the anarchist axiom of equal liberty is itself abstract until it is put into practice by contracts, general and specific (Brooks, 2017, p. 74).

Assim, então, como se dá a relação entre Estado e Direito no anarquismo individualista? O Estado é a antítese da organização, o Direito (tal qual entendemos tradicionalmente) um pacto que é forçado aos sujeitos. A Liberdade consiste em exercer sua individualidade nos limites de seu próprio poder, orientados pelo princípio da soberania do indivíduo e da “*equal liberty*”. Anarquia é o estágio da associação experimental, motivada pelos pactos consensuais. Egoísmo

consiste no limite da individualidade como grande módulo definidor do que é a sociedade, e comunidade, o conjunto de egoístas e sujeitos.

Direito natural deriva das discussões do liberalismo clássico e consiste nas características inalienáveis do sujeito, que são remodelados ao *modus operandi* egoísta como delimitações da soberania individual. Ao invés de uma definição universal, *espiritual* do que é humano (mais um fantasma stirneriano), se vê um reconhecimento pragmático dos sujeitos enquanto limitações de seu próprio poder, iguais em origem, fundada no nada. Sujeito é aquele passível de ser um egoísta. Humanidade é uma idéia fixa, no entanto, necessária de ser superada: a crítica ao Direito dos anarquistas individualistas também perpassa pela noção de raça e sexo, por considerarem os então negros escravizados e mulheres possuindo o mesmo nível de “direitos” que eles mesmos. Sob este ponto, como entenderíamos o que é instituição? E a crítica ao direito a partir do sujeito?

O anarquista francês Elisee Reclus em seu texto “*Anarchy and Universal Suffrage*” (1882) intervém de forma crítica ao governo republicano, se colocando contra o voto. Se sujeitar à vida política tradicional seria trair a si mesmo, e o anarquista recusa a autoridade tradicional por compreender que essa resulta naquele que a exercesse submetendo quem está abaixo dele: votar e ser votado significa se tornar um mendicante do poder (Reclus *apud* Brooks, 2017).

Sobre a questão da identidade e de como votar significa ser sujeito e trair a si mesmo, Lysand Spooner (1870) relembra que o ato de votar, durante os primeiros vinte ou trinta anos da constituição americana, era exclusiva a uma parcela ínfima da população – e dos que votavam, tal ato era efetuado pela necessidade, e não uma real voluntariedade. Em uma discussão entre Victor Yarros e Benjamin Tucker, o editor da *Liberty* relembra o caráter coercitivo, agressivo e invasivo do voto. Tais argumentos exprimem um caráter coercitivo das instituições estatais, mas os problemas são, de fato, as instituições? Não necessariamente. Em certo argumento, Benjamin Tucker demonstra como o voto seria útil e palpável ao anarquista – o ato por si só não é maléfico, mas sim a instituição pela qual a mesma está vinculada:

When voting shall have become a mere expression. of opinion, recorded through the operation of a political mechanism purely voluntary in character, and leaving the minority entire freedom of secession, it very likely will prove a convenient method of practical work, of which Anarchists may properly avail themselves, not simply on special occasions, but whenever they perceive the smallest inducement to do so (Tucker *apud* Brooks, 2017, p. 310).

O que poderia ser uma instituição legítima, e sobre o que ela se sustenta? Novamente associado à questão do direito e da “equal liberty”, as condições sociais que trazem essa noção

de igualdade entre os sujeitos, da teoria da propriedade e soberania individual, derivadas do mutualismo e egoísmo, possibilitam uma harmonia da vida em comum. É o exposto por Dyer D. Lum em seu “*The Fiction of Natural Rights*” (1890):

Therefore it is that, as social relations have become more complex and integrated, the Ideal of "a more perfect form of liberty" rises in the form of a protest against what only then are discernible as socially wrong, though ostensibly as assertions, such as "rights of women," "rights of labor," "rights" of children and sailors against flogging, the right to the soil, etc. They are fierce and burning assertions just so far as they emphasize a growing protest against inequitable conditions. In this sense they are Anarchistic, inasmuch as only by the extension, in other words, the abolition of restrictions, is the wrong righted. Our specific "rights" are thus dependent upon our ability to discern wrongs, or the violation of the ever- evolving industrial ideal—equality of opportunities, and exist but as protests. Abolish vested wrongs, and there will be no vested rights, natural or otherwise (Lum *apud* Brooks, 2017, p. 72).

Se não há direitos naturais, e se estes estão próximos de uma queixa retórica contra um erro percebido, como dito por Lum, os direitos são então pura convencionalidade. Aí está a grande rejeição do anarquismo individualista à doutrina liberal clássica dos direitos naturais - e é neste sentido que Benjamin Tucker (1897) afirma que "o poder faz o direito", ou melhor, que "o poder faz o poder" e que os "direitos" práticos são exclusivamente o resultado de contratos entre indivíduos egoístas. Direitos entre sujeitos existem apenas pela convenção, não são liberdades que existem através do poder natural, mas sim as liberdades criadas pelas garantias mútuas. O Direito, e toda criação efetiva por uma instituição, é dependente da anuência de todos aqueles que participam dela: tal reflexão é compartilhada integralmente, em diversos níveis, por virtualmente todos os anarquistas e socialistas associados às discussões da *Liberty*.

E o que garante o fim desses direitos injustos? Novas instituições, novas sociedades. Como se dá esse processo? Gradualmente, evoluindo conjuntamente às consciências na mesma medida que se equilibra o poder em todos os níveis na sociedade, como exposto por Lum e também Tucker. Como apresentado pelos demais associados da *Liberty*, propiciando novas instituições antagônicas e paralelas ao estado. Sobre o conceito de instituição e o progresso para uma nova sociedade, Henry Appleton em seu “*Anarchism: True and False*” (1884) expôs uma resposta direta ao assunto:

The Anarchist does not want to destroy all existing institutions with a crash and then inaugurate the substituting process on their ruins. He Simply asks to be let alone in substituting false systems now, so that they may gradually fall to pieces by their own dead weight. He asks the humble privilege of being allowed to set up a free bank in peaceable competition with the government subsidized class bank on the opposite corner. He asks the privilege of establishing a private post office in fair competition with the governmentally established one. He asks to be let alone in establishing his title to the soil by free occupation, cultivation, and use rather than by a title hampered by vested rights which were designed to keep the masses landless. He asks to be

allowed to set up his domestic relations on the basis of free love in peaceable competition with ecclesiastically ordered love, which is a crime against Nature and the destroyer of love, order, and harmony itself. He asks not to be taxed upon what has been robbed from him under a machine in which he has practically no voice and no choice. In short, the Anarchist asks for free land, free money, free trade, free love, and the right to free competition with the existing order at his own cost and on his own responsibility, — liberty (Appleton *apud* Brooks, 2017, p. 101).

Percebemos, assim, uma lenta construção teórica que emerge do simples fato: a voluntariedade dos pactos e ações entre sujeitos devem servir como uma base da harmonia social. O capitalismo? Falta de voluntariedade nas relações comerciais. O Estado? Impede a voluntariedade dos sujeitos de se organizarem como for mais aprazível, seja por meio dos monopólios e sua defesa de determinados grupos, seja por questões morais. O Direito? Oferece pactos coercitivos que pouco correspondem com o desejável pelos sujeitos, quando não oprimindo-os. A saída? Recriar continuamente as instituições por meio de associações independentes do estado que sejam cada vez mais voluntárias e, sumariamente, entre indivíduos cada vez mais livres e iguais, de forma antagônica e paralela. É dessa maneira que, posteriormente à discussão dos direitos humanos, serão os sujeitos possibilitados a garantirem sua própria emancipação.

Para reforçar a distinção entre as análises teóricas e as implicações práticas do anarquismo individualista e do egoísmo stirneriano, é vital reconhecer a crítica feroz ao poder estatal e a defesa radical da autonomia individual. Teoricamente, os anarquistas individualistas veem o Estado como uma máquina coercitiva que perpetua a desigualdade e sufoca a liberdade pessoal. Na prática, defendem a abolição gradual do Estado, substituindo-o por instituições alternativas baseadas em associações voluntárias e consensuais, como bancos livres e correios privados. O egoísmo stirneriano vai além, desmascarando conceitos ilusórios como dever e justiça, e exaltando a liberdade interior e a autoafirmação do Eu.

Esse trabalho se identifica com o segundo, percebendo o primeiro como uma continuação deste: não é uma recusa, mas um desenvolvimento. Os individualistas americanos sustentam sua crítica ao estado de direito a partir da lógica econômica e da associação política, vendo a necessidade se colocar em antítese ao poder do governo federal. Se valendo dessa mesma lógica, entendemos que é assim que deve ser feita à crítica aos direitos humanos: suas ferramentas e valores devem ser reincorporadas criticamente aos sujeitos empoderados que transforma estes em propriedade, garantindo sua emancipação em novas associações orientadas pelo amor e gozo – garantindo a singularidade. Uma sociedade das associações, termo usado por Max Stirner, seria o mais ideal. No entanto, é mera profecia – orienta a possibilidade genuína de como agir, e não a necessidade de uma construção necessária. Nesse enfoque, se

permite uma crítica ao direito que duplamente enxerga a necessidade de algo instantâneo, como também a construção de um horizonte de ação.

É nesse sentido que chegamos ao embate com Robert Nozick. Como garantir isso? E qual tipo de poder coercitivo ou amarra social e política que encontramos para determinar esse novo tipo de relação com o Estado? É a partir do trato comparativo com Max Stirner que trabalharemos no próximo subcapítulo.

#### **4.2 ESTADO E ANARQUISMO: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS AO EGOÍSMO DE MAX STIRNER E O LIBERTARIANISMO DE ROBERT NOZICK**

O libertarianismo, tal como proposto por Robert Nozick, não se identifica plenamente com o processo apresentado acima. Complementarmente, o egoísmo de Max Stirner também não pode ser confundido com tal modelo. Mas, a partir desta comparação, permitimos que um modelo específico de organização política seja apresentado, se demonstrando como uma superação e negação de certos aspectos da política Nozickiana, assim como uma continuação do projeto Stirnerinano. A partir disto, é possível entender a necessidade de um projeto de cidadania que seja insurgente, que não se identifica com o estado e permite a proliferação de organizações pacíficas e consensuais fora deste, inclusive ao direito. Como isso se apresenta?

Percebemos que a crítica ao direito dos anarquistas individualistas foca em um ponto crucial: o consentimento. O direito, e toda lógica estatal, é opressiva – tal reflexão é compartilhada em Max Stirner. No entanto, Nozick realiza um caminho diferente: um mínimo estado deve existir e ser fundado em cima de uma teoria da propriedade de matriz liberal, servindo para perpetuar mínimos de segurança e coerção contra atos abusivos. O que isso significa? Para Robert Nozick, o estado é necessário e deve garantir certas condições básicas: poder de polícia, coerção penal e estabilidade dos contratos e restrições à liberdade advindas de uma ordem jurídica central. Toda a necessidade de surgimento do estado perpassa por uma construção lógica – a de que uma unidade de segurança física e contratual surja e se torne superior às demais, colocando dentro de si aqueles que inicialmente teriam outras escolhas.

"Argumentamos acima que nem mesmo aquele que prevê que uma associação de proteção se tornará dominante poderá impedir outras pessoas de se filiarem a ela. Mas, embora ninguém possa ser proibido de ingressar, não poderiam todas as pessoas resolverem permanecer de fora, a fim de evitar a instalação do Estado ao fim do processo? Não poderia uma população de anarquistas compreender que esforços individuais para contratar proteção acabarão por levar, mediante um processo de mão invisível, ao Estado, e porque têm evidência histórica e fundamentos teóricos para a

apreensão de que o Estado é um monstro de Frankenstein, que se descontrolará e não permanecerá limitado a funções mínimas, não poderia cada um deles, repetimos, resolver não começar a trilhar esse caminho? Se submetida a anarquistas, a descrição de como o Estado surge por efeito da mão invisível seria uma profecia contraproducente? Será difícil que esse esforço concertado consiga bloquear a formação do Estado, uma vez que cada indivíduo compreende que é de seu próprio interesse filiar-se a uma associação de proteção (e ainda mais porque os outros fazem o mesmo) e que o fato de ingressar ou não ingressar não fará diferença quanto à possibilidade de o Estado surgir ou não." (Nozick, 1991, Pág. 150)

As agências de proteção, esse começo do estado, são ao Nozick a comprovação da necessidade de uma unidade mínima de regulação estatal – um mínimo coercitivo, por assim dizer. Não há segurança contratual ou de integridade física sem um estado, e não há liberdade sem direitos e deveres próprios da propriedade liberal. Criticando explicitamente a argumentação anarquista, Nozick é descrente de uma ordem autônoma independente do estado, e enxerga este como um mínimo coercitivo necessário para a pacificação das relações humanas. Ao autor, o estado nada mais é que um mínimo ético necessário de coerção contra atos injustos, ilegais ou imorais.

“Quando apenas uma agência exerce realmente o direito de proibir outros de usar seus procedimentos duvidosos para impor justiça privada, isso a torna o Estado de facto. Nossos fundamentos lógicos para essa proibição assentam sobre a ignorância, a incerteza e falta de conhecimento das pessoas, Em algumas situações, não se sabe se uma pessoa particular praticou certo ato, e os procedimentos para apurar esse fato diferem em confiabilidade ou equidade. Podemos perguntar se, em um mundo de conhecimentos e informações factuais perfeitas, uma pessoa poderia legitimamente reivindicar o direito (sem alegar ser seu único possuidor) de proibir Outra de punir uma parte culpada. Mesmo admitindo-se acordo factual, poderia haver discordância sobre que volume de castigo um ato particular mereceu o sobre que atos merecem castigo. Vimos desenvolvendo este ensaio (tanto quanto possível) sem questionar ou focalizar a suposição, comum a grande parte da teorização utopista e anarquista, de que há algum conjunto de princípios suficientemente óbvios para serem aceitos por todos os homens de boa vontade, exatos o suficiente para prover orientação inequívoca em situações particulares, claros o bastante para que todos compreendiam seus ditames e satisfatoriamente completos para abranger todos os problemas que realmente surgirão, Dar por finda a argumentação em favor do Estado na refutação de tal suposição teria deixado a esperança de que o futuro progresso da humanidade (e filosofia moral) poderia produzir tal acordo e, dessa maneira, solapar os fundamentos lógicos do Estado.” (Nozick, 1991, Pág. 160)

Ao autor americano, a centralização da coerção é matéria incontestável da necessidade do estado. Conjuntamente, a propriedade e forma de organização social necessária à correta organização da sociedade e econômica também perpassa um modelo específico – o capitalista. “O estado mínimo é o mais extenso que se pode justificar.” (Nozick, 1991, Pág. 170). O estado mais amplo justifica a justiça distributiva, como a de John Rawls? Para Robert Nozick, não. Apenas o estado mínimo não ataca direitos das pessoas.

“Consequentemente, afirma Nozick, da anarquia gerada por agrupamentos espontâneos, associações de proteção mútua, divisão de trabalho, auto interesse etc., “surge algo que se assemelha muito a um Estado mínimo ou a um grupo de Estados mínimos geograficamente distintos”. Para Nozick, “só o Estado tem poderes para impor uma decisão contra a vontade de uma das partes. O Estado não permite que alguém mais faça cumprir as decisões de outro sistema”. Dessa forma, quando ocorre contenda entre os indivíduos e estes não encontram solução para o problema, os concernidos desejosos de que suas alegações sejam resolvidas recorrerão ao sistema judiciário do Estado como único meio imparcial capaz de resolver querelas.” (Braga, 2009, pág. 6)

Não há argumentação que justifique a intervenção do estado na propriedade privada de seus cidadãos, quaisquer que eles sejam. O estado surge como o grande mal necessário responsável por garantir a solução das querelas entre os sujeitos, a partir do direito e uso da força. Ao autor, qualquer forma de estado de bem-estar social ou intervenção estatal na economia alheia seria uma contradição; uma ofensa. Consequentemente, Nozick também critica a teoria do valor-trabalho, cara tanto aos marxistas quanto aos anarquistas:

“Com o desmoronamento da teoria do trabalho como valor, dissolvem-se os alicerces de sua teoria especial de exploração. E o encanto e a simplicidade da definição de exploração dessa teoria perdem-se quando se compreende que, de acordo com ela, haverá exploração em toda e qualquer sociedade em que houver investimento com vistas a um produto futuro maior (talvez por causa do crescimento demográfico) e em todas as sociedades em que os incapazes de trabalhar, ou trabalhar produtivamente, são subsidiados pelo trabalho dos demais. No fundo, porém, a teoria marxista explica o fenômeno da exploração com o fato de os trabalhadores não terem acesso aos meios de produção. Os trabalhadores são obrigados a vender seu trabalho (força de trabalho) aos capitalistas, porque precisam usar os meios de produção para produzir e não podem produzir sozinhos.” (Nozick, 1991, Pág. 276)

Vemos, na teoria libertária Nozickiana, uma grande construção lógica que justifica um modelo específico de estado e de propriedade, ainda que com certa “diversidade” interna de ação. A sua crítica, no entanto, não passa à forma do direito, mas sim ao conteúdo: formas e maneiras específicas de determinar o trato social. A crítica efetuada por Stirner e os demais anarquistas ataca a forma do direito, sua existência concreta, e não puramente os efeitos materiais. Neste âmbito, o pensamento de Nozick corrobora com uma idéia reformista de estado – ainda que essencialmente diminuta e enfraquecida. Não se fala em um fortalecimento de comunidades ou instituições, mas de mera pacificação da vida social erigida pelo processo de correta aplicação do direito natural na vida administrativa política.

“A querela contra o Estado foi posta de modo enfático pelo anarquista norte-americano do século XIX Benjamin Tucker, no ensaio intitulado “State Socialism and Anarchy”, nos seguintes termos: “Se o indivíduo tem o direito de governar-se a si mesmo, qualquer governo exterior não passa de tirania”. Nozick leva a sério os argumentos de Tucker, pois boa parte de Anarquia, Estado e Utopia é uma tentativa

de mostrar que, apesar da plausibilidade da tese anarquista, um Estado pode existir sem violar direitos. No Prefácio, colhemos a indicação preciosa sobre a concepção de Estado do autor, que nos servirá como ponto de partida e fio condutor: “Nossa principal conclusão”, diz Nozick, “é que o Estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que o Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas, e que não se justifica; e que o Estado mínimo é tanto inspirador quanto certo.” (Andrade e Sahd, 2004)

Nesta visão, os direitos existem sim e possuímo-los, mas apenas no estado mínimo eles conseguem ser plenamente realizados. Diferentemente da visão stirneriana e também anarquista, em Nozick não vemos um ataque ao estado; vemos uma delimitação de sua função. Tal diferença é importantíssima. Há uma forma específica do governo agir, assim como os sujeitos. Ao diferenciarmos estes choques com o estado, conseguimos chegar num ponto crucial: qual a relação do sujeito anárquico em um estado de direito.

“Assim, portanto, por respeitar essa individualidade, o direito em um Estado mínimo não nos diz o que devemos fazer, mas somente estabelece o que não devemos fazer. Dessa forma, o indivíduo pode fazer o que bem lhe interessar, realizar qualquer concepção de vida boa que desejar desde que, é claro, 1) respeite a integridade física de terceiros; 2) não viole propriedades legitimamente adquiridas; e 3) cumpra os contratos voluntariamente acordados.” (Braga, 2009, pág. 10)

Na visão libertária a proposta é reformista, visando reformar o funcionamento e forma do estado. Robert Nozick deve ser assim entendido não como um destruidor do ordenamento estatal, mas sim seu reafirmador, e justamente por isso a importância em diferenciar aqui do anarquismo. Mas, no entanto, se os anarquistas não querem reformar o estado de direito como em Nozick, muito menos a revolução, o que eles formalmente desejam?

