

O MATERIALISMO NO DEBATE FEUERBACH, STIRNER E MARX: RELEVÂNCIAS PARA A HISTÓRIA SOCIAL CONTEMPORÂNEA?

Fabício Pinto Monteiro
Doutorando em História - UFU
E-mail: fabriciomonteiro@bol.com.br

RESUMO

A principal problemática levantada neste texto diz respeito aos debates envolvendo a validade dos conceitos universais face aos fenômenos concretos e particulares para as teorias de análise social, como na historiografia. A discussão sobre esta problemática é realizada através dos embates entre intelectuais da chamada “esquerda hegeliana” em meados do século XIX, especificamente com Ludwig Feuerbach, Max Stirner e Karl Marx junto a Friedrich Engels. Temas como o valor heurístico da metafísica, a construção do sujeito individual frente aos “objetos” no mundo e a indeterminação como fonte necessária da criação são tratados entre os debatedores, onde o que estava em disputa era busca pela superação do chamado “idealismo” hegeliano em nome de possibilidades materialistas de teorização. O objetivo último dessa pesquisa é, através do mencionado debate, levantar reflexões para as teorias e metodologias da História Social contemporânea.

Palavras-chave: materialismo, Hegelianismo, História Social, Max Stirner, Ludwig Feuerbach.

ABSTRACT

This text aims to discuss the contention about the legitimacy of universal concepts or individual *phenomenon* in social theories, like historiography, for example. The discussion emphasizes the debate of Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Karl Marx and Friedrich Engels. The metaphysic's heuristic use, the individual subject's construction and the indetermination as first cause of creation are some topics tackled. Materialistic theories were, in that context, seen as a way of get ahead the so called hegelian “idealism”. Through this debate, the central goal of this research is reflect about contemporary Social History's theory and methodology.

Keywords: materialism, Hegelianism, Social History, Max Stirner, Ludwig Feuerbach.

Introdução

Em um diálogo cujo tema era liberdade e cientificismo, travado com a historiadora Elisabeth Roudinesco e registrado em 2001, Jacques Derrida afirma seu desconforto ao falar em “a” liberdade, uma vez que, em seus termos, “essa palavra me

parece freqüentemente carregada de pressupostos metafísicos que conferem ao sujeito ou à consciência – isto é, um sujeito egológico – uma independência soberana em relação às pulsões, ao cálculo, à economia, à máquina.” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 65).

Sob outro matiz de pensamento e através de suas problemáticas específicas, neste caso o debate sobre a autoria, Michel Foucault havia levantado anteriormente um questionamento correlato através de uma proposta:

Não mais colocar a questão: como a liberdade de um sujeito pode se inserir na consistência das coisas e lhes dar sentido, como ela pode animar do interior as regras de uma linguagem e manifestar assim as pretensões que lhe são próprias? Mas antes colocar essas questões como, segundo que condições e sob que formas alguma coisa como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? (FOUCAULT, 2006a, p. 287).

Evitando qualquer noção absoluta de sujeito, Foucault afirmou naquele momento a possibilidade apenas de tratá-lo como “funções”, relativas a cada campo onde o sujeito estivesse inserido (no discurso, na esfera econômica, social etc.). Quinze anos mais tarde, o filósofo tornaria ainda mais clara sua posição, demonstrando reticências na utilização, como conceito, de termos como “liberdade” ou “liberação” dos sujeitos. Em uma entrevista concedida em janeiro de 1984, afirma:

Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à idéia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo (FOUCAULT, 2006b, p. 