Vemos no espírito libertário o desejo de criar uma sociedade livre; de libertar as amarras entre os sujeitos e assim propiciar uma organização funcional baseada na não intervenção. A diferença ao projeto anarquista é sutil, mas importantíssima: a sociedade mais livre é aquela com uma intervenção central mínima e necessária, enquanto aos anarquistas esta intervenção sequer deve existir. Mas para Nozick, tal processo é de reconstrução, e como vimos aos anarquistas, eles preferem a insurgência. O que isso exatamente quer dizer? Exploraremos essa resposta ao analisar a questão da “comunidade” em Nozick, e na visão de “instituição”. É justamente na interface entre comunidade e instituição que chegamos a resposta do problema. Diferenciando desse projeto, inclusive jurídico, entendemos melhor o que querem os anarquistas.

“Embora haja grande liberdade para escolher entre comunidades, muitas delas podem adotar internamente numerosas restrições justificáveis sobre fundamentos

libertários, isto é, restrições que os libertários condenariam se impostas por um aparelho estatal central, como por exemplo, a intervenção paternalista na vida das pessoas, as restrições aos tipos de livros que poderiam circular na comunidade, as limitações a certos tipos de comportamento sexual, etc. Mas isso é apenas outra maneira de dizer que numa sociedade livre as pessoas podem aceitar por contrato varias restrições que o governo não pode legitimamente lhes impor.” (Nozick, 1991, Pág. 345)

Vemos em Nozick uma diferença entre sujeitos que podem optar por partir ou permanecer de forma obrigatória em uma dada comunidade, mas inseridos dentro do contexto maior de um estado mínimo regido pelo *laissez-faire*. Idealmente, todos seríamos membros voluntários da comunidade que mais agrega aos nossos valores, ideais e condições – compartilharíamos de uma vida em comum apenas com aqueles que nós desejamos, ou toleramos. A comunidade é frágil quando concebida como uma mera organização privada:

“Segundo me parece, a diferença é a que existe entre uma comunidade em que todos se conhecem e uma nação. Numa nação, sabemos que há indivíduos não-conformistas, mas não precisamos confrontar-nos diretamente com esses indivíduos ou com o fato de sua não conformidade. Ainda que julgemos desagradável que outros não se conformem, mesmo que o conhecimento de que existem não-conformistas irrite e nos torne muito infelizes, isso não implica ser prejudicado pelos outros ou ter nosso direitos violados, ao passo que numa sociedade em que todos se conhecem não podemos evitar o encontro pessoal com aqueles que nos incomodam.” (NOZICK, Pág. 346 e 347)

A comunidade, em Nozick, é um terreno flexível: passível de mudanças e interferências em comuns pelos seus membros. Todos possuem vontades em choque, e por mais similares e afins sejam com nossos semelhantes, celeumas e discórdias são inevitáveis. No entanto, sua existência é frágil, por um motivo simples: é difícilimo determinar o seu fim (e também finalidade). A comunidade é essencialmente algo necessário de se superar, e sua superação é possível e potencializada via estado mínimo. Nesse âmbito, o ideal da comunidade, em Nozick, é posteriormente continuado na lei policêntrica de Gary Chartier: sociedades de direito sem estado. No entanto, Nozick recusa tal proposta e vê a necessidade da existência de um modelo específico e necessário de estado, que ordene a organização interna das comunidades enquanto agência central.

Daí surge então a importância do estado mínimo, para Nozick. É este não apenas o mais justificável de permitir organizações internas que garantem a liberdade, como também o mais necessário:

“Argumentamos que na Parte I que o estado mínimo é moralmente legítimo; na parte II dissemos que nenhum Estado mais extenso poderia ser moralmente justificado, que qualquer um deles violaria (violará) os direitos do indivíduo. Vemos agora que esse Estado moralmente aprovado, o único moralmente legítimo e o único moralmente tolerável, é o que melhor realiza as aspirações utopistas de incontáveis sonhadores e

visionários. Ele preserva tudo o que podemos conservar da tradição utopista e abre o resto dela às nossas aspirações individuais.” (Nozick, 1991, Pág. 357)

Vemos aqui uma diferenciação crucial aos anarquistas. A importância em apresentar tal contexto se justifica pela eliminação da visão de reforma ao contexto libertário: o que se busca aqui é meramente uma reorganização do estado, não sua superação. Se fossemos trabalhar plenamente o direito nessa estrutura em Nozick, reformularíamos as perspectivas materiais das garantias e deveres geradas pelo ordenamento, e não um ataque à sua existência. Secundariamente, vendo a própria crítica do Nozick ao anarquismo e a teoria do valor trabalho, vemos que tal projeto também apresenta cisões com o projeto anarquista individualista. Dessa forma, representa uma total dicotomia com o projeto Stirneriano: ainda que a noção de comunidade apresente certas semelhanças com a possível visão de sociedade de direitos sem estados da lei policêntrica, a insistência da necessidade do estado junto à defesa de um modelo específico de organização política representa um modelo de política reformista, estatal e pró-capitalista – que em nada se assemelha ao anarquismo, e especialmente ao anarquismo proposto pela via de Max Stirner.

Apresentando assim este modelo, vemos que a visão de comunidade é também uma idéia fixa, que não deve ser considerada inicialmente. Em seu apelo reformista ao direito, trazemos a resposta necessária: a criação de instituições alternativas paralelas ao estado de direito e da construção de organizações existências e sociais paralelas. A superação do estado, de suas contradições internas, não se supera a partir da reforma ao direito, mas sim, sua negação em paralelo.

“No Estado mínimo, defende Nozick, os indivíduos podem voluntariamente criar comunidades particulares cujas características são variadas. Para o autor, quanto mais extensas forem as obrigações para com o Estado, menos factíveis se tornam certos estilos de vida. Em suma, “sem essas visões impelindo e animando a criação de comunidades particulares, com desejadas características particulares, a estrutura carecerá de vida. Associada às visões particulares de muitas pessoas, ela nos permitirá obter o melhor de todos os mundos possíveis” (Andrade e Sahd *apud* Nozick, 2004)

Vemos a necessidade aqui de recompor um estado necessário, jogando à população em suas comunidades a possibilidade de organização. A comunidade, na noção Nozickiana, é um estrato do todo, e não sua composição integral. O que ele deseja é a liberdade de permitir a associação apenas com aqueles que você deseja – se assemelha ao que os anarquistas desejam? Sim, se assemelha. Mas sua resposta não corresponde nessa criação de guetos, mas sim de criações de laços de afinidade (como parceiros, colegas, amigos, funcionários, etc.).

“Para rematar, pode-se indagar sobre a pertinência e validade dessa defesa do Estado mínimo realizador das utopias, sobretudo a amplitude estimulante que permite a todos “construir uma visão”. (...) No entanto, como conciliar este vasto mundo com suas experiências pessoais com o universo político de Nozick, em que os títulos de propriedade são absolutos e definem os direitos que aparecem como “restrições morais indiretas” (moral-side constraints)? Conciliar “os estilos de vida” com a defesa do Estado mínimo em que não somos cidadãos, mas membros de uma “agência de proteção”? Se para Nozick, o debate político situa-se em torno da concepção dos bens, o direito de propriedade adquire uma dimensão paradigmática: a propriedade é um dos direitos individuais próprios da natureza humana. Desse modo, ao repudiar a concepção normativista do Estado que o define como um direito social, o autor não estaria próximo da inspiração individualista do direito desenvolvida pela Ilustração?” (Andrade e Sahd, 2004)

Tal aspiração individualista, neste sentido, implica no reforço de uma idéia de propriedade, estado e economia que esteja associado ao capitalismo. Como visto na retórica anarquista, não há como conciliar a insurgência com qualquer tipo de atuação pró-capital. A organização central e seu ordenamento não concilia a pluralidade da experiência humana com a necessidade de um modelo específico de direito, ainda mais o capitalista. Sendo focado nessa visão de direito, o debate Nozickiano é mais jurídico do que se apresenta inicialmente: derivando de uma construção inicialmente Kantiana, se busca efetivar um direito inato em comum e jogar a organização social aos sujeitos. Não se fala em instituições, num sentido mais estrito - as instituições são as gerais do estado de direito necessário, que é este do estado mínimo com forte noção de propriedade privada, enquanto a comunidade são as subdivisões sociais dos habitantes.

Um projeto crítico do papel do estado como o do anarquista não consegue se fundamentar desta forma. Ele não deve ser generalista, recusando a centralidade de um órgão central que administra a sociedade. O projeto anarquista e sua busca pelo fortalecimento de instituições antagônicas e paralelas ao estado permite o empoderamento dos sujeitos, em uma emancipação em relação à autoridade central. Benjamin Tucker deseja melhorar a sociedade de forma egoísta, melhorando inicialmente a vida de si, seus colegas e aqueles que o desejam seguir. Max Stirner também aponta isso, vendo a melhora social como mera consequência do agir em conjunto egoísta. E vemos nesta frase de Tucker tal intersecção, assim como um contraponto ao ideal Nozickiano:

“If this, then, were a question of right, it would be, according to the Anarchists, purely a question of strength. But, fortunately, it is not a question of right: it is a question of expediency, of knowledge, of science, the science of living together, the science of society. The history of humanity has been largely one long and gradual discovery of the fact that the individual is the gainer by society exactly in proportion as society is free, and of the law that the condition of a permanent and harmonious society is the greatest amount of individual liberty compatible with equality of liberty.” (Brooks *Apud* Tucker, 2017, pág. 37)

Não há de se falar em subdivisões comunitárias. Não se fundamenta em direitos inatos de característica metafísica. Se fundamenta na necessidade da vida em comum, do reconhecimento de que uma sociedade livre e indivíduos livres são interdependentes. Falar de liberdade resumindo aqui à direitos naturais de propriedade é um equívoco. A liberdade aqui se encontra na possibilidade de, como diz Max Stirner, fundar sua causa no nada: assumir a sua própria singularidade. Diferentemente de Nozick, não se acredita aqui em participar de acordos sem voluntariedade, sem consentimento; muito menos de viver aceitando aquilo que é imposto. A paz existe na contínua transformação da sociedade em uma vida que permite a total voluntariedade dos atos humanos – e do reconhecimento que quaisquer tipos de direitos existem enquanto propriedade, como apropriação individual e coletiva de sujeitos.

“Liberty denies the authority of anybody's god to bind those who do not accept it through persuasion and natural selection. Liberty denies the authority of anybody's State to bind those who do not lend voluntary allegiance to it. Liberty denies the authority of anybody's "public opinion," "social custom," "consensus of the competent," and every other fashionable or scholarly despot, to step between the individual and his free option in all things. In short, it sets up the standard of uncompromising rebellion Against authority, meaning by authority any coercive force not developed spontaneously and naturally out of the constitution of the individual himself or herself. We of course believe in forces. Nature is made up of forces. But we want native, healthy, spontaneous forces in social life, not arbitrary, extraneous, usurping forces. And we believe in authority too, when authority is made to mean that which is sifted through reason and made welcome by choice. The thing that we have gone into defensive warfare with is that usurping aggressor which proposes to saddle its forms and fictions upon us without our consent, and make us its slaves under the many cunning guises which have made history a bloody record of the brutality practised by the few upon the ignorance and helplessness of the many” (Yarros *apud* Brooks, 2017, pág. 56)

Pode parecer utópico. Mas em uma perspectiva plenamente egoísta, essa visão é na verdade anti-utópica: porque? Apesar de contraditório inicialmente, o que todos esses autores defendem é a ousadia de viver conforme a voluntariedade de todos os atos, frente à recusa de participar dos autoritarismos da vida cotidiana, sem dar anuência à instituições opressivas. Os direitos, nesse contexto, são propriedades – a garantia de se apropriar dos direitos representa sua própria emancipação. E nisso eles foram efetivos, ousaram viver desta forma e arcaram com as consequências de tais atos. Dentro desse contexto Stirneriano, eles viveram conforme sua própria vontade, se associando com seus semelhantes e lutando contra o que achavam injustos em seus atos de não-violência. É efetivo? A resposta é essa pergunta é crucial. Quem deve responder é o próprio sujeito. Se isso “melhora” ou não a sociedade, é mera consequência e não objetivo final. Como se age? Steve T. Byington dá uma das respostas:

“He will avoid governing. He will not accept the office of sheriff; he will not protect his licensed business by prosecuting the unlicensed competitor in the next block; he will not, as a striker, call in the anti-trust law Against his employer. The reasons against doing these things hereafter are reasons against doing them now, and have no validity for the future that they have not for the present. (...) He will boycott the government when he can. He will prefer not to hold a government office and draw his pay from stolen money. He will employ the express rather than the post-office when the expense and the convenience are the same. But an all-around boycott of government is doubtless as impossible as an absolute disregard of the government's laws. When he sees a thing to be done, he will try to get it done without the government's help.” (Byington *apud* Brooks, 2017).

Estar no mundo, mas não participar do mundo. Construir alternativas paralelas como seu próprio modelo de vida, em suas apropriações e garantias individuais, gerindo instituições que satisfazem seus direitos da forma mais honesta possível – voluntariamente, como diz Benjamin Tucker. Gerando não só a emancipação, mas a própria condição de emancipação. Direitos são apenas os contratos entre sujeitos, sendo as extensões de seu próprio poder. Garantir seus próprios direitos significa garantir que seu poder seja expandido por suas conexões e laços voluntários, ao mesmo tempo que recusa a conexão aos autoritarismos. E como isso funciona? O mesmo autor continua:

“They ask us, "What substitute will you put in the place of government?" and we answer, "What substitute would you give a man for a disease when you cured him of it?" which is apt to seem to our critics more epigrammatic than convincing. (...) To displace the government from its useful functions by doing these things better, is surely very nearly the ideal way of establishing Anarchy.” (Byington *apud* Brooks, 2017).

Não haveria um momento “ideal” de transição, ou mesmo de um modelo ideal de sociedade (apenas um horizonte, como veremos no próximo capítulo) mas sim essa construção contínua de instituições e consciências que geram apropriação enquanto emancipação. Tal atuação é, como demonstrada por Benjamin Tucker no capítulo 3, um processo de transformação da consciência da população através de grupos que ousam agir conforme pretextos voluntários. Nessa intersecção entre resistência e consciência, Victor Yarros aponta que:

“Men make the State, as they do God, in their own image; it does not come from above or below, any more than children are "sent from heaven." It is the offspring of the marriage of ignorance to the ballot-box, and depends upon the periodical renewal of the marriage-contract for the perpetuation of its earthly career. It logically follows that, when men once become intelligent, mere passiveness and abstinence will cause the death of the monstrous offspring. Dynamite wilthen be entirely useless, and till then it is folly to talk of any method of abolition. The people must first be brought to the point of conceiving na idea of, and desire for, the fact of abolition. At present they think their marriage a glorious success and take great pride in their progeny, and would rather abolish us.” (Yarros *apud* Brooks, 2017)

A anarquia se apresenta como um contínuo projeto de ação que visa o estabelecimento de relações voluntárias em todos os âmbitos sociais, independentes da necessidade de uma autoridade central reguladora. A emancipação surge nesse caráter de apropriação da insurgência, e não através do estabelecimento de um modelo de estado junto ao pertencimento de alguma comunidade específica inserida neste. Diferencia radicalmente da visão Nozickiana, de um estado mínimo que garante contratos e coerção, mas deixa solto aos cidadãos as formas de se organizar, desde que limitadas por direitos de propriedade de matriz liberal. Essa crítica ao direito no âmbito de sua falta de voluntariedade é o nó central que diferencia o projeto anarquista do libertário.

O projeto insurgente a partir de Max Stirner considera o primeiro, e tal definição de anarquia apresentada aqui é o que podemos chamar de cidadania libertária, e tal ação, a de construção de instituições paralelas e ações em resistência ao estado, seu modelo de práxis – é assim que essa discussão recebe o mundo jurídico, buscando-o superar sem participar de suas criações centralizadas no estado. O próprio ato de resistência, seja pela consciência seja pelas suas associações, consiste no próprio agir emancipatório – transformando os *direitos humanos* como sua própria propriedade. No próximo capítulo, veremos como a posição dos direitos humanos, a partir do Pluralismo Jurídico visto em Boaventura de Souza Santos, dialoga com a visão de lei policêntrica proposta por Gary Chartier, e porque essa recusa da institucionalização estatal abre espaços alternativos de ação ao mesmo tempo que garante uma nova efetividade dos direitos humanos.

## 5. A POSIÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NESTA INTERFACE

Entramos então na dicotomia ao tratarmos das questões acerca dos Direitos Humanos. Como vista no capítulo 2, a crise dos direitos humanos é relacionada à concepção da falta de efetividade, legitimidade e aplicação dos mesmos nas sociedades contemporâneas. No capítulo 3 vimos a concepção anarquista individualista norte-americana, e seu papel na continuidade do projeto anarquista: a de um modelo crítico, libertário e anticapitalista que preza pela insurgência, que recusa duplamente a revolução e a reforma e privilegia a construção de uma nova sociedade a partir da criação de modelos jurídicos, políticos e econômicos que privilegiem a consensualidade, e ataquem os privilégios estatais associados ao capitalismo. A sua recusa de integração ao estado será recepcionado como a resposta à crise dos direitos humanos num contexto anarquista: emancipando individualmente e coletivamente, os sujeitos insurgentes garantem seus próprios direitos ao mesmo tempo que atacam as instituições que em primeiro lugar criaram a opressão e monopólio.

Nesta celeuma, vemos o imbróglio da dicotomia entre Max Stirner e Robert Nozick, trazendo uma questão fundamental: o papel do sujeito e sua participação política em relação ao estado. Enquanto o anarquista de matriz individualista deseja se tornar independente, um “inimigo” mais forte que o estado mas que não o deseja destruir ou suplantar uma nova organização acima de suas ruínas, o libertário almeja se tornar um mero cliente, reduzindo a sua participação cidadã à mesma de alguém que compra um produto.

A partir do primeiro vemos na obra de Benjamin Tucker o modelo anarquista de transformação da sociedade. De que forma este se diferencia do libertarianismo, e porquê? Como visto, a diferença se dá nas diferentes visões de cidadania, propriedade, papel do estado, e modelo econômico-político de sociedade, bem como da organização jurídica em comum. A mudança de paradigma entre um novo modelo ético, da evolução de consciências e da criação de novas instituições é drasticamente diferente da visão clientelista pró-capitalista do modelo libertário. Sustentamos a posição de que o encabeçado por Benjamin Tucker se apresenta como um modelo egoísta, logo Stirneriano, de transformação da sociedade. Assim, o projeto anarquista-individualista é um projeto que deriva do proposto por Max Stirner.

Nesta concepção, abordaremos assim como tal projeto se traduz na questão da crise dos direitos humanos – ou seja, de como enxergamos nele uma solução possível para tal questão da contemporaneidade. Os direitos, nesta ótica, possuem dois sentidos: um negativo, daquele de um ordenamento autoritário que aplica independente do consenso dos sujeitos, e o segundo,

positivo, que os entendem como acordos constituídos nos limites da voluntariedade e poder de cada um. Nesta visão, encontramos um aporte teórico: o da dicotomia e aproximação entre a visão de pluralismo jurídico e a de lei policêntrica; este segundo, um projeto anarquista de sociedade de direitos sem estado, derivado do anarquismo. O estado, se entende aqui, é um autor indiscutível na continuação e origem da chamada “crise dos direitos humanos”:

“(...) evidenciar que o campo institucional é moldado pela lógica hegemônica e que o Estado ainda é um dos atores que se encontram no cerne das problemáticas advindas pela chamada “crise dos direitos humanos”. Ora essa instituição atua como um instrumento de canalização da vida e gerador dos perfis de subjetividade, ora essa instituição é afetada pela tradição neoliberal que tira do Estado a lógica de garantidor e dá ao setor privado mais espaço e poder para modular a realidade.” (Melo, 2021, pág. 3)

Ao tratar das questões dos direitos humanos, vemos que o projeto anarquista se aproxima do segundo por conta de sua visão crítica ao estado, ao se enxergar que esta dicotomia está presente na diferenciação entre assimilação ao estado (do pluralismo jurídico), e competição ao estado (da lei policêntrica). De origem em comum, e muitas vezes tratados como sinônimos, na bibliografia atual a diferença é sintomática: ao primeiro modelo se enxerga uma participação positiva do estado dentro das pluralidades de ordenamentos, ao segundo se percebe a necessidade de superar a centralidade e existência do estado – este, essencialmente anarquista.

O projeto da lei policêntrica será analisado comparativamente com o projeto do pluralismo jurídico, e encontraremos assim uma resposta às questões que trouxemos inicialmente: como que o projeto anarquista auxilia na solução da crise dos direitos humanos? Destarte, associado intimamente ao papel do estado, enxergamos nessa crítica à existência estatal a grande pedra angular da retórica anarquista, e é a partir desta crítica que se pode fundamentar uma nova garantia e efetividade aos direitos humanos.

Tal projeto permite uma visão de direitos como contratos entre sujeitos e de um respeito à integridade do outro nos limites da minha própria integridade (*equal liberty*, de Benjamin Tucker) encontrando uma falta de anuência a uma autoridade central. O antagonismo ao estado permite não apenas a emancipação e garantia de seus próprios direitos – agora entendidos de outra forma, como voluntários – como também ataca o autor que origina a própria celeuma da desigualdade material e social. Autores como Costas Douzinas trabalham essa relação entre a institucionalização dos direitos humanos e o papel do estado em sua crise, como lembrado por Ferreira Silva em:

“Dessa maneira, DOUZINAS (2008) afirma que a linguagem dos direitos humanos sofreu uma inflexão na contemporaneidade: de um discurso revolucionário, de rebelião e dissidência, para uma nova forma de direito positivo utilizada para aferir a

legitimidade dos Estados no contexto internacional. Assim, a partir do momento em que o discurso dos direitos humanos é institucionalizado e arregimentado para o contexto burocrático-estatal, os direitos humanos teriam perdido sua *raison d'être*.” (Ferreira Silva, 2012)

Costas Douzinas difere de Boaventura de Souza Santos em sua concepção da crise dos direitos humanos: enquanto o primeiro enxerga o papel negativo do estado via instrumentalização neoliberal e a necessidade de reinterpretar os direitos humanos em uma nova ótica, o segundo enxerga a necessidade de uma reinterpretação multicultural, diversa e decolonial a partir de um processo de redemocratização via a interculturalidade e pluralismo. Ao segundo, associado ao pluralismo jurídico, tal processo é também crítico do estado, mas enxerga a necessidade de sua remodelagem. É totalmente diferente da visão anarquista, que visa a superação como um todo da mera existência da figura estatal, da aniquilação contínua do estado como a condição na qual a desigualdade enfim ruirá.

“Eu sou aquele que possui em si a humanidade, sou a humanidade e nada faço para o bem de outra humanidade. Louco serás tu, que és em ti mesmo uma única humanidade, se te vangloriases de poder e querer viver por uma outra que não sejas tu.” (Stirner, 2009, pág.315)

O apresentado por Max Stirner demonstra como os individualistas enxergam a situação: não há do que se pensar em uma idéia de humanidade, de cidadania, de sujeito ou mesmo cultura que se sustente como ideal, trabalhar em prol da criação de um objeto que controla simbolicamente o outro é alienação. As relações, as organizações e com isso a idéia de cidadania advém sem uma idéia fixa de povo ou estado, existindo no lugar um misto de respeito e temor à liberdade de si e do outro – e a partir de Benjamin Tucker em seu projeto egoísta, defendendo uma vida política que pretende a abolição de privilégios, o respeito ao próximo e a visão de direito como livre associação – para tanto, se enxerga aqui uma contínua eliminação do órgão central, o estado.

A defesa de Gary Chartier neste trabalho busca evidenciar uma sociedade que se aproxima das ideias de Max Stirner, especialmente no que tange à crítica as instituições autoritárias, o capitalismo e o estado. Chartier, ao propor uma estrutura jurídica baseada em associações voluntárias e na autonomia individual, reflete uma aproximação com a filosofia stirneriana, que rejeita a autoridade e o controle estatais – e, como vimos em capítulos anteriores, continuando uma leitura stirneriana iniciada por Benjamin Tucker e os demais associados da Liberty. No entanto, a sua leitura é construtiva e delineadora, enquanto Max Stirner é meramente sugestivo e experimental. Não há porque confundir a posição de ambos os autores, muito menos de enxergar Max Stirner como um defensor contumaz da sociedade das

associações – este é, mas de forma puramente contingencial, tendo em vista que essas servem apenas como um modelo de horizonte, e não um objetivo necessário para uma organização política mais emancipadora e egoísta. No entanto, ela fornece artifícios interessantes para retirarmos daí modelos de ação, análise e objetivos de construções paralelas de poder na sociedade presente.

O comum à todos os autores, desde os mais associados diretamente ao egoísmo tanto aqueles mais especificamente vinculados ao anarquismo individualista é a da necessidade de superação da figura do estado – superação no sentido de construir novos modelos de ética e política que se mostrem como paralelos e independentes ao estado; é diferente por exemplo da superação estatal por parte do neoliberalismo, que almeja isso ao colocar uma outra instituição opressiva em seu lugar, o mercado capitalista. Os anarquistas, os egoístas e os individualistas almejam uma eliminação do estado; mas uma eliminação vinculada e associada à uma perspectiva anticapitalista. E nessa eliminação, se aumenta ainda mais as condições para a emancipação. Ao entendermos os direitos dessa forma, como construção em comum, enxergamos o que Max Stirner quer dizer ao falar:

“O Estado – era isto o que eu pretendia dizer – não pode querer que alguém tenha propriedade, que seja rico ou mesmo apenas remediado em função de si próprio, não pode conceder-me, reconhecer-me nem garantir-me nada em minha qualidade de eu próprio. O Estado não pode pôr fim ao pauperismo porque a pobreza de bens é uma pobreza do eu. Quem não é nada a não ser aquilo que o acas ou um outro, neste caso, o Estado, dele faz, também não tem nada, e com toda a razão, a não ser aquilo que um outro lhe dá. E este só lhe dará o que aquele merece, ou seja, o que ele vale pelo serviço que presta. Não é ele que se valoriza, mas sim o Estado.” (Stirner, 2009, pág. 327)

Falar assim da necessidade do estado para garantir “direitos humanos” é tratar da dependência e alienação de instituições que consistentemente exploram, abusam e manipulam. Nesta ótica, a “crise”, em uma ótica anarquista, não é resolvida a partir da “redemocratização” das garantias de direito via estado, mas sim de sua apropriação e estabelecimento via associações comunitárias e cidadãs, realizadas libertariamente, paralelamente – contribuindo para o enfraquecimento daquele que em primeiro lugar gerou a desigualdade. Esta visão, presente a partir do anarquismo da lei policêntrica, não é presente no pluralismo jurídico, e analisaremos o porquê.

## 5.1 O PLURALISMO JURÍDICO

O pluralismo jurídico, enquanto área de estudo da ciência jurídica, parte da seguinte reflexão: é o direito uma mera criação e propriedade do ordenamento estatal? Reconhecidamente, a resposta é um enfático não. Mas quais as consequências disso? Existiria uma origem? O pluralismo se apresenta como um reconhecimento da diversidade inerente das criações humanas, superando a suposta dicotomia, dentro da questão jurídica, entre direito e estado – ou, sendo mais específico, que um necessariamente representa o outro.

Trazendo reflexões acerca das realidades pré-monistas, ou seja, pré-centralidade do estado de direito como referência de ordenamento, as discussões do pluralismo jurídico apontam como que tais visões acerca do direito continuaram presentes na modernidade, como estas solucionam conflitos, e quais as consequências de seu reconhecimento ou não para o estado de direito. A pluralidade de ordenamentos em conjunto ao estado é proposta por alguns autores, como Boaventura de Souza Santos, como uma forma de solução da crise dos direitos humanos.

Nos trabalhos científicos, como apresentado no *Cáp.2*, vemos o pluralismo jurídico como possuindo diversas origens: é um antecessor do chamado “Monismo jurídico” que se inicia em solo europeu a partir da evolução do papel do estado pós-revolução francesa, bem como um modelo antropológicamente encontrado em civilizações pré-coloniais, em nosso contexto latino-americano. O estado de direito não detém o monopólio acerca do direito, e partindo desta reflexão antropológica e sociológica, juristas estudam quais as consequências disto.

“Na perspectiva da visão filosófica, o pluralismo jurídico vai contra o individualismo materialista que determina o idealismo moderno devido à complexidade das relações sociais contemporâneas. Admite a racionalidade humana interligada por valores, verdades, interesses diversos temporal e circunstancialmente, não podendo dessa forma restringir-se ao individualismo. Na perspectiva do campo sociológico o pluralismo se dá na medida em que a sociedade exige a diversificação do papel de cada indivíduo social, devido ao surgimento da divisão de classes, e associações profissionais para defesa dos interesses dessas classes principalmente após as duas revoluções industriais que se deram na Europa. Na perspectiva do campo político, o pluralismo tenta acabar com essa ligação pesada que se dá durante quase toda a existência humana entre o Estado nas suas diversas formas e o monopólio do poder.”  
(Dellagneze, 2015, pág. 4)

As consequências, seguramente, partem do mesmo princípio: o estado de direito possui falhas, e não consegue representar faticamente a diversidade da experiência humana em relação ao direito. Se existem ordenamentos ou organizações jurídicas distintas, como estas devem ser lidas pelo direito majoritário? Ameaças, ou atores secundários em prol do bem maior que é a

paz e coesão social? Em regra, encontramos análises que enxergam como o segundo, e em uma perspectiva crítica, são vistos como inevitabilidades da continuação do processo colonialista e capitalista. Ao falar da obra de Antonio Carlos Wolkmer, René Dellagneze aponta que:

“A ordem jurídica estatal monista não pode ignorar a legitimidade das normas não oficiais, bem como sua aplicabilidade em conflitos localizados, surgidos em função da inoperância do Estado e do distanciamento do Judiciário das populações excluídas e oprimidas, por vezes alijada do acesso à Justiça face ao baixo grau de instrução. Para o Professor Wolkmer, caracteriza o novo Pluralismo Jurídico como uma “democracia judicial” caracterizando o pluralismo jurídico, como uma oposição ao monismo, sendo este, a representação da multiplicidade de pensamentos, realidades, culturas, filosofias e todos os outros traços que influem na produção jurídica.” (Dellagneze, 2015, pág. 16)

Ao trabalhar essa noção de pluralismo jurídico, enxergamos a sua atual construção majoritária: de um modelo incorporador, assimilador das disputas democráticas fora do estado que trazem ao bojo das celeumas jurídicas as inovações populares em busca de concretizações de direitos e garantias. Se assimila as lutas em prol dos direitos humanos e é trazido um reconhecimento de sua eficácia e validade, e não se trata do pluralismo jurídico, nesse atual contexto, como uma questão de competição ou eliminação do órgão central que é o estado.

“Enfim, cumpre ressaltar, tanto seja o novo, quanto o velho pluralismo jurídico, o atual contexto se encontra diante do paradigma jurídico presente à margem do modelo hegemônico no direito, mas, que sobreviveu e oferece amplo leque de pesquisa sobre culturas jurídicas diferenciadas. Ora, para a satisfação da plurinacionalidade e do Estado participativo, deve-se ter em conta as complexidades e diversidades das visões do direito e da justiça; o que serve, certamente, para leitura e compreensão de algumas questões referentes à inovação no campo jurídico do recente constitucionalismo latino-americano” (Wolkmer e Fagundes, 2011, pág. 402)

Associado a uma disputa derivada da lógica neocolonial, vemos aqui uma visão complexa do pluralismo jurídico, que o enxerga como um modelo democratizador não só do acesso ao direito, mas como do próprio direito. É neste contexto que autores como Boaventura de Souza Santos encontram respostas aos problemas da crise dos direitos humanos dentro do contexto do pluralismo jurídico: ao se diversificar e democratizar a produção e aplicação do direito, permitimos um crescimento do processo democratizador e emancipador de sociedade. No entanto, existem questões internas que devem ser exploradas:

“Conforme se pode observar, o fenômeno do pluralismo jurídico, apesar de ter sempre por base de sustentação a assertiva de que o Estado não é o único centro produtor de normatividade jurídica, possui diferentes vertentes, que, segundo Robert Nisbet podem ter um caráter mais conservador, mais liberal ou mais radical. Griffiths reconhece a existência de dois tipos de pluralismo: aquele que é permitido pelo próprio Estado e aquele, realmente autêntico, que consegue desgarrar-se do controle estatal. Além disso, não se pode reduzir a uma categoria conceitual todas as formas de manifestação do pluralismo jurídico, pois as sociedades, apesar de serem juridicamente plurais, o são de forma diferentes. Essa diferenciação deriva da forma

como os sistemas jurídicos existem e coexistem com o direito estatal, da influência que recebem do ordenamento oficial, do reconhecimento, por parte deste, da existência de normatividades paralelas etc” (Felismino, 2010, pág. 8487)

A aparente primeira dicotomia que encontramos aqui é na própria “noção” de pluralidade: grosso modo, se tratarmos do explorado pelos anarquistas individualistas aqui, encontramos uma noção que também é de pluralismo jurídico. Mas, a fim de centralizar dentro de um contexto próprio da crítica anarquista, é necessário realizar esta dicotomia - é diferente o encontrado do que autores como Antônio Carlos Volkmer e Boaventura de Souza Santos defendem, por exemplo.

Se Antônio Carlos Volkmer fala de uma “democracia judicial”, Boaventura de Souza Santos explora uma outra perspectiva. O autor aponta a existência do pluralismo contra hegemônico, que empodera comunidades oprimidas pelo capital. É um processo democrático interno e externo (internacional), que visa unir as diferentes comunidades oprimidas em sua luta por direitos, ao incorporá-las em um processo crítico que visa a democratização do próprio direito.

A normatividade jurídica não estatal, que se identifica como pluralismo jurídico, pode ser designada, segundo Boaventura de Sousa Santos por hegemônica ou contra hegemônica. Com o primeiro caso, identificam-se as práticas jurídicas que, apesar de não hegemônicas, reafirmam a ideologia neoliberal e as práticas de exclusão/desigualdade social. Já com a segunda, identificam-se as que procuram diminuir, senão suprimir, as desigualdades na relação de poder e as desigualdades sociais delas consequentes e, por isso, são comprometidas com um novo horizonte de legalidade, capaz de aproximar a produção do direito com a sociedade civil e concretizar um ideal de sociedade mais justa e igualitária. O pluralismo jurídico contra hegemônico insere-se, assim, num contexto mais amplo que, a partir da crise da modernidade, descontinuou-se como possibilidade de resgate da emancipação social. Contudo, para que isso seja possível, é necessário que se pense uma outra forma de política e de direito, identificados por Boaventura de Sousa Santos como globalização contra hegemônica, mais especificamente, por cosmopolitismo subalterno” (Felismino, 2010, pág. 8488)

O autor aponta um desejo de remodelar e transformar a noção de estado e cidadania, e não propriamente a sua superação, que é o desejo anarquista. A centralidade do estado aqui é tanto implícita quanto explícita – implícita por não admitir a necessidade do seu fim, mesmo admitindo a participação do mesmo na continuação da opressão capitalista e colonial, e explícita ao enxergar no mesmo a necessidade de sua democratização, de uma transformação do mesmo pela sociedade politicamente organizada de forma plural e contra hegemônica:

“No que se refere ao campo jurídico, insere-se a necessidade de se des-pensar o direito, de forma a compreendê-lo não como um conjunto de leis, gerais e abstratas, emanadas exclusivamente pelo Estado e baseado em critérios lógico-formais, mas sim como produto da vida em sociedade e, por isso, identificado com os mais diversos grupos sociais. Assim, as práticas normativas tidas por subalternas, que sempre existiram à margem do sistema normativo estatal, devem ser reconhecidas e passarem

a compor o próprio conceito de direito. Ressalte-se, entretanto, que, para que essas práticas conduzam à legalidade cosmopolita, é necessário que reduzam a relação desigual de poder e, conseqüentemente, a exclusão social, tornando a obrigação política horizontal, caracterizada pela autoridade Compartilhada” (Felismino, 2010, pág. 8488)

A partir desse debate identificamos que o pluralismo jurídico traz a proposta que o direito não precisa ser monopólio do estado; e continuamente, ao nosso objeto de pesquisa, desarticular direito e estado permitem a proliferação de novos ordenamentos mais consensuais para a continuação de uma vida realmente democrática e igualitária, mas, em nosso caso, com o contínuo enfraquecimento daquele que em primeiro lugar gerou a desigualdade – o estado. No entanto, o projeto do pluralismo jurídico visa a democratização do estado de direito – enxerga este como parte integrante deste processo, e as democratizações nos direitos populares funcionam como amparo para dinamizar o próprio direito. Nesta ótica, o papel da organização central é questionada e é trazida ao bojo do direito a sua origem linguística, simbólica e técnica.

“Também Boaventura de Sousa Santos procurou pensar estas questões, partindo do multiculturalismo, plural e multifacetado, e do abismo sem fundo provocado pelo que chamou de descumprimento das promessas da modernidade. Os problemas tipicamente modernos herdados não podem ser solucionados segundo uma cultura moderna, que dicotomiza sujeito e objeto, que toma como evidência a superioridade das ciências naturais em detrimento das chamadas ciências humanas, que pensa a partir ora do determinismo ora da contingência e que, sobretudo, parte da pressuposição de legitimidade universal de um tipo exclusivo de racionalidade, monológica e apodítica, que interpreta o mundo a partir de uma perspectiva eurocêntrica, centro cêntrica ou, simplesmente, ocidental cêntrica. Uma rápida passagem pela literatura sobre direitos humanos recente pode mostrar, de forma indubitável, como eles estão comprometidos com os valores e perspectivas modernas. A matriz teórico-conceitual fundamental das reflexões sobre esses direitos depende da aceitação prévia dos pressupostos da modernidade.” (De Marsillac, 2017)

O direito e sua mera aceitação, utilização e compreensão está dependente da lógica cultural na qual eles estão inseridos, e não é à toa que autores como Boaventura de Souza Santos enxergam uma necessidade de redemocratizá-los a partir de lógicas plurais e diversas, como a do pluralismo jurídico contra hegemônico. No entanto, essa solução à crise dos direitos humanos não se traduz exatamente com o defendido pelos anarquistas, tendo em vista que não se visa a democratização dos direitos apenas, mas sim, a contínua anulação da própria figura do estado. Ainda que todos os autores que trabalham tal tema enxerguem de alguma forma o papel negativo do estado na formação de uma visão de direito que é nociva, a resposta sempre ronda em torno de uma remodelação mesma do próprio estado de direito, e não sua superação. É uma visão de assimilação, e não de competição.

“Assim, os novos pressupostos do pluralismo jurídico são identificados com os sujeitos coletivos de direito, o sistema de necessidades humanas, a descentralização e participação política, a consolidação de uma ética de alteridade e a construção de uma

racionalidade emancipatória (...) O pluralismo jurídico, como projeto emancipatório, legitima-se, portanto, nas práticas sociais, de subjetividades insurgentes e participativas dos novos sujeitos coletivos de direito, que, ao direcionarem sua luta cotidiana para a satisfação das necessidades humanas fundamentais e para a redução das relações desiguais de poder, são verdadeiros sujeitos produtores de direito” (Felismino, 2010, pág. 8488)

A crise dos direitos humanos e sua relação com o papel de centralidade estatal é multifacetada: advém tanto da dependência da figura do estado para que os cidadãos recorram e tratem de suas questões, como da própria lógica excludente que assola a própria história jurídica. A modernidade e a crise dos direitos humanos andam de mãos dadas, como reflexo da aplicação ineficiente do mesmo às questões que tanto assolam os cidadãos do globo. Davi Mendes Caixeta relembra de como a posição dos excluídos do sistema (como os apátridas) revelam a dependência à institucionalização do estado de direito:

“A modernidade, ao se deparar com suas mais graves crises, viu que os direitos humanos, antes inalienáveis e irrenunciáveis, deixaram de ter validade para alguns grupos de pessoas, como foi o caso das nações de minorias e dos apátridas. Esses dois grupos são provas contundentes do fracasso de ideal de direitos humanos postulados no século XVIII. Revelam uma profunda crise da modernidade, uma mudança na concepção de direitos humanos, já que o acesso a esses direitos ficou condicionado ao compromisso do poder estatal em assegurar sua validade e sua aplicação. A inalienabilidade, a irrenunciabilidade e a imprescritibilidade dos direitos humanos ficam subordinadas ao poder soberano, que vai decidir como e a quem garantir tais direitos.” (Caixeta, 2014, pág. 9)

Falar então de uma reformulação do papel do estado, como apresentado anteriormente, não é só desejável, mas obrigatório. Mas o que enxergamos nas discussões do pluralismo jurídico, que se destoa totalmente da retórica anarquista, é a coragem de encontrar na superação do estado a solução – e não, como visto em autores como Wolkmer e Boaventura, de sua profunda transformação em contextos cada vez mais democráticos e plurais. Aos anarquistas, é antagônico demandar a emancipação junto ao autor que, em primeiro lugar, criou a opressão.

“Boaventura de Souza Santos, sustenta um multiculturalismo emancipatório, onde se parte do pressuposto de que todas as culturas são incompletas e que, conscientes de suas incompletudes mútuas, deveriam travar um diálogo intercultural, a fim de construir espaços comuns de compreensão, buscar mútua compreensão e valorização” (Gonçalves e Luquez, 2015, pág. 315)

Ao autor português, a concepção de contato cultural e diálogo diverso entre os povos e nações é de extrema importância, significando uma construção mútua do que significa direitos humanos. Vemos assim a continuação de uma visão do caráter emancipatório dos direitos humanos dependendo de uma participação conjunta e plural, em todos os níveis – do direito enquanto uma propriedade em comum de todos, de necessária transformação e diálogo.

“A complexidade dos direitos humanos reside em que eles podem ser concebidos, quer como forma de localismo globalizado, quer como forma de cosmopolitismo, ou, por outras palavras, quer como globalização hegemónica. (...) A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de-cima-para-baixo.” (Santos, pág. 19, 1997)

Ao comentar a obra “Para Uma Revolução Democrática de Justiça”, de Boaventura de Souza Santos, Janaína Freitas relembra a evolução da visão mesmo de pluralismo jurídico presente na obra do autor: das pesquisas realizadas em Pasárgada, identificando as soluções jurídicas alternativas de conflitos existentes em uma comunidade oprimida (uma favela) para o contexto mais atual, próximo das discussões acerca do constitucionalismo latino-americano e das questões quilombolas e indígenas.

“O pluralismo jurídico é uma questão recorrente nas obras de Boaventura; neste trabalho, ele também aborda o tema, fazendo uma diferenciação entre o “novo e o velho pluralismo”. Pasárgada foi um estudo crítico realizado pelo autor, que ele classifica como pluralismo clássico. Todavia, reconhece que mobilizações sociais e políticas de movimentos indígenas e afrodescendentes conduziram a uma mudança constitucional que consagrou a existência de pluralismo jurídico no âmbito do Estado plurinacional (SANTOS, 2011, p. 114-115). Como ressaltado, no Brasil há uma lenta evolução no reconhecimento do pluralismo jurídico. “Apenas com a CRFB/88 o reconhecimento do pluralismo jurídico indígena rompe com o paradigma da integração do índio à sociedade nacional.” (Freitas *apud* Santos, pág. 6, 2018)

A complexidade cultural e diversidade de posicionamentos na criação de uma visão mais dinâmica de direito é um debate continuado incessantemente pelo autor, que analisa sumariamente a necessidade dessa contínua democratização da construção e aplicação do direito, em especial à nossa pesquisa dos direitos humanos, como parte da condição necessária de superação das contradições da modernidade. Partindo tanto do ponto de vista antropológico quanto jurídico, o pluralismo jurídico se apresenta como um modelo de integração democrática dentro do estado de direito.

“Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares, em las últimas décadas, se manifiesta en el continente a través de una vasta movilización social y política que configura un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades). Estos cambios, en su conjunto, podrán garantizar la realización de políticas anticapitalistas y anticoloniales.” (Santos, 2010, pág. 70)

É visto assim que falar de uma superação da crise dos direitos humanos, a partir do autor, visa todo esse caminhar de reconstrução jurídica e política através da participação cidadã e da reformulação do que significa estado e direito, em suas conexões. Culturalmente complexo,

multifatorial, internacionalista e assumidamente anticapitalista, tal projeto dialoga com o que enxergamos como necessário, mas não aborda uma característica importantíssima – a da superação da própria figura do estado. A construção simbólica, a forma pela qual os direitos humanos se apresentam e são aplicados – seu topos – deve ser transformado democraticamente. Neste sentido, Boaventura de Souza Santos enxerga a transformação como superação da crise da modernidade:

“Os direitos humanos pensados assim traduziriam uma nova tópica geral emancipatória, compartilhada por diversos grupos sociais ao longo do planeta, realizando melhor as demandas por solidariedade e reconhecimento por poder espelhá-las em seu próprio bojo. Mais do que satisfazer os anseios pelo progresso, tido como um topos da modernidade, nesta perspectiva, ele é convocado a se justificar, perdendo aquele estatuto de topos inquestionado e obrigado a se confrontar com outros argumentos, igualmente razoáveis, que procuram sustentar um futuro mais solidário pela pressuposição que todo conhecimento-reconhecimento é autoconhecimento e que, portanto, somos todos corresponsáveis pela produção de um futuro melhor para todos e todas.” (De Marsillac, 2017)

Não há uma defesa explícita do fim do estado, ou de sua aniquilação revolucionária. Mas sim, um reformismo de larga escala, que visa o pluralismo jurídico e suas consequências como parte integrante do processo de democratização da vida jurídica, e das superações das crises da modernidade.

“Na área dos direitos humanos e da dignidade humana, a mobilização de apoio social para as possibilidades e exigências emancipatórias que eles contêm só será concretizável na medida em que tais possibilidades e exigências tiverem sido apropriadas e absorvidas pelo contexto cultural local”. (Santos, 1997)

A “revolução” é técnica, simbólica, institucional, de sentido, multicultural, e não propriamente do papel do estado – ou unicamente. Se revê a sua centralidade, e não há uma tentativa de associar a noção de “crise” ou de incapacidade do direito de solucionar as questões sociais com a existência do estado, como há no anarquismo. Ou, ao menos, de aniquilar o seu causador – mas sim, transformá-lo. A necessidade aqui, diferentemente, é de redefinir seu modelo de existência e aplicação do direito. Se o estado possui uma origem violenta e opressora, tal expressão atavística deve ser superada a partir dos processos de diálogos interculturais e dos pluralismos, e não através da superação do próprio estado.

“A revolução democrática do direito e da justiça só faz verdadeiramente sentido no âmbito de uma revolução mais ampla que inclua a democratização do Estado e da sociedade. Centrando-me no sistema jurídico e judicial estatal, começo por chamar a atenção para o fato de o direito, para ser exercido democraticamente, ter de assentar numa cultura democrática, tanto mais preciosa quanto mais difíceis são as condições em que ela se constrói. Tais condições são, efetivamente, muito difíceis, especialmente em face da distância que separa os direitos das práticas sociais que impunemente os violam. A frustração sistemática das expectativas democráticas pode levar à desistência da democracia e, com isso, à desistência da crença no papel do direito na construção da democracia (Santos, 2014, pág. 8)

Tudo aqui perpassa o caminho da assimilação, da construção, da democratização, e não do embate, do choque, da insurgência, do construir paralelo; da competição. Vemos que o pluralismo jurídico contemporâneo, especialmente no contexto das sociedades pós-coloniais abordadas por autores como Wolkmer e Santos, refletem uma tentativa de dinamizar o Estado e transformá-lo em um contexto radicalmente democrático, participativo e inclusivo. Diferentemente, vemos também a perspectiva de que a superação do Estado é vista em contextos neoliberais por meio da privatização e fragmentação das estruturas de poder, almejando uma dissolução dos limites entre público e privado, entre estado e economia - enquanto o capitalismo busca superar o Estado para consolidar os interesses privados, o projeto da cidadania libertária é colocado de forma crítica em relação a essa perspectiva, assim como a do pluralismo jurídico tradicional.

Se pretende superar o estado? Sim, mas de forma paralela, sem que a partir deste embate se crie novos mecanismos de exploração e abuso. Não é à toa que em toda perspectiva anarquista se vê a necessidade de associadamente criticar tanto o estado quanto o capitalismo, e aqui não é diferente. Em contraste, defende-se uma alternativa inspirada no pensamento de Max Stirner e nas ideias de Gary Chartier, que propõem uma reorganização da participação política e econômica para a emancipação individual e coletiva. Max Stirner em sua perspectiva de revolta sugere a superação simbólica e existencial do estado e todas as estruturas de poder não consensuais e\ou que atacam minha individualidade – Chartier, em sua lei policêntrica influenciada por Benjamin Tucker, percebe a necessidade de uma organização paralela econômica que seja anticapitalista e crítica ao neoliberalismo.

Este segundo modelo, que enxergamos na lei policêntrica, mas que possui diálogo e relação com o pluralismo jurídico, é o que tratamos como o mais apto para solucionar tal questão.

## 5.2 A LEI POLICÊNTRICA

Academicamente, se encontram relações íntimas entre os conceitos de pluralismo jurídico e lei policêntrica: o primeiro é continuamente lido como englobando o segundo, e ambos possuem origens similares, tendo como marco histórico de exemplo a Europa medieval.

“On the few occasions that political scientists make reference to the past in their debate about ‘polycentric governing’, they mostly refer to the Middle Ages, when large parts of Europe were characterized by overlapping networks of authority.” (Schneider apud Gadinger e Scholte, 2023, pág. 38)

Como apresentado por Mendenhall, tal definição é inevitável, pois tratamos daquilo que define um múltiplo; logo, que foge definições convencionais.

“Polycentric law’ refers to the overlapping and amalgamating of rules and jurisdictions, in contrast to the legislating of a monolithic legal code that denies cultural particularities. Polycentric law is not centrally planned.” In other words, there is no one uniform system that can be called polycentric, because polycentrism involves multiple centers of control competing with one another, sometimes merging, sometimes coinciding. History has demonstrated that legal and normative orders tend to centralize. Polycentric law materializes when each of these centralized orders remains competitive, kinetic, viable, and characterized by home-grown, bottom-up customs and traditions. Pluralism inheres in polycentric orders in which the power to coerce or control is dispersed, neutralized, or offset through competition and private adjudication according to embedded cultural standards and practices.” (Mendenhall, 2020, pág. 8))

O pluralismo jurídico, assim como a lei policêntrica, possuem a mesma definição material: são modelos de jurisdição múltiplos, que convergem, que estão em relações paralelas, contínuas, múltiplas ou mistas. O que vemos, grosso modo, é que enquanto na atual pesquisa em antropologia e sociologia do direito o pluralismo jurídico se refere aos modelos de direito que estão em coexistência com o estado – de forma hegemônica ou não, os debates acerca da lei policêntrica tratam de modelos jurisdicionais sem um órgão centralizador, sem alguma autoridade central – sem autoridade central, sem necessariamente um estado.

Se esta é a realidade inicial de certa forma das discussões historiográficas do pluralismo jurídico, estas não correspondem integralmente com o tratado atualmente no assunto, como visto no capítulo anterior. Gary Chartier, autor anarquista influenciado por Benjamin Tucker que trabalha o conceito de lei policêntrica, ou seja, de uma sociedade de direitos sem estado, define a vida dentro deste modelo como sendo uma espécie de:

“To reject aggression is to embrace a model of social interaction rooted in peaceful, voluntary cooperation. This kind of cooperation can occur without the state; it can be fostered effectively by a variety of nonaggressive social institutions, including, in particular, institutions upholding consensual legal rules, resolving disputes, and providing protection against aggression, which I’ll refer to as legal regimes. Unlike these institutions, the state is premised on the denial of human moral equality and is

inimical to peaceful, voluntary cooperation (and the flourishing such cooperation facilitates) because of the state's nonconsensual character and its inefficiency, destructiveness, rapacity, and penchant for aggression—especially in the service of elite groups” (Chartier, 2013, pág. 3).

A lei policêntrica prevê que não há uma organização que centraliza as disputas. É, essencialmente, uma discussão que vai em um ponto além do trabalhado previamente no pluralismo jurídico: se entendemos que é possível haver direitos além do direito estatal, é possível existir direito e jurisdição sem o estado? A resposta, positiva aqui, orienta e começa a discussão. “*A stateless society's legal order would likely be polycentric. Legal authority in a stateless society would rest on actual consent.*” (Chartier, 2013, pág. 261)

A voluntariedade das ações em comum entre os sujeitos e do direito como sendo acordos foram amplamente discutido por Benjamin Tucker e os demais individualistas. Certamente, tal modelo de ação se aproxima daquilo previsto por anarco-capitalistas (também conhecidos como anarco-liberais): o do governo que é suplantado por acordos consensuais em uma sociedade sem estado, indo além do previsto por autores libertários como Robert Nozick:

“Like Hayek and other classical liberals, anarcho-capitalists tout the importance of protecting individuals' negative liberties. To minimize state compulsion, Rothbard and David Friedman imagine a world in which individuals would govern their interpersonal interactions entirely by means of consensual contracts. These contracts would be enforced not by governments, but by competing private protective associations with whom individuals would have voluntarily contracted.” (Ellickson, 2016, pág. 372)

A realidade encontrada aqui, e o modelo de lei policêntrica que encontramos como representando tanto uma resposta à crise dos direitos humanos, tanto quanto uma continuação do debate do pluralismo jurídico e a discussão anarquista-individualista, é diferente: é aquele que continua o projeto crítico libertário dos anarquistas individualistas, sem, no entanto, continuar a retórica em defesa do projeto capitalista, como no projeto anarco-liberal. “*Reconhece-se que o Direito pode ser um canal bifurcado: ora promovendo a emancipação e evitando estados de extrema injustiça, ora reproduzindo as heranças de opressão do mundo moderno.*” (Mello, 2021, pág. 14). Aqui, no entanto, a idéia não é enxergar o direito estatal como uma via de emancipação, mas o próprio direito.

Como visto nas discussões anteriores, se carece de uma visão de direitos humanos que enxergue a superação do papel do estado. É o tratado, a partir justamente das interpretações das obras de autores anarquistas como Benjamin Tucker, que Gary Chartier em sua obra “*Anarchism and Law*” permite a elaboração de sistema de direitos sem estado.

“The state is unjustified, illegitimate, and dangerous. But life without the State need not be thought of as organized purely on the basis of ad hoc cooperation or persistent

social norms. There would be good reason for people in a stateless Society to maintain just legal regimes. Such regimes (which might serve geographically localized or virtual and widely distributed networks of people) would of necessity be rooted in actual rather than implied or hypothetical consent; and even when they employed force against outlaws, they would be morally distinguishable from states in important ways.” (Chartier, 2013, pág. 3)

O projeto, defendido por Gary Chartier, consiste na sustentação (continuando o escrito por Tucker e demais anarquistas) de que é possível sustentar um modelo de vida política independente do estado, centrado na questão da voluntariedade das relações, do respeito ao próximo e sua liberdade e da não necessidade de sujeição à uma autoridade central, que é repetidamente autoritária e abusiva – este ponto final é de extrema importância, pois assim como Benjamin Tucker, Gary Chartier enxerga o entrelaçamento do capitalismo e estado como indissociável, e sua eliminação contínua e não-violenta implica na eliminação de ambos.

Human rights are, roughly, interests protected by the principles of practical reasonableness. One has a right to be given fair and respectful consideration. When one’s actions will or might be affected by a contemplated action, to not be an object of hostility, to not be harmed instrumentally or purposefully.” (Chartier, 2013, pág. 101)

Sua definição de “Direitos humanos” é sintomática – são interesses protegidos simultaneamente por indivíduos preocupados. E, em uma sociedade sem estado, as condições iniciais de opressão que propiciam o surgimento da opressão, como o monopólio e autoritarismo estatal, são continuamente eliminadas. Se falar de direitos garantidos fora do estado implica não apenas em uma efetividade maior deles, como também de um grau maior de emancipação da sociedade como um todo.

Não derivam de processos redemocratizantes, como na visão de Boaventura de Souza Santos – não porque não podem ser, mas porque a dependência da figura estatal para garanti-los é contraproducente, como mostrado por Benjamin Tucker e Max Stirner. Vimos aqui o papel protagonista do estado como aquele que cria e perpetua, em primeiro lugar, a própria lógica dominante que criou o abuso, monopólio e injustiça. Depender do mesmo para se emancipar é impensável nessa perspectiva. *“It is more accurate, and it is sufficient, to say simply that might is might, and end it there. Rights begin only with convention. They are not the liberties that exist through natural power, but the liberties that are created by mutual guarantee.”* (Tucker *apud* Brooks, 2017)

Os direitos não surgem de uma idéia fixa de humanidade – são criações, propriedades mútuas dos sujeitos. Uma sociedade livre, governada anarquicamente, presume-se a ampliação da liberdade e autogoverno a todos; isto é, sem órgão central de opressão ou manutenção de privilégios, que institui leis na quais não foram consentidas. Max Stirner, em sua obra *O Único*

e sua Propriedade, aponta os direitos como criações dos sujeitos que se tornam mais poderosas que eles, alienando aqueles que os criaram – reconstruindo direitos como limites das associações é uma forma de, a partir do pensamento egoísta, permitir uma reapropriação criativa das normas e valores jurídicos.

“If the individual has a right to govern himself, all external government is tyranny. Hence the necessity of abolishing the State. This was the logical conclusion to which Warren and Proudhon were forced, and it became the fundamental article of their political philosophy. It is the doctrine which Proudhon named An-archism, a word derived from the Greek, and meaning, not necessarily absence of order as is generally supposed, but absence of rule. The Anarchists are simply unterrified Jeffersonian Democrats. They believe that “the best government is that which governs least,” and that that which governs least is no government at all.” (Tucker *apud* Brooks, 2017)

Uma organização policêntrica permite assim a visão política e econômica mais próxima daquela defendida pelos individualistas: da governança sendo realizada pelos sujeitos. Os direitos, e a emancipação daqueles que tal necessitam, derivam da possibilidade de se organizar em prol de sua liberdade e autonomia. E, como estipulado por Gary Chartier, tal projeto jurídico é um projeto que recusa simultaneamente a organização capitalista ou estatal. Vemos aqui que o projeto de Gary Chartier é aquele apresentado como Stirner como a “sociedade das associações”, ponto também recapitulado por Benjamin Tucker ao defender a organização descentralizada via autogoverno da política e economia, através do estado. Todos são conceitos similares, mas com horizontes de ação distintos.

“Benjamin Tucker, who explicitly identified himself as a socialist, defended a variant of anarchism similar to the one I embrace here, calling for the abolition of state-secured privilege as the key to ending the inequities of capitalism. A minority position within the broader socialist tradition can thus be seen as identified by its emphasis on peaceful, voluntary cooperation (including cooperation in exchange) and the elimination of privilege, rather than by any sort of commitment to statism or to collective possession or control, as grounding radical emancipation. Its roots in this minority tradition can justify labeling the radical position I seek to defend as a variant of socialism.” (Chartier, 2013, pág. 398)

Os direitos assim são garantidos via a própria autonomia dos sujeitos, em seu autogoverno descentralizado. O governo central do estado não os garante – como vimos em Max Stirner, meramente cria relações de alienação e dependência, e mesmo de opressão. Chartier continua a reflexão de que a cooperação voluntária e pacífica, junto à resolução de conflitos sem a interferência de atores privilegiados (como os monopólios e suas interferências) seria mais possível e eficiente em um modelo de sociedade na qual todos podem voluntariamente escolher quais jurisdições desejam seguir – uma continuação do tratado em Benjamin Tucker, que vê à associação ao estado como perversa e contraproducente. Para tanto,

o pluralismo jurídico tal qual tradicionalmente compreendido, como dependente da figura do estado, não funcionaria.

“Todo direito vigente é direito alheio, é direito que alguém me dá ou me concede. Mas teria eu razão (estaria no direito) se todos me dessem razão? E, apesar disso, o que é o direito que o Estado e a sociedade me concedem senão um direito de instâncias alheias a mim próprio? Se um idiota me dá razão, desconfio desse direito, um direito que não aprecio. No entanto também quando um sábio me dá razão, isso não significa que eu tenha por essa via alcançado meus direitos. Se eu tenho ou não razão, os meus direitos, isso é completamente independente de quem me concede, seja ele sábio seja idiota.” (Stirner, pág. 240, 2009)

A garantia não é utópica – deve ser prática, como dita por Steven T. Byington: “*To displace the government from its useful functions by doing these things better, is surely very nearly the ideal way of establishing Anarchy.*” (Byington *apud* Brooks, 2017). É a partir da contínua competição paralela ao estado que a sociedade anárquica consegue ser estabelecida, aproveitando a emancipação e a liberdade no aqui e agora, o quanto antes. O ataque ao monopólio estatal do capital, um paradigma essencial aos individualistas, surge aqui como condição de resolução das desigualdades.

Vemos então que Gary Chartier continua o projeto Tuckeriano de forma realista e prática – depurando o funcionamento e o estabelecimento de uma sociedade anárquica aos moldes individualistas americanos, assim como orientando a sua construção. Vemos que os direitos são agora novas construções entre sujeitos, como funcionariam os direitos humanos? Como derivações criativas de antigas instituições, reconstruídas em novos moldes mais associativos. Ademais, Tucker e Chartier defendem a tese de que o livre acesso à sociedade antiautoritária naturalmente concederia mais garantias de emancipação aos sujeitos. O quão próximo isso é do projeto da cidadania libertária? Muito próximo.

Como tal projeto se vincula mais especificamente aos moldes do pensamento egoísta, tal horizonte de ação da sociedade de associações funciona como um mapa da ação dentro de um estado\sociedade que nos oprime (tecnicamente, qualquer estado ou sociedade seria assim). Enxergamos tal projeto como um horizonte, e não como uma intrínseca necessidade para a garantia e emancipação dos direitos em sociedade. Tais direitos, como vimos em Max Stirner serão apropriações criativas de sujeitos que recusam a emancipação vinda do estado, e garantem por conta própria a sua singularidade.

É através da apropriação, da associação, do amor e do gozo que, sujeitos que se identificam como insuficientes em direitos, recriam tais direitos em uma plataforma mais individualista e subjetiva. É uma visão existencialista da garantia de direitos, do uso criativo de categorias que ultimamente não possuem existência concreta. Mas continuamos.

Porque em primeiro lugar defender esse modelo de sociedade? É ela uma resposta à falta de efetividade, eficácia e garantia de nossos direitos? Dizemos que sim. E não somente isso, mas dizemos que a forma pela qual isso se expressa está contida na definição de “Cidadania Libertária”, que é nada menos que a definição de “*equal liberty*” de Benjamin Tucker: a maior quantidade de liberdade possível, proporcional à maior quantidade de igualdade possível, expressa de forma insurgente enquanto paradigma de uma nova ética voluntária em relação aos sujeitos, e combativa em relação às instituições. Voltemos ao anarquista americano:

“If this, then, were a question of right, it would be, according to the Anarchists, purely a question of strength. But, fortunately, it is not a question of right: it is a question of expediency, of knowledge, of science, — the science of living together, the science of society. The history of humanity has been largely one long and gradual discovery of the fact that the individual is the gainer by society exactly in proportion as society is free, **and of the law that the condition of a permanent and harmonious society is the greatest amount of individual liberty compatible with equality of liberty.** The average man of each new generation has said to himself more clearly and consciously than his predecessor: "My neighbor is not my enemy, but my friend, and I am his, if we would but mutually recognize the fact. We help each other to a better, fuller, happier living; and this servisse might be greatly increased if we would cease to restrict, hamper and oppress each other. Why can we not agree to let each live his own life, neither of us transgressing the limit that separates our individualities?" (Tucker *apud* Brooks, 2017, pág. 37, grifo nosso).

A cidadania libertária não é parte de um sistema que coaduna e permita a integração à existência continuada da opressão estatal, do direito imposto, das normas abusivas, dos monopólios, das restrições às liberdades de um sujeito. Ou, ao menos, que participe integralmente e veja sua emancipação advindo do estado. No entanto, tal modelo, como visto pelos anarquistas individualistas e codificado por Gary Chartier, implica em uma organização séria: policêntrica, sem estado, sem revolução, de emancipação coletiva frente as emancipações individuais do sujeito que se organizam contra o autoritarismo estatal.

“It is by this reasoning that mankind is approaching the real social contract, which is not, as Rousseau thought, the origin of society, but rather the outcome of a long social experience, the fruit of its follies and disasters. It is obvious that this contract, this social law, developed to its perfection, excludes all aggression, all violation of equality of liberty, all invasion of every kind. Considering this contract in connection with the Anarchistic definition of the State as the embodiment of the principle of invasion, we see that the State is antagonistic to society; and, society being essential to individual life and development, the conclusion leaps to the eyes that the relation of the State to the individual and of the individual to the State must be one of hostility, enduring till the State shall perish.” (Tucker *apud* Brooks, 2017, pág. 37, grifo nosso).

A sociedade, a garantia dos “direitos” pelos sujeitos (ou seja, sua emancipação) sem a opressão dos monopólios e autoritarismos é pretendida aqui de forma antagônica ao estado. Não há como conciliar a existência de um com a do outro. Tal organização, como apresentada por Gary Chartier, deveria ser policêntrica. E a forma pela qual ela é atingida é insurgente, como elaborada a partir de Max Stirner. Aqui funcionando como um horizonte, permite a

geração de cartografias que são aplicadas à sociedade real; o modelo de Chartier é apenas o território.

Os direitos são assim mantidos e organizados via a arena política, através das discussões e associações insurgentes e voluntárias entre os partícipes de uma sociedade. Gary Chartier teoriza todo o funcionamento e atuação política dos cidadãos em uma sociedade jurídica sem estado, fundamentando suas discussões em alguns pontos essenciais: pena retributiva e detenção como respostas à agressões e faltas de consensos, modelos de mediação e arbitragem para resoluções de conflitos entre ordenamentos concorrentes, acordos e evitar conflitos, em um modelo ético diferente.

“Whatever the legal rules upheld by a just regime, the existence of outlaws need not compel it to behave like a state. In large part, a regime could avoid nonconsensual relationships with them, and when it had no choice but to engage with them, it would not act unjustly if it used force only to stop aggressive conduct on their part or to require redress for such conduct. There would obviously be considerable economic and social pressure on outlaws in a stateless society to affiliate with legal regimes and on regimes to standardize mechanisms for resolving cross-regime disputes. There would also be real, if less intense, economic and ideological pressures for regimes to adopt similar rules. Though the injustice of state-like conduct does not depend on its extent—subjectin anyone to aggression is wrong—there need be relatively few pressures on a regime to engage in such conduct.” (Chartier, 2013, pág. 262)

Como demonstrado pelo autor no exemplo de como lidar com bandidos e demais figuras violentas em uma sociedade policêntrica, há toda uma cultura política e cidadã teorizada a partir do uso da própria liberdade como fundadora de consenso, da voluntariedade de ações que permitem a associação com sujeitos e organizações que lhe sejam benéficas. Gary Chartier orienta um projeto hercúleo: o autor teoriza uma aplicação prática do funcionamento dessa sociedade anárquica.

“In a stateless society, political objectives could and would be achieved by ending and remedying aggression and state-secured privilege, in tandem with a range of cooperative efforts designed to organize mutual aid schemes, change attitudes, and alter behaviors. Legal rules and institutions in a stateless society would thus foster the birth of a culture of freedom, not by using force to stop people from engaging in morally objectionable but nonviolent behavior, but by eliminating support for privilege, ending the legitimation of past acts of aggression, laying the groundwork for the provision of remedies for past aggression, and creating the conditions in which people could act freely and cooperatively to exchange goods and services, exhibit solidarity with each other, and discourage nonviolent behavior that constrained freedom.” (Chartier, 2013, pág. 324)

Gary Chartier orienta um agir plenamente continuado a partir dos debates de Benjamin Tucker: para a promoção de liberdade, a liberdade deve agir como uma modeladora das consciências. Não há como se falar, lembrando aqui os debates anarquistas das variantes comunistas e revolucionárias, da instauração de uma sociedade a partir do nada, como

consequência da destruição de outra antiga. O antagonismo à revolução e a predileção pelo desenvolvimento das consciências é lembrado por Gertrude B. Kelly em seu “*A time to beware of passion*”:

“O my brothers! let no blind feelings of revenge against the State and its tools lead you to play into its hands by attempting to meet force with force. Remember that the use of force must always react with most deadly effect upon us; that an economic revolution can never be accomplished by force. Remember that the employment of force leads to the redevelopment of the military spirit, which is totally opposed to the spirit that must exist in the people before anything that we wish for can be brought about. Remember that the government is really enforced, not by the bayonets by which it is surrounded, but by the ignorance in the minds of the people, and it is this ignorance, and this alone, that we are called upon to combat, and it is Only as this is destroyed that success is possible. Remember that every appeal to brute force tends to retard the dissipation of this ignorance . . .” (Kelly apud Brooks, 2017, pág. 311)

As antigas entranhas autoritárias surgirão novamente, por não haver um desenvolvimento dentro dos sujeitos que se permitem organizar livremente. Não se pode lutar força contra força para transformar a sociedade – se o intuito é, realmente, mudar a sociedade. Para o egoísta mais fervoroso, transformar substancialmente a sociedade pode ser de seu interesse, mas também pode não ser. Mas, como visto aqui, toda construção anarquista-individualista continua o debate Stirneriano, sendo a lei policêntrica o modelo que mais se aproxima não do ideal (pois esse não pode ou deve existir) mas do horizonte em comum que os egoístas podem almejar.

“Structural change, rather than the direct pursuit of good consequences in specific cases and without regard for side-constraints, could facilitate the emergence of a genuinely free culture without involving self-defeating, inconsistent, and counterproductive attempts, like those prevalent under the state, to achieve freedom by violating freedom.” (Chartier, 2013, pág. 315)

A construção de um novo mundo não se mostra como necessidade propriamente dita ao egoísta – é só nesse novo mundo que conquisto minha liberdade? Não. O que identificamos aqui é que a formação de uma ética genuinamente egoísta, orientada por princípios anarquistas e com pretensões jurídicas organicamente se assemelha ao mostrado por Gary Chartier.

“A velha batalha entre os direitos humanos inatos e os direitos meritoriamente adquiridos. Não obstante se continuardes a reclamar dos vossos direitos inatos, não deixará de haver quem vos contraponha os adquiridos. Ambos tem um “fundamento de direito”, pois cada um deles tem seus “direitos” contra o outro, um o direito inato ou natural e o outro o adquirido ou “meritoriamente adquirido.” (Stirner, 2009, pág. 248)

Max Stirner orienta a discussão sobre direitos: quer seja pela razão, quer seja pela força, eles são mantidos enquanto propriedade. No entanto, não há como se manter direitos pela mera transmissão – quanto muito, é um empréstimo, como no caso dos direitos ofertados pelo estado.

Ora, se o estado me oferta direitos, estes não são meus, são dele! Os direitos se apresentam genuinamente como direitos apenas enquanto propriedade legítima do sujeito, e uma sociedade que livremente se organiza e debate seus direitos, os apropria e utilizam-nos como propriedade, é uma sociedade que, a partir de Max Stirner, podemos dizer que é emancipada. E mesmo essa emancipação é longe de ser um paraíso – essa mesma sociedade também seria autoritária e maléfica à alguns egoístas, e é esse um ponto que Tucker e os demais individualistas não adentram profundamente. Tal modelo de sociedade visto aqui oferece táticas, mapas, ações, valores, princípios, construções, modelos de associação, expropriação e apropriação: e não o modelo ideal de sociedade. Tal modelo nunca existirá, é no máximo uma aproximação. Não significa utopia, mas o horizonte a qual cidadãos orientados pelo egoísmo visam chegar.

“Just legal rules and institutions would not be the mechanisms by which all social goals were directly achieved in a stateless society. Rather, legal rules and institutions would play crucial roles in restraining and remedying aggression, but they would therefore also create space in which people could make an enormous variety of nonaggressive choices. The freedom thus secured would enable people to develop diverse patterns of living, provided they avoided aggression Against others.” (Chartier, 2017, pág. 367)

Chartier relembra que direitos não são o único mecanismo no qual uma sociedade livre (policêntrica) consegue se organizar: há diversas formas de sanar conflitos, evitar agressões, garantir objetivos e manter propriedades. A liberdade de não ser assediado por mecanismos autoritários ou influenciado por instituições monopolistas, no entanto, é crucial para perpetuar este modelo livre de política cidadã.

“Capitalism, a not merely commercial but thoroughly commercialized social system, reflects an impoverishment of people’s motives and attitudes and interactions. There is reason to object to such a society—because it fails to take full advantage, or encourage the full expression, of the wide range of positive human potentialities—but none to think that the kind of impoverishment it involves would flow necessarily or predictably from the establishment of a just stateless society’s institutions. These institutions would not depend on commercial motives to operate effectively; rather, they would leave space for interactions of many different kinds. In addition, these institutions would create opportunities for people to undermine the dominance of commercialized motives and interactions by choosing alternatives to them. Gift-economies, noncommercial creativity, and solidaristic networks and actions could be expected to flourish in such a society. They could be expected to flourish because they are very much in evidence in our society—there is thus no doubt that they’re perfectly possible—but also for other reasons.” (Chartier, 2013, pág. 391)

O antagonismo ao capitalismo e a aproximação ao socialismo é essencial: um modelo de organização social pautada pela propriedade não significa ser capitalista, muito menos neoliberal. A liberdade ofertada pelos fins dos privilégios e relações pautadas pelo lucro e exploração abrem espaço para uma gama de modelos diversos de organização.

“A credible anarchist project would involve an attack on capitalism in multiple senses—state-secured privilege, social dominance by elites, the worship of commerce, and, thus, the economic arrangements prevalent in our world. And it makes sense to name what an anarchist law and politics would undermine “capitalism.” (Chartier, 2013, pág. 396)

O *laissez-faire*, como lembrado por Kevin Carson, é uma demonstração base da retórica estadista, tanto socialista autoritária quanto capitalista. A liberdade, nesse sentido, representa a ausência da autoridade, e não seu uso implícito para manter um controle:

“Tanto socialistas de estado quanto rainhas do bem-estar corporativo, por razões quase idênticas, têm um interesse comum em manter o mito do século XIX *laissez-faire*. Os defensores do estado regulatório de bem-estar têm que fingir que as injustiças de economia capitalista resultam do mercado não controlado, ao invés da intervenção estatal no mercado; de outra forma, eles não poderiam justificar seu próprio poder como remédio. Os apologistas das grandes empresas, por outro lado, têm que fingir que o estado regulatório de bem-estar foi algo forçado sobre eles por ideólogos anti-empresas, ao invés de alguém que eles próprios desempenharam um papel central em criar; de outra forma, seus piores medos poderiam se efetuar, e o estado intervencionista poderia realmente ser podado.” (Carson, 2008, Pág. 174)

O anticapitalismo aqui representa uma inevitabilidade da organização em prol da liberdade e emancipação; como vimos no capítulo 3, livre-mercado e propriedade são conceitos plenamente capazes de serem compreendidos como não apenas socialistas, mas genuinamente anticapitalistas. As organizações econômicas e modelos de negócio resultantes desse projeto permitem o estabelecimento de uma liberdade que se contrapõe, em todos os níveis, à realidade da exploração neoliberal pelo estado capitalista, e conseqüentemente aos abusos estatais.

“The American anarchist Benjamin Tucker provides a clear instance of the links between the elements of the socialist and anarchist traditions from which the anarchist model I defend here emerges. Present at the creation of the modern socialista movement, Tucker was one of a number of contemporaries who rallied under the socialist banner because of a shared concern with “the social question” —in a broad sense, the cluster of problems posed by evident class distinctions that seemed to be sources of persistent misery and conflict. Tucker explicitly embraced “anarchistic socialism.” Thus, he rejected the state, and so the use of statist means to achieve socialist ends. And he similarly denied the importance, necessity, or desirability of mandatory collectivization without the state as an element of the socialist agenda.” (Chartier, 2013. Pág. 399)

Para tais anarquistas, socialismo e liberdade são conceitos interconectados, presentes na ausência de estado e que surgem numa sociedade liberta, ou em vias de libertação. A cooperação se contrapõe ao monopólio, e a ausência de estado nesse contexto representa tal organização. Max Stirner, inserido dentro de outro contexto – o da Alemanha no final da primeira metade do séc. XIX – não detinha a mesma conotação acerca da palavra “socialismo”. No entanto, ao criticar os então socialistas de sua época, uma interessante afirmação é feita:

“Os socialistas, ao quererem abolir também a propriedade (Eigentum), não repararam que esta assegura sua sobrevivência naquilo que tem caráter ou singularidade próprios (Eigenheit). Serão propriedade apenas o dinheiro e os haveres ou será cada opinião (meinung) uma coisa minha (ein mein), própria?” (Stirner, 2009, pág. 198)

A propriedade Stirneriana, como visto anteriormente, não se confunde com a propriedade privada Lockeana. A vida em prol da apropriação, ao se falar do egoísmo, é a vida que não se define ou se deixa ser definido por suas alienações e benesses, que se expande ao mundo e constrói conexões com tudo aquilo que existe, desde o material como os meios de produção, até o intelectual ou moral, como idéias e amizades. Compactua perfeitamente com o exposto aqui, da visão de propriedade e direitos defendidas – daquelas que se estendem até onde o sujeito consegue, se associando como bem conseguir e querer. Para isso é trazida a diferença entre estado e associação, e como ambos funcionam diferentemente. A apropriação é a maneira pela qual um sujeito, inserido em qualquer tipo de sociedade, garante seus direitos.

Como visto na explanação acerca de Jesus Cristo e seu processo, na visão Stirneriana, não enxergamos a sociedade futura da lei policêntrica como uma utopia ou condição estritamente necessária na qual todos os direitos são garantidos. Nem ao menos algo que necessariamente deva existir, ou a única condição na qual a emancipação do modelo insurgente possa se desenvolver. O que defendemos aqui é que tal organização é o que mais se assemelha ao defendido por todos os autores influenciados por Max Stirner, inclusive ele mesmo – não significa, no entanto, que apenas com a criação dessa nova sociedade os direitos e propriedades serão garantidos. Mas, todo este rol discutido pelos individualistas e sintetizado por Gary Chartier oferece uma gama de oportunidades de como garantir tais direitos no aqui e agora, interpretando tal mapa em um território distinto – o do presente. O modelo insurgente visa a sua garantia imediata, através das associações, em contraposição ao estado e outras instituições autoritárias. A forma de organização de uma sociedade puramente regida por associações são, meramente, horizontes. Max Stirner fala sobre isso:

“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 a opressão própria da vida do Estado e em sociedade; apesar disso, ela ainda terá muita falta de liberdade e de livre arbítrio, porque sua finalidade não é a liberdade, que ela sacrifica à singularidade própria e só e a ela. Com referência a esta, a diferença entre Estado e associação é bastante significativa. Aquele é um inimigo e destruidor da singularidade própria, esta é folha e mártir dela, aquele é um espírito que quer ser adorado em espírito e em verdade, está é obra minha, produto meu; o Estado é o senhor do meu espírito, escorraça meu eu para assumir o seu lugar como ‘o meu verdadeiro eu’, em suma, o Estado é sagrado, e em sua relação comigo, o indivíduo, ele é o verdadeiro homem, o espírito, o fantasma. A associação, porém, é criatura minha, não sagrada nem força espiritual acima do meu espírito, muito menos como qualquer associação de cada tipo.” (Max Stirner, 2009, Pág. 398)

Não se visa, assim, criar a sociedade das associações como necessidade; seria ela a mais próxima do ideal egoísta? Sim. Mas, paradoxalmente, o ideal egoísta não é estático, como diz Stirner, a lealdade será sempre comigo mesmo. A associação representa emancipação – a singularidade. Mas uma sociedade “perfeita” é também uma idéia fixa, não existindo concretamente. Uma sociedade perfeita não existe, o que existe são sociedades na qual a singularidade de cada um possam ser mais eficientemente garantidas e aplicadas. Nada impede que o futuro seja drasticamente diferente – como diz o egoísta alemão, os homens do futuro lutaram por direitos que nem sequer conseguimos sonhar<sup>8</sup>.

“Do mesmo modo que não quero ser escravo das minhas máximas, mas as exponho sem nenhum penhor sobre a sua manutenção, assim também (ainda menos) não me comprometo, e ao meu futuro, com a associação, não lhe prometo a minha alma, como se diz do diabo e acontece de fato com o Estado e com toda a autoridade espiritual, mas sou e continuarei sendo, para mim, mais do que Estado, Igreja, Deus etc., e, portanto, infinitamente mais do que uma associação.” (Stirner, 2009, pág. 398)

É impossível associar o pensamento egoísta com uma defesa do estado – nesse sentido, é plenamente condizente com o anarquismo individualista, tendo Benjamin Tucker sucesso ao criar seu projeto de um novo horizonte social: fundada na *equal liberty*, todos são livres para se associar voluntariamente e livremente nos limites de sua própria liberdade, com a transformação ocorrendo através das ações e mentalidades dos cidadãos inseridos na sociedade, que se colocam em contraposição pacífica ao Estado.

“The project of implementing this kind of legal order would, in effect, be anticapitalist, given that capitalism is understood to refer to the alliance between the state and the corporate elite, to social dominance by capitalists, to hypercommercialization, or to familiar economic arrangements that obtain in the contemporary world; the undesirability and, in many cases, the injustice of these arrangements is evident in light of the requirements of practical reasonableness.” (Chartier, 2013, pág. 409)

Max Stirner, assumidamente mais violento, permite a complementação – a de que tal sociedade é sempre um horizonte, e não há um momento “absoluto” de chegada nela, muito menos de contínua preservação. Gary Chartier, analisando juridicamente, observa o formato: lei policêntrica, múltiplos ordenamentos jurídicos funcionando sem uma ordem estatal, num projeto anticapitalista e antiautoritário. A implementação de uma cultura libertária implica na transformação de instituições alternativas, em organizações insurgentes, em resoluções de conflitos distintas; enfim, de uma relativa independência e emancipação positiva em relação ao estado.

“And by rendering legal institutions much more radically consensual than they are at present, it ensures that people who do not believe they are being afforded opportunities

---

<sup>8</sup> Max Stirner, O único e sua propriedade.

to participate in shaping such institutions can opt for others, thus both increasing their own immediate opportunities for participation and pressuring the institutions they have abandoned, and others as well, to offer more such opportunities. Civic republicanism often seems to assume not Only that participating in public deliberation is a crucial aspect of flourishing but also that such deliberation needs to lead to action by the state. It seems as if these two assumptions could be disentangled, just as it seems as if the sorts of institutions with which civic republicanism is concerned could be deterritorialized and consensualized without excessive loss.” (Chartier, 2013, pág. 409)

As garantias dos direitos, e as emancipações dos sujeitos, podem ser realizadas de forma desassociada do estado: e se Tucker e Stirner deixam algo claro, é que não há libertação sem independência do estado. É uma grande transformação social, o que corrobora o previsto pelos individualistas, de que uma nova sociedade só surge com novos sujeitos, de que o antiautoritarismo é dependente da coragem de se representar politicamente enquanto cidadão, de ativamente efetivar o autogoverno. Victor Yarros relembra tal posição:

“While arguing against the ethical right of compulsory government to exist at all, Anarchists are aware that non-ethical institutions will be eliminated gradually, one by one, and one at a time. They are ready to cooperate with the individualists in any rational movement against any special abuse or evil, and only ask that no energy shall be wasted and that the most mischievous and harmful elements in the present system be selected for assault.” (Yarros *apud* Brooks, 2017, pág. 65)

O autogoverno é também um horizonte, mas um horizonte de ação: os sujeitos, agindo enquanto cidadãos, devem buscar insurgentemente as garantias de seus direitos, estabelecer relações voluntárias, e lutar contra a agressão injusta e desnecessária. Como diz Max Stirner, a associação é a continuação de minha singularidade, mas tal instituição não é legítima por sua mera existência: essa o é enquanto for voluntário, desejável e garantido por aqueles que almejam a sua existência. A validade do direito advém do consenso, e essa reflexão é a chave para uma nova cidadania lutar por si só não é autoritarismo, pelo contrário, é antiautoritarismo. Autogoverno e antiautoritarismo caminham juntos, a *experimental association* e a *equal liberty* são reflexos de sujeitos que agem em prol de si mesmos, e justamente por isso evitam a opressão, violência e alienação tão associado à violência autoritária dos Estados e demais instituições.

“Unnecessary and dangerous, the state can and should be replaced by a network of overlapping, consensual legal regimes and other social institutions that can safeguard peaceful, voluntary cooperation without the liabilities that accompany the existence and activity of the state. (...) substituting restitution for retributive and deterrent responses to aggression while eliminating the privileges characteristically secured by the state and remedying the wrongs committed under its aegis. In doing so, these regimes will lay the groundwork for liberation not only from aggression but also from deprivation, exclusion, and subordination, and so for a social order in which non-oppressive personal and subcultural diversity can flourish. Just legal rules—leftist, anticapitalist, and socialist—will pave the way for the flourishing of a society rooted in peaceful, voluntary cooperation, and so for the full embodiment of freedom.” (Chartier, 2013, pág. 410)

Não há assim a destruição do estado, mas sua contínua substituição por instituições mais justas e válidas. A substituição do governo pelo autogoverno permite o contínuo desabrochar de formas de sociedade mais consistentemente pautadas na emancipação, e é na recusa de trazer os direitos à si via estado que a emancipação ocorre: ao invés do empréstimo estatal, da garantia ofertada por algo que vêm de cima, a construção lateral e autônoma daquilo que vem de baixo, impedindo a exploração, o monopólio e garantindo assim vidas dignas e acesso às liberdades, emancipando sujeitos e garantindo direitos humanos enquanto propriedade – a afirmação da autonomia, num diferente projeto ético.

Há uma conciliação entre a idéia de enfraquecimento do estado com a não necessária “aplicação” de um modelo específico de sociedade, é uma disputa eterna contra o social e o autoritário, geando uma nova visão de cidadania, e não uma assimilação democratizante como defendido por Boaventura de Souza Santos e demais autores. Tal modelo de ação corrobora uma forma de enxerga que traduzimos como “Cidadania Libertária”, e o próximo capítulo colocará esses em cheque com a visão tradicional do tema, ou seja, da relação entre cidadania e estado de direito.

## 6. A CIDADANIA LIBERTÁRIA: DIREITOS SEM ESTADO CONTRA O ESTADO DE DIREITO

No caminhar desta discussão vemos a relação entre os conceitos de estado e direito, e como o sujeito está inserido dentro deste: Max Stirner utiliza a noção de “Singularidade” para tratar daquilo que é mais íntimo ao indivíduo, e de como este deve ter a coragem de apropriar o que existe no mundo para construir sua própria história, ao invés de seguir o posto pelos fantasmas ou espíritos: o estado, a religião, Deus, etc. É através da associação, pelas conexões que os sujeitos criam entre si, que as propriedades devidamente legítimas encontram seu marco de existência. O direito, entendido como uma propriedade, não é compreendido como legítimo ao ser oferecido por um terceiro – como o estado. A falta de consentimento e voluntariedade do sujeito em se associar à essa organização implica em sua contínua construção autoritária de abuso, monopólio e exploração aos indivíduos, e tratar de direitos dentro do anarquismo significa recompô-los a partir de uma outra lógica.

Vemos também o quanto essa discussão anarquista está associada à crise dos direitos humanos, e de que forma esta oferta uma solução à sua contínua insatisfatoriedade em emancipar e dar direitos e garantias aos sujeitos: recusando a adequação ao ordenamento estatal, recusando a emancipação ofertada pelo órgão central. Se valendo do demonstrado por Gary Chartier, nos colocamos em contraposição à noção de pluralismo jurídico e suas respostas possíveis de solução à crise, visando não uma pluralidade de associação ao estado por meio de uma democratização interna de sua forma e intervenção social, mas sim, de sua competição – tal projeto visa a contínua construção de um mundo paralelo, não apenas através das instituições cada vez mais voluntárias, mas também através da transformação das consciências entre os sujeitos.

No contexto que chamamos de "Cidadania Libertária" os direitos humanos podem ser ressignificados de forma mais compreensiva e emancipadora por meio da associação e construção em comum, contrastando com o modelo tradicional baseado na imposição estatal. Os direitos humanos em uma noção stirneriana seriam o que? Fantasmas, espectros; mas também, mecanismos de controle estatal das relações humanas. Ademais, esses significam algo: as garantias de uma vida digna, feliz e livre. Como contextualizar essas diferentes visões? Vimos que os americanos individualistas criaram uma noção do direito como aquilo que é construído consensualmente entre sujeitos e coletividades, e continuamos essa visão. Com Max Stirner, percebemos: os direitos humanos, para servirem enquanto guião emancipatório, devem

ser ressignificados como propriedades dos sujeitos. É a partir desse processo de construção de uma nova vida que a emancipação, ou singularidade, é possibilitada.

Essa construção coletiva e horizontal dos direitos humanos promove uma emancipação que se alinha com a singularidade de cada sujeito – em especial, aqui podemos recapitular um ponto importante: o do paradoxo da libertação. Benjamin Tucker relembra que a liberdade de cada um é conquistada por si próprio, e é impossível obrigar alguém a ser livre, tal processo deve ser feito espontaneamente a partir da escolha pessoal. Há, no máximo, uma influência daquele que deseja que o outro também seja livre. Nesse contexto, a emancipação em um contexto mais anarquista só é possível ao sujeito que toma a decisão de se emancipar, de efetuar sua própria singularidade. Assim, os direitos humanos, quando construídos em comum, tornam-se ferramentas de verdadeira emancipação, permitindo que cada indivíduo exerça sua singularidade dentro de uma rede de associações que respeitam a autonomia e a liberdade de todos.

Aqui, se visa a superação da existência do estado, e tal processo advém de um longo (e não necessariamente real, ou factível) processo de sua recomposição: através da insurgência, de sujeitos e coletividades que ousam efetivar seus próprios direitos independente do estado capitalista, sem, no entanto, reproduzirem sua lógica – ou seja, de exploração, monopólio, abuso. Interpretamos esta forma de enxergar e atuar como sendo a Cidadania Libertária, um modelo de ética e práxis que, através da ação antiautoritária em busca da efetividade e garantia de seus direitos, busca a emancipação individual e coletiva frente ao estado, acelerando o seu processo de transformação e recomposição. Não é uma luta pela liberdade, mas como diz Max Stirner, pela singularidade – da afirmação e construção de seu próprio caminho, ao invés de se sujeitar à alienação e exploração daquilo que existe. Não é o convite por assim dizer à transformação da sociedade – o egoísta nunca luta pela sociedade, mas sim por si mesmo – mas sim o convite a reimaginar a vida através de uma nova ética, construindo um novo mundo apesar de seu apropriar, e não por conta de seu apropriar. Não dependendo das “dores dos emparedados”. No entanto, tal projeto não é necessariamente homogêneo: todos podem participar e agir conforme essa nova ética, mas a extensão tem o limite da participação, isto é, apenas o são aqueles que escolhem ser egoístas.

Mas porquê *cidadania*? Esse processo se adequa à todos, e pode ser algo geral? É o que analisaremos agora. O que significa, inicialmente, a palavra cidadania? A nossa Constituição de 1988 se refere ao termo “Cidadania” sete vezes, e ao termo “Cidadão” treze vezes. É um de nossos fundamentos enquanto República, disposto em nosso Art. 1; é disposto em nosso Art. 5, ao se falar dos direitos e garantias fundamentais, bem como é tratado em nosso Art. 6, ao definir

os nossos direitos sociais, como o acesso à educação, saúde, trabalho, moradia, etc.<sup>9</sup>. Mas o que entendemos como cidadão? Nada melhor que uma fonte governamental para definir exatamente o que é cidadania, e ser cidadão:

“Ser cidadão é ter direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei: ter direitos civis. É também participar no destino da sociedade, votar, ser votado, ter direitos políticos. Os direitos civis e políticos não asseguram a democracia sem os direitos sociais, aqueles que garantem a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho justo, à saúde, a uma velhice tranquila. Como exercemos a cidadania? Cidadania é a expressão concreta do exercício da democracia. Exercer a cidadania plena é ter direitos civis, políticos e sociais. Expressa a igualdade dos indivíduos perante a lei, pertencendo a uma sociedade organizada. É a qualidade do cidadão de poder exercer o conjunto de direitos e liberdades políticas, socioeconômicas de seu país, estando sujeito a deveres que lhe são impostos. Relaciona-se, portanto, com a participação consciente e responsável do indivíduo na sociedade, zelando para que seus direitos não sejam violados. A cidadania instaura-se a partir dos processos de lutas que culminaram na Independência dos Estados Unidos da América do Norte e na Revolução Francesa. Esses dois eventos romperam o princípio de legitimidade que vigia até então, baseado nos deveres dos súditos e passaram a estruturá-lo a partir dos direitos do cidadão. Desse momento em diante todos os tipos de luta foram travados para que se ampliasse o conceito e a prática de cidadania e o mundo ocidental o estendesse para as mulheres, crianças, minorias nacionais, étnicas, sexuais, etárias.” (Paraná, 2024)<sup>10</sup>

A descrição, dada pela Secretaria Da Justiça e Cidadania do Governo do Estado do Paraná/PR reflete alguns pontos cruciais: o Cidadão é aquele que detém o direito e dever de servir e ser servido, de viver em sociedade, de ser considerado como sujeito de direitos, de usufruir das benesses do contrato social como também ativamente participar deste; de, ultimamente, ser parte da coletividade política que constrói o estado. Complementariamente, vemos a seguinte definição de Cidadania:

“A expressão cidadão ganha uma tríplice conotação. Ser cidadão significa possuir direitos civis, que surgiram nas lutas contra a nobreza e os colonizadores no século XVII e XVIII, direitos políticos, que envolve os direitos eleitorais e a formação dos Estados Nacionais, e direitos sociais, que significa ter acesso à saúde, programas habitacionais, educação etc. (...) A história da cidadania se confunde com a história das sociedades modernas, surge com o surgimento dos Estados Nacionais e das sociedades capitalistas. A cidadania surge como luta contínua, luta pelos direitos. No caso dos direitos já existentes a luta é para que eles sejam colocados em prática, ou então temos a luta pela criação de novos direitos, em função de novas demandas sociais.” (Testa, 2015, pág. 82)

Vemos um duplo sentido: ser cidadão significa tanto ser sujeito de direitos, quanto de ser um sujeito crítico que fomenta uma cultura democrática dentro de uma unidade local ou até mesmo mundial. A cidadania e o agir cidadão são derivadas de um processo de luta histórica de matriz liberal e republicana que visava destruir a visão autoritária de estado, construindo uma visão participativa – de súditos, ou seja, *funcionários* numa visão anarquista, as pessoas

<sup>9</sup> CF 88

<sup>10</sup> <https://www.justica.pr.gov.br/Pagina/O-que-e-ser-Cidadao>. Acesso em 26/06/2024.

inseridas dentro de um ordenamento estatal passam a ser parte de um coletivo, são *colegas* e *companheiros*. O estado, antes perverso e agora coletivo, permite a construção de um agir político inclusivo e democrático, na qual todos participam voluntariamente em busca da vida em comum.

“Cidadania, s. f. - Em direito constitucional, diz-se da qualidade de cidadão; do estado de gozo pleno dos direitos civis e políticos outorgados ou assegurados pela Constituição de um Estado.” Cidadão, s. m. - Diz-se do nacional ou naturalizado. Em um Estado republicano. Opõe-se a súdito que é o nacional de um Estado de regime monárquico.” (Neves, 1988, p. 127.)

Cidadão é assim entendido tanto enquanto aquele sujeito inserido no agir político de um dado país, como também a própria realidade de ser inserido em algum país – um cidadão brasileiro é parte do Brasil, um cidadão etíope é parte da Etiópia, etc. É o partícipe da vida política, constituído de direitos e deveres. Max Stirner destrói essa concepção. A “Cidadania” em seus escritos nada mais é que ao adestramento, e a “escolha” de participar da vida política se assemelha mais a um mandamento. Seguir a cultura cidadã é, na verdade, obedecer às ordens daquele que te prende:

“Nossas sociedades e nossos Estados são sem que os façamos, estão unidos sem que o estejamos, são predestinados e existem ou tem uma existência própria e independente, constituem, contra nós, egoístas, o irredutível estado de coisas vigentes (...) Um Estado existe sem que eu tenha de fazer nada por isso: eu nasço nele, cresço nele, tenho meus deveres para com ele e tenho de lhe “prestar homenagem”. Por sua vez, o Estado recebe-me em sua “graça” e vivo dela. Assim, a existência autônoma do Estado fundamenta minha dependência; sua “naturalidade”, do seu organismo, exigem que minha natureza não cresça livremente, mas se lhe ajuste. Para que ele possa se desenvolver de forma natural, aplica-me a mim a tesoura da “cultura”, dá-me uma instrução e uma educação que lhe servem a ele, mas não a mim, e ensina-me, por exemplo, a respeitar as leis, a não agir contra a propriedade do Estado (isto é, a propriedade privada), a venerar uma autoridade, divina e terrena etc. (...) Nisso consiste o tipo de cultura e formação que o Estado pode me dar: educa-me para eu ser uma “ferramenta útil”, um “membro útil da sociedade”. **Todo Estado tem de fazer isso, tanto o popular como o absolutista ou constitucional.**” (Stirner, 2009, pág. 287 e 288, Grifo nosso.)

Ao que entendemos enquanto Cidadania, Max Stirner a define: alienação. Tal visão é a mesma em qualquer tipo de estado, do mais democrático e inclusivo ao mais corrupto e absolutista. Aquilo que chamamos de vida política e civil, o exercício de direitos e deveres e o cultivo de uma ética cidadã é, para o egoísta alemão, o pináculo do adestramento estatal ao coração do sujeito, o tolher de sua singularidade em prol de uma vida na qual este é forçado a ter. No âmbito dos Direitos Humanos, cidadania possui diversas codificações:

- A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948): seu artigo 15 estabelece que "Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade" e que "ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de

nacionalidade”, bem como o artigo 21 Garante o direito de participar do governo de seu país, diretamente ou por meio de representantes livremente escolhidos, e de ter acesso igual ao serviço público do país.

- Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966): Seu artigo 25 Garante a todos os cidadãos o direito de participar nos assuntos públicos, votar e ser eleito em eleições periódicas genuínas, e ter acesso, em igualdade de condições, às funções públicas, e seu artigo 12 estabelece o direito de todos de liberdade de movimento e de escolher sua residência dentro de um Estado, bem como o direito de sair de qualquer país, incluindo o próprio, e de regressar a seu país.
- Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951): seu artigo 34 recomenda aos Estados contratantes que facilitem, tanto quanto possível, a assimilação e a naturalização dos refugiados, acelerando o processo e reduzindo os custos.
- Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica) (1969): seu artigo 20 garante o direito de toda pessoa a uma nacionalidade e proíbe a privação arbitrária da nacionalidade ou do direito de mudar de nacionalidade, e seu artigo 23 assegura a todos os cidadãos o direito de participar nos assuntos públicos, votar e ser eleito em eleições periódicas autênticas, de ter acesso às funções públicas em condições gerais de igualdade.

Vemos assim que num contexto de direitos humanos, cidadão é o sujeito de direitos que possui deveres, associado a um ordenamento nacional, mas com presunção de internacionalidade e universalidade, que deve de alguma forma participar ativamente da vida política. A cidadania é também a garantia da participação e do usufruto de viver em um estado, e de poder ser considerado enquanto cidadão não apenas em seu próprio solo, mas também no estrangeiro. Ser cidadão implica em, como apresentado por Max Stirner, um número de prerrogativas de modelos de vida – implica na participação política expressa. Tal conceito é intimamente conectado com a visão não apenas de democracia, mas de direitos humanos:

“Os conceitos de cidadania, democracia e direitos humanos estão intimamente ligados, um remete ao outro, seus conteúdos interpenetram-se: a cidadania não é constatável sem a realização dos Direitos Humanos, da mesma forma que os Direitos Humanos, não se concretizam sem o exercício da democracia”. razão de poder-se” afirmar, portanto, que a realização plena dos direitos de cidadania envolve o exercício efetivo e amplo dos direitos humanos nacional e internacionalmente assegurados. No âmbito do direito constitucional positivo. a cidadania, em sua forma integral. pressupõe o exercício de todos os direitos fundamentais e garantias que caracterizam o Estado Democrático de Direito”, observado que a expressão. direitos fundamentais”. no seu estudo em exame, é utilizada para designar os direitos humanos positivados,

institucionalizados, que encontram reconhecimento no direito positivo dos Estados.”  
(Lazzarini, 2001)

Tal choque, ou por assim dizer, tal concepção de cidadania e direitos humanos como advinda de um contínuo processo histórico é antiga: advém das conquistas dentro do embate entre concepções liberais e republicanas na filosofia. A concepção advinda do Liberalismo trata da mesma como a permissão de liberdades negativas e direitos de primeira geração, da permissão do estado em deixar livre a ação dos sujeitos, a segunda, Republicana, incute uma noção da cidadania enquanto o desenvolvimento de virtudes cívicas, de direitos positivos e a criação de uma cultura democrática. Em uma visão crítica, tal dicotomia é recepcionada como uma continuação das lutas burguesas da modernidade, refletindo o papel central do estado na perpetuação de uma visão de cidadão e sujeito.

“A concepção individualista liberal de ser humano e de sociedade, de viés burguês, consolidada e tendo como referencial a Revolução Francesa, recebe a sustentação normativa do direito moderno. A modernidade concebe o direito a partir do estabelecimento de um patamar de igualdade formal entre todos os cidadãos, numa perspectiva de cidadania que se mostra adequada à feição ideológica burguesa.”  
(Hogemann, 2016)

Ademais, a influência e importância de tal dicotomia é inegociável. Em artigo abordando as conexões entre os temas, César Augusto Ramos (2006) apresenta duas concepções de cidadania: a liberal, focada na atribuição de direitos, e a republicana, centrada na promoção de virtudes cívicas. Ele discute como teóricos liberais, como W. Kymlicka e J. Rawls, que incorporam a necessidade de virtudes cívicas em suas teorias, e como outros, como M. Walzer, C. Mouffe e J. Habermas, que buscam uma solução conciliatória entre as concepções liberal e republicana. Autores republicanos, como Q. Skinner, M. Viroli e P. Pettit, rejeitam a conciliação, argumentando que o conceito republicano pode incluir valores liberais sem perder seu foco nas virtudes cívicas. A reflexão do autor termina avaliando que o modelo republicano, que valoriza o conflito e integra os direitos subjetivos e o pluralismo, pode ser visto como adequado para a democracia. Nesse sentido, a cidadania, quando sensível ao conflito, evita a dominação e promove a ampliação dos espaços democráticos. Por outro lado, a hegemonia das virtudes cívicas pode levar ao despotismo da maioria e à supressão do pluralismo dentro da sociedade.

O choque, o embate deve servir como palco de solução e integração, ultimamente. Mas, como analisado e defendido em nosso trabalho, toda sujeição ao estado, à qualquer tipo de estado, perpetua a opressão. Não é a criação de uma cultura política ou a transformação do estado de direito em um nível mais democrático que permite a emancipação. Tal processo é

danoso, não no sentido de seu fim propriamente dito, mas no meio: participar do estado, aos anarquistas, é perpetuar sua alienação.

Os debates acerca da questão vão longe. Na filosofia política vemos por exemplo o trabalho de Baruch de Espinoza em seu “Tratado Político” (2009), tratando das formas de governo, do agir político e os modelos de estado. O Estado, para o autor, tem como principal objetivo garantir a segurança, considerada sua virtude principal. O Estado é uma criação histórica, funcional e não metafísica, e deve reconhecer que os seres humanos são guiados por suas paixões (afetos), não apenas pela razão – ou seja, que os impulsos, vontades e desejos humanos influenciam tanto ou até mais na política do que as decisões racionais. Ele não pode ser gerido apenas com objetivos racionais, nem depender de boa-fé, pois é impossível ser sempre racional; a estrutura política deve admitir que os homens são levados por seus afetos<sup>11</sup>.

As formas de governo em Espinoza são tratadas num equilíbrio de forças, enxergando o poder e a capacidade da paz e coesão social como a grande forma de se almejar uma política funcional. O modelo preferido ao autor, o da democracia, abrange uma diversidade de investidura de poder, permitindo um equilíbrio necessário para evitar a tirania. Spinoza acredita que, apesar de ser possível para o Governo controlar as paixões de seus súditos, a tirania, como fruto da paixão, pode dar espaço à rebelião. O único regime político adequado à natureza humana é aquele que assegura a existência em conformidade com a essência e o exercício da liberdade, sendo este regime a democracia. Politicamente, Spinoza defende que o modelo não deve ser puramente racional, mas também considerar a força dos afetos, prevenindo a sedição dos dominados e a tirania dos dominantes. A democracia é defendida pela liberdade civil embasada na racionalidade, permitindo a potência da multidão ser mais livre, difusa e coletiva, ao contrário dos caprichos de um (monarquia) ou poucos (aristocracia). A democracia possibilita a liberdade de agir, delimitada por acordos, e necessita de um equilíbrio de poderes, reconhecendo que todos são passionais<sup>12</sup>.

“Da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo: a obediência, com efeito (pelo art. 19, cap. II), é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade.” (Baruch de Espinoza, 2009, Pág. 44)

---

<sup>11</sup> Baruch de Espinoza, Tratado Político (2009)

<sup>12</sup> Baruch de Espinoza, Tratado Político (2009)

Um modelo eminentemente republicano de democracia, que enxerga a necessidade do Estado e do poder político da população – a Multidão, como a forma mais ideal de organização social. O caráter ético e relacional da cidadania é perceptível ao falarmos no autor do conceito de Solidão: da vida em comum que não está em guerra, mas não há conexão cívica entre os sujeitos, ou do autoritarismo que impede relações. Cidadania aqui é vista como a construção e adequação ao direito, centralizado na questão da força material do estado.

Diferentemente, por exemplo, vemos em Immanuel Kant um modelo que é tanto possível de ser chamado de republicano quanto também de liberal: através da coerção efetuada pelo Estado de Direito que é regido por valores republicanos (liberdade, igualdade, independência), bem como delimitado e influenciado pelo imperativo categórico e as leis de Upiano (*Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere*)<sup>13</sup>, os cidadãos do pacto de algum estado são regidos não mais pelo arbítrio do outro, como argumentando que era o caso na sociedade pré-estatal, mas por regras concordadas e criticadas de forma cidadã, no direito público e direito privado. Seguir e respeitar a lei é um caráter associado ao liberalismo, mas a participação cívica e de reconstrução do estado tende mais ao republicanismo. Vemos em Kant uma idéia de cidadania entendendo-a como: a igualdade perante a lei, o respeito aos direitos individuais, o respeito aos contratos e obrigações, a adesão aos deveres jurídicos, a busca do agir ético, a pretensão de se emancipar e esclarecer, a garantia da coesão interna da sociedade em parâmetros republicanos a partir da coerção externa do direito.

“Os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), quer dizer, de um Estado, reunidos para legiferar chamam-se cidadãos (*eives*) e os seus atributos jurídicos incindíveis da sua natureza como cidadãos são: a liberdade legal de não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que deram o seu consentimento; a igualdade civil, quer dizer, não reconhecer no povo nenhum superior senão aquele em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral que ele em relação a si tem de obrigar juridicamente; em terceiro lugar, o atributo da independência civil, que consiste em dever a sua própria existência e conservação não ao arbítrio de outro no povo mas aos seus próprios direitos e capacidades como membro da comunidade, por conseguinte, a personalidade civil, que consiste em não poder ser representado por nenhum outro nos assuntos jurídicos. (Kant, 2017, Pág. 179 e 180)

A cidadania enquanto conceito se recorda de dois princípios: da ética e do consentimento. O cidadão é uma nova categoria que surge contra o estado, e consistentemente o ataca de forma reformista em prol de tanto o bem comum, como de sua preservação. Conscientes das promessas não respondidas de tal concepção, toda a dinâmica anarquista advém de uma necessidade de enxergar o encerramento da ligação com o estado como o modelo de garantir sua própria existência. A reforma incessante do Estado, como podemos inferir a

---

<sup>13</sup> Immanuel Kant, *A Metafísica Dos Costumes*

partir de Max Stirner, representa não uma necessidade, mas uma vida natimorta – sua própria existência impede a singularidade dos sujeitos.

O que se deve existir no lugar, e por que cidadania libertária? Esse novo modelo ético, e essa nova forma de enxergar o encerramento da ligação com o estado. Não é um modelo político tradicional da cidadania, pois não se adequa ou associa a alguma pretensão de universalidade, como a dos direitos humanos, nem de estado, no direito nacional. Se utiliza o termo cidadania aqui pois nos referimos a uma coletividade de pretensão ética com objetivos específicos: garantir sua própria *singularidade*, que significa emancipação. É uma comunidade aberta, indefinida, considerada como *a união dos egoístas*; a pretensão ética representa essa nova forma de se organizar e associar, pautada em sua própria capacidade de se apropriar-se; o que Benjamin Tucker chamou de *equal liberty*; os objetivos específicos são o de se emancipar, de garantir seus desejos, vontades, direitos e necessidades de forma independente ao estado.

“A obrigação de trabalhar para o bem da sociedade reafirmaria a submissão e exigiria o sacrifício do indivíduo em seu nome, despossuindo-o novamente de si próprio. Na segunda parte de *O único*, Stirner inverte as teorias clássicas do contrato social, que legitimam a alienação da liberdade do indivíduo em nome do Estado e da sociedade. Stirner afirma que o estado natural do ser humano não é o isolamento, mas a sociedade. O único meio de preservar a individualidade seria por intermédio de livres associações de interesse mútuo, “associações de egoístas”, que se fazem e desfazem continuamente em um perpétuo fluxo. (...) A obra de Stirner não é um chamado à ação, em benefício de uma nova sociedade, um “novo homem”, ou em benefício de uma rebelião contra o Estado, mas a proposição de uma nova ética, fundada na singularidade do indivíduo.” (Alves, 2018)

Alexandre Alves resume o significado desse modelo de ação: é a perpetuação de um modelo ético e de ação que não detém objetivos específicos, a não ser aqueles referentes à sua própria emancipação. O estado representa um inimigo, a superação do mesmo através em primeiro lugar pela consciência subjetiva é o grande passo da cidadania libertária. Ao nosso projeto identificamos o elaborado por Benjamin Tucker como o modelo mais específico à crítica ao direito, encontrando na lei policêntrica de Gary Chartier o modelo mais próximo do desejável – no entanto, estes são horizontes, que orientam um agir ético inovador, mas não os delimitam.

Neste sentido, o processo de ousar efetivar sua autonomia e garantir seus direitos – ou, na verdade, apropriar a sua construção – é individual e subjetivo. Não se identifica como um grande projeto social, mas sim entre Egoístas. Não é dependente da anuência social, não é necessária a anuência da maioria ou mesmo da minoria, e não se torna um marco dentro da sociedade. É mais seletivo e subjetivo, mas não se identifica de forma alguma com o fascismo ou mesmo a violência pela violência. Nos identificamos expressamente aqui com o projeto

anarquista-individualista norte-americano, isto é, o da aplicação de princípios anarquistas organizando sua ação e ética em prol do auto interesse como sendo tanto possível quanto desejável, planejando como consequência desse um futuro harmonioso<sup>14</sup>.

No entanto, trazendo à tona a tradição europeia, identificamos a visão das consequências do agir anarquista em relação à possibilidade da construção de um mundo melhor como sendo mais próximo a concepção dos europeus: do anarquismo enquanto a visão de uma revolta individual contra uma sociedade opressiva, de Enzo Martucci; do desejo de viver em uma sociedade livre da autoridade e de efetivar seus desejos no aqui e agora, apesar de acreditar que a mudança da autoridade pela massa nunca irá vir, de Émile Armand; da visão do anarquismo como sendo a eterna disputa de uma minoria contra os ciclos históricos da sociedade, de Renzo Novatore<sup>15</sup>.

O caminho e a construção de uma nova cidadania representa o desejo individual de afirmar seus próprios interesses, reconhecendo a dicotomia entre o que é realmente seu e o que é fruto dos fantasmas, como o Estado, Religião, Autoridade e Sexo. Essa nova ética é uma nova forma de acelerar o mundo, efetivando a transformação da sociedade a partir das consequências de suas ações – sem, no entanto, identificar seu desejo no processo de alteração social. Essa forma de ação é encapsulada pela ação de Jesus Cristo, um exemplo histórico de egoísta à Max Stirner:

“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 foi um rebelde, não quis derrubar o Estado, mas elevar-se acima dele. (...) o que ele queria, indiferente a essa autoridade, seguir seu próprio caminho.” (Stirner, 2009, Pág.409 e 410)

Não se almeja necessariamente a transformação do estado e seu contínuo esfarelar até fundarmos uma sociedade de direitos sem estado, como em Gary Chartier; essa é apenas uma orientação. Tal sociedade das associações, nos termos de Max Stirner, seria desejável? Sim, com certeza. Necessária? Nem um pouco. Se almeja elevar-se acima do Estado, e indiferente à mudança social, seguir seu próprio caminho. Pode significar um caminho para a liberdade e especialmente emancipação, tendo em vista o papel do estado de direito na perpetuação dos sistemas que em primeiro lugar causaram a crise do direitos humanos, mas acima de tudo, a cidadania libertária enquanto modelo ético e de ação surge com o objetivo de garantir a singularidade dos indivíduos.

---

<sup>14</sup> SE Parker, 2011

<sup>15</sup> SE Parker, 2011

A genealogia do estado de direito no pensamento stirneriano, ao ser aplicada na prática, oferece um caminho para a superação criativa de instituições autoritárias e a resolução de muitos problemas modernos. Ao analisarmos criticamente a visão de cidadania, de libertarianismo e de direitos humanos aqui, reforçamos a visão crítica de Stirner sobre propriedade e emancipação – conceitos unificados, que devem ser aplicados em relação à propriedades que não oferecem mais um substrato positivo na vida dos sujeitos, que ao realizarem um diagnóstico subjetivo de sua condição existencial, aplicam a insurgência como mecanismo de garantir sua emancipação, afirmando a sua singularidade e identidade.

Vemos no caminho do pensamento anarquista individualista uma solução política e econômica à tal questão, mas que não a delimita: é uma parte do todo. O esforço de Gary Chartier ao continuar tal tradição permite enxergamos a sociedade das associações como um horizonte, possibilitando que criemos um mapa da “sociedade ideal” (que nunca existirá) na sociedade real, o território. O Estado, em sua essência vazia, é visto como uma definição problemática que perpetua desigualdades, oprime populações e limita a singularidade dos indivíduos, ao demandar uma lealdade.

Gary Chartier, a partir da análise do movimento anarquista individualista, teoriza o funcionamento de uma sociedade das associações, o que em primeira vista parece ser a conclusão natural do pensamento Stirneriano. Não é, mas também não é a sua anulação ou negação: é uma continuação possível, e um mapa necessário. Ao contexto dos direitos humanos, estes não podem mais serem vistos como uma imposição de forma universal e coercitiva, mas sim construídos e exercidos de acordo com a vontade e o interesse dos indivíduos. Ligeiramente diferente do pluralismo jurídico de Santos e Wolkmer, essa abordagem permite que os direitos humanos sejam enxergados como propriedade individual e subjetiva, e não como caráter de redemocratização da própria figura estatal.

Aberto à todos, convida apenas que os sujeitos se identifiquem enquanto egoístas; não há preconceito algum que possa delimitar a noção de sujeito. Independente de idade, etnia, nacionalidade, identidade de gênero, orientação sexual ou classe social, o que se pede é a ousadia de *fundar sua causa no nada*. Tal paradoxo é essencialmente anarquista: justamente por não se construir uma visão específica de humana que questões como os preconceitos de etnia, raça e gênero podem ser totalmente aniquilados. Basta apenas ser uma consciência que o outro é considerado como igual, na medida que ambos somos feitos da mesma coisa: nada.

No final, a própria emancipação dos direitos humanos se torna, no vocabulário de Max Stirner, o seu *gozo pessoal*. Se erguer insurgentemente é, muito além da possibilidade de mudança para uma nova sociedade, a forma na qual os egoístas simultaneamente garantem seus

direitos e sua própria singularidade. Como exemplos não exaustivos de tais práticas que se identificam com esse modelo ético e político da cidadania libertária, encontramos:

No anarquismo individualista norte-americano: a defesa da abolição e da liberdade das mulheres na panfletagem em Ezra Heywood; a criação de modelos alternativos de economia e uso de crédito bancário em William B. Greene; a defesa da reforma agrária e liberdade das pessoas escravizadas de J.K. Ingalls; a recusa à Constituição e advocacia pelo fim da escravidão de Lysand Spooner; assim como o defendido por Benjamin Tucker ou encontrado nas páginas das discussões da Liberty: a recusa ao voto, à participação política e ao pagamento de impostos, a divulgação literária e militância política, a defesa pela educação e organização comunitária, a construção de comunidades intencionais via livre associação, o uso de moedas alternativas e de mercados alternativos, bancos e fundos de créditos comunitários mutualistas, a defesa e advocacia de causas trabalhistas, sindicais, abolicionistas e da liberdade feminina, tanto no quesito do sufrágio universal tanto quanto em relação aos direitos e liberdades relacionados ao casamento, sexo e maternidade.

No contexto europeu encontramos a anarquia relacional e a camaradagem amorosa de Émile Armand; a defesa literária, jornalística e política do direito e reconhecimento da homossexualidade de John Henry Mackay; a rebelião política e artística dos anarquistas-individualistas Europeus; a educação coletiva, naturismo, uso da língua criada Esperanto, a defesa do amor livre e direito de escolha ao aborto dos anarquistas-individualistas espanhóis.

Fora do âmbito específico da pesquisa, encontramos exemplos e ações como o estabelecimento de micronações como a *Liberland* e o *Principado de Sealand*; a instauração de comunidades intencionais como a *Freetown Christiania* em Copenhague, ou de ecovilas e todo tipo de comunidade alternativa; o estabelecimento de mercados alternativos como a economia de escambo e economia de dádiva (associados ao anarquismo de mercado de esquerda) e também a comercialização de criptomoedas; a prática de contraeconomia a partir do Agorismo, as ações de ocupações de bens imóveis, o controle operário de fábricas como o exemplo brasileiro da *Flaskô*; o cyberativismo; a contra religião irônica do Pastafarianismo; o movimento pela cultura livre e sua crítica organizada ao copyright; o livre acesso à ciência garantido por organizações insurgentes como o Sci-Hub; e a militância organizada de movimentos sociais em prol da defesa das liberdades de todo tipo de grupos oprimidos.

Listado aqui de forma exemplificativa, vemos o significado mais amplo da cidadania libertária, e do projeto deste trabalho como um todo: a garantia da liberdade e direitos de sujeitos independentemente do estado, independentemente da necessária transformação da sociedade,

orientados por uma ética própria, mas que se convergem como um arco-íris ao mesmo destino – o da emancipação, ou *singularidade*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Verena Holanda de Mendonça; NEVES, Rafaela Teixeira Sena; RESQUE, João Daniel Daibes (orgs.). **Direitos humanos e(m) tempos de crise**. Porto Alegre: Fi, 2019. 509p.
- ALVES, Alexandre. Individualidade, liberdade e educação (Bildung) em Max Stirner. *Pro-Posições*, São Paulo, v. 29, n. 3, set.-dez. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2017-0088>. Acesso em: 26 jun. 2024.
- APPLETON, Henry. Anarchism: True and False. In: BROOKS, Frank H. (Ed.). **The Individualist Anarchists: An Anthology of Liberty (1881-1908)**. Oxon: Routledge, 2017, p. 89 - 91.
- ARAÚJO, George Zeidan. A ideia de progresso na visão de três importantes anarquistas “clássicos”: Bakunin, Stirner e Kropotkin. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RS: HISTÓRIA & RESISTÊNCIAS, 15., 2020, Passo Fundo. **Anais [...]** Porto Alegre: ANPUH-RS, 2020.
- ARMAND, Émile. Individualism Perspectives. In: PARKER, Sidney E. *et al.* **Enemies of Society: an anthology of individualist & egoist thought**. San Francisco: Ardent Press, 2011, p. 63 - 67.
- ARMAND, Émile. The Influence of Tucker's Ideas in France. In: PARKER, Sidney E. *et al.* **Enemies of Society: an anthology of individualist & egoist thought**. San Francisco: Ardent Press, 2011, p. 137 - 141.
- ASTON, Rhys. **Inviting New Worlds: Jurisgenesis, Anarchism, and Prefigurative Social Change**. 2020. 255p. Tese (Doutorado em Filosofia) - College of Business, Government, and Law, Flinders University, Adelaide, 2020.
- BASTIAT, Frederic. **A Lei**. São Paulo LVM Editora, 2019. 128p.
- BRADSHAW, Wayne. **The Ego Made Manifest: Max Stirner, Egoism and the Avant-Garde Literary Manifesto, 1880–1914**. 2021. 300p. Tese (Doutorado em Filosofia) - College of Arts, Society and Education, James Cook University, Adelaide. 2021.
- BRAGA, Raphael Brasileiro. Robert Nozick e sua Teoria Política: Uma alternativa viável à proposta de John Rawls? **Revista Intuito**, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 239 - 256, nov. 2009.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496 p. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em 24 mai. 2023.
- BROOKS, Frank H. American individualist anarchism: what it was and why it failed. **Journal of Political Ideologies**, Nothingham, v. 1, n. 1, p. 75 - 95, fev. 1996.

BROOKS, Frank H. (Ed.). **The Individualist Anarchists: An Anthology of Liberty (1881-1908)**. Oxon: Routledge, 2017.

CARBONARI, Paulo César. Globalização e direitos humanos: identificando desafios. In: LIMA JUNIOR, Jayme Benvenuto (Org.). **Direitos humanos internacionais: avanços e desafios no início do século XXI**. Recife: MNDH, 2001, p. 95-109.

CARSON, Kevin. **Estudos na Economia Política Mutualista**. Trad. Uriel Alexis Farizeli Fiori. Fayetteville: Ark, 2004.

CAIXETA, D. M. A modernidade e a crise dos direitos humanos: idealismo fútil e leviana hipocrisia. In: X Simpósio Internacional Filosófico-Teológico - FAJE, 2014, Belo Horizonte. Do humano ao pós-humano: encruzilhada ou destino? 2014.

CHARTIER, Gary. Benjamin R. Tucker, “the four monopolies: money, land, tariffs, and patents” (1888). In: HART, David M.; CHARTIER, Gary; KENYON, Ross Miller; LONG, Roderick T. (orgs.). *Social Class and State Power*. Londres: Palgrave Macmillan, 2017. pp.179-187.

CHARTIER, gary; JOHNSON, charles. **Markets not capitalism: individualist anarchism against bosses, inequality, corporate power and structural poverty**. Brooklyn: Autonomedia, 2011. 440p.

CHARTIER, Gary. *Anarchy and Legal Order: Law and Politics for a Stateless Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. ISBN 978-1-107-03228-6.

CONVENÇÃO RELATIVA AO ESTATUTO DOS REFUGIADOS. Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas.

DALLARI, Dalmo. **Direitos humanos e cidadania**. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 2004.

DIEZ, Xavier. **El anarquismo individualista em Espana (1923 – 1938)**. Barcelona: Virus Editorial, 2007.

DOUZINAS, Costas **O Fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DELLAGNEZZE, René. O pluralismo jurídico. *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, ano 18, n. 138, 2015.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Adotada e proclamada pela Resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <https://www.un.org/pt/documents/udhr/>. Acesso em: 26 jun. 2024.

ESPINOZA, Baruch de. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas por Diogo Pires Aurélio. Revisão da tradução por Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

ELLICKSON, Robert C. A Hayekian Case Against Anarcho-Capitalism: Of Street Grids, Lighthouses, and Aid to the Destitute. *New York University Journal of Law & Liberty*, v. 11, p. 371-XXX, 2016.

FERREIRA, Graciane. **Nossa pátria é o mundo inteiro, nossa lei é a liberdade:** direito, liberdade e propriedade a partir da ótica anarquista. 2017. 69f. Monografia (Graduação em Direito) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

FELISMINO, Lia Cordeiro. Pluralismo jurídico: um diálogo entre os pensamentos emancipatórios de Boaventura de Sousa Santos e Antônio Carlos Wolkmer. In: Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI, Fortaleza, CE, 09-12 de junho de 2010.

FRAYNE, Carl Tobias. **Individualist Anarchism in France and its Legacy**. 2022. 263f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculty of Modern and Medieval Languages, University of Cambridge, Cambridge, 2022.

FREITAS, Janaína. "Para uma revolução democrática da justiça, de Boaventura de Sousa Santos." *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, v. 5, n. 3, set./dez. 2018.

GRAHAM, Robert. **Anarchism: A documentary History of Libertarian Ideas**. Vol. 01 - From Anarchy to Anarchism. Montreal: Black Rose Books, 2005.

GONÇALVES, Daniel Diniz; LUQUEZ, Filipe Antonio Faiano. Direitos humanos: entre o universalismo, o culturalismo relativista e o interculturalismo. *Anais do Congresso Brasileiro de Processo Coletivo e Cidadania*, n. 3, p. 312-318, out. 2015. ISSN 2358-1557.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HART, David M.; CHARTIER, Gary; KENYON, Ross Miller; LONG, Roderick. Benjamin R. Tucker, "The Four Monopolies: Money, Land, Tariffs, and Patents" (1888). In: HART, David M.; CHARTIER, Gary; KENYON, Ross Miller; LONG, Roderick. *Social Class and State Power*. Nova Iorque: Springer Publishing, 2018, p. 179 - 187.

HART, Hebert Lionel. **O conceito de direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

HOGEMANN, Edna Raquel. A fragilidade da noção de direitos humanos no marco da crise dos fundamentos da razão moderna. *Revista Questão Jurídica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 1787-1805, 2016. DOI: 10.12957/rqi.2016.21283.

KASHEFI, Sirus. **Legal Anarchism: Does Existence Need to Be Regulated by the State**. 2016. 701f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) - Graduate Program in Law, Osgoode Hall Law School, York University, Toronto, 2016.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. ISBN 978-972-31-1137-8.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

LANDSTREICHER, Wolfi. **Willful Disobedience**. São Francisco: Ardent Press, 2009.

LAZZARINI, Álvaro. Cidadania e Direitos Humanos. *Revista Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, v. 223, p. 105-114, jan./mar. 2001.

LIMA, Nabylla Fiori de. **Maria Lacerda de Moura na Revista Estudos (1930-1936): anarquismo individualista e filosofia da natureza**. 2016. 167f. Dissertação (Mestrado em Tecnologia) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

LUM, Dyer D. The Fiction of Natural Rights. In: BROOKS, Frank H. (Ed.). **The Individualist Anarchists: An Anthology of Liberty (1881-1908)**. Oxon: Routledge, 2017, p. 59 - 61.

MACKAY, John Henry. Os anarquistas com John Henry Mackay. Trad. Flávia Lucchesi e Thiago Rodrigues. **Ecopolítica**, São Paulo, n. 13, p. 83 - 108, set./dez. 2015.

MARSHALL, Peter. **Demanding the Impossible: a History of Anarchism**. Londres: Harper Perennial. 2008.

MARSILLAC, Narbal de. Direitos Humanos e Retórica Pós-Moderna / Human Rights and Postmodern Rhetoric. **Revista Brasileira de Direito**, Passo Fundo, v. 13, n. 3, p. 318-341, dez. 2017.

MARTIN, James J. **Men Against The State The Expositors of Individualist Anarchism In America 1827-1908**. Colorado Springs: Ralph Myles Publisher, Inc., 1970.

MCELROY, Wendy. Benjamin Tucker, "Liberty", and Individualist Anarchism. **The Independent Review**, Oakland, v. 02, n. 03, p. 421 - 434, 1998.

MESQUITA, Guilherme Castro Nunes. **A insurgência individual contra o direito na filosofia de Max Stirner**. 2020. 88f. TCC (Graduação em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, Santa Rita, 2020.

MELLO, Breno Cesar de Souza. Crise dos direitos humanos e a institucionalização da 'invenção do outro'. *Brazilian Journal of Development*, Curitiba, v. 7, n. 12, p. 110399-110416, dez. 2021. DOI: 10.34117/bjdv7n12-023.

MENDENHALL, Allen. *The Three Ps of Liberty: Pragmatism, Pluralism, and Polycentricity*. Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2020. Palgrave Studies in Classical Liberalism. ISBN 978-3-030-39604-6. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-39605-3>.

MILLER, David. **Anarchism** – Modern Ideologies series. Londres: J.M. Dent & Sons Ltd, 1984.

NEVES, Marcelo. A Força Simbólica dos Direitos Humanos. **Revista Eletrônica de Direito do Estado**, Salvador, n. 4, p. 1 – 35, out./dez. 2005.

NEVES, Iêdo Batista. *Vocabulário Prático de Tecnologia Jurídica e de Brocados Latino*. Editora Fase, 1988.

NOVATORE, Renzo. **Novatore: The Collected Writings of Renzo Novatore**. Trad. Wolfi Landstreicher. San Francisco: Ardent Press, 2012.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembléia Geral. **Declaração Universal dos Direitos humanos**. A / RES / 217 (III). Artigo 2. Paris, 1948. p. 71-77. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 06 ago. 2023.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica)**. Aprovada na Conferência Especializada Interamericana sobre Direitos Humanos, San José, Costa Rica, 22 de novembro de 1969. Disponível em: [http://www.oas.org/pt/cidh/mandato/Basicos/convencao\\_americana.asp](http://www.oas.org/pt/cidh/mandato/Basicos/convencao_americana.asp). Acesso em: 26 jun. 2024.

PARANÁ. Secretaria da Justiça, Família e Trabalho do Governo do Estado do Paraná. O que é ser Cidadão. Disponível em: <https://www.justica.pr.gov.br/Pagina/O-que-e-ser-Cidadao>. Acesso em: 26 jun. 2024.

PAPANIKOLAS, Theresa. Cerebral Revolt: French Anarchist-Individualism in Print, 1914–1922. **The Journal of Modern Periodical Studies**, State College: Penn State University Press, v. 4, n. 2., p. 226 – 244, 2014.

PACTO INTERNACIONAL DOS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS. Adotado e aberto à assinatura, ratificação e adesão pela Resolução 2200A (XXI) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 16 de dezembro de 1966.

PARKER, Sidney E. Individualist-Anarchism. In: PARKER, Sidney E. et al. **Enemies of Society: an anthology of individualist & egoist thought**. San Francisco: Ardent Press, 2011a, p. 107 - 109.

PARKER, Sidney E. Three European Individualists: Some Notes on Armand, Martucci, and Novatore. In: PARKER, Sidney E. et al. **Enemies of Society: an anthology of individualist & egoist thought**. San Francisco: Ardent Press, 2011b, p. 57 - 62.

PARVULESCU, Constantin. **The Individualist Anarchist Discourse of Early Interwar Germany**. Cluj: Presa Universitara Clujeana, 2018.

PESSOA, Jéssika. Os Direitos Humanos no Brasil são Direitos? Uma análise crítica sob a perspectiva das teorias dos direitos humanos e do realismo jurídico. **Rev. de Teorias do Direito e Realismo Jurídico**, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 45 - 65. Jan/jun. 2019.

RAMÍREZ, Jorge Rafael.; CAMPOS, Angie Edell. Crítica à logica ocidental dos direitos humanos: direitos humanos em crise? **Revista Aurora**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 49–

66, 2018. DOI: 10.36311/1982-8004.2018.v11n1.03.p49. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/aurora/article/view/7293>. Acesso em 8 abr. 2023.

RAMOS, Cesar Augusto. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: Liberalismo ou Republicanismo? *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 33, n. 105, p. 77-115, 2006.

RECLUS, Elisee. Anarchy and Universal Suffrage. In: BROOKS, Frank H. (Ed.). **The Individualist Anarchists: An Anthology of Liberty (1881-1908)**. Oxon: Routledge, 2017, p. 93 - 95.

ROCHA, Bruno Anunciação. **O Direito de Propriedade e o Estado Mínimo: uma crítica lockeana à proposta libertária de Robert Nozick**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018.

ROCHA, Bruno Anunciação; GALUPPO, Marcelo Campos. Paternalismo libertário no Estado Democrático de Direito. *Revista de informação legislativa*, Brasília, v. 53, n. 210, p. 135-148, abr./jun. 2016. Disponível em: [https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/53/210/ril\\_v53\\_n210\\_p135](https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/53/210/ril_v53_n210_p135). Acesso em 23 nov. 2023.

ROTHBARD, Murray N. The Spooner-Tucker Doctrine: an Economist's View. *Journal of Libertarian Studies*, Auburn, v. 20, n. 1, p. 5 - 15, 2006.

ROTHBARD, Murray N. **Anatomia do Estado**. São Paulo: Vide Editora, 2019. 80 p.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **O estado mínimo de Robert Nozick**. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 31, n. 100, p. 225-238, mai. 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova*, São Paulo, n. 39, p. 105-124, 1997.

SANTOS, Boaventura; MARTINS, Bruno (orgs.). **O pluriverso dos Direitos humanos: a diversidade das lutas pela dignidade**. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, julio de 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma revolução democrática da justiça*. 3ª ed. Editora Cortez, 25 julho 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Os direitos humanos na pós-modernidade*. Oficina do CES, n. 10, Coimbra, jun. 1989. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10316/10919>. Acesso em: 26 jun. 2024.

SCHNEIDER, Nina. Historicizing Polycentric Governing. In: GADINGER, Frank; SCHOLTE, Jan Aart (Eds.). *Polycentrism: How Governing Works Today*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

SEGOVIA, Juan Fernando. Propiedad y justicia en Robert Nozick. **Revista Verbo**, Buenos Aires: Speiro, n. 545-546, p. 421 – 449, 2016.

SPOONER, Lysander. **No Treason v. 06** - The Constitution of no Authority. Boston: Lysander Spooner Publisher, 1870.

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

STONE, Vincent (Tradutor). **Disruptive Elements: The Extremes of French Anarchism**. Reino Unido: AK Press, 2014. 267p.

TESTA, Janaina Carla da Silva Vargas; ZAMBON, Rodrigo Eduardo; BARBOZA, Sergio de Goes; SANCHES, Wilson. *Direitos Humanos e Cidadania*. Editora e Distribuidora Educacional S.A., 2015.

TUCKER, Benjamin. **Instead of a Book: By a Man Too Busy to Write One** - A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism Culled from the Writings of Benj. R. Tucker. 2. ed. New York: Benj. R. Tucker Publisher, 1897.

TUCKER, Benjamin. A Letter to Thomas F. Bayard: Challenging His Right — and That of all the Other So-called Senators and Representatives in Congress — to Exercise Any Legislative Power Whatever Over the People of the United States. In: TUCKER, Benjamin. **Liberty: Not the Daughter But the Mother of Order** - v. 1, Issues 1 - 26. Nova York: Benjamin Tucker Institute, 2018.

TUCKER, Benjamin. What we mean. In: TUCKER, Benjamin. **Liberty: Not the Daughter But the Mother of Order** - v. 1, Issues 1 - 26. Nova York: Benjamin Tucker Institute, 2018.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

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

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico. *Pensar*, Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 371-408, jul./dez. 2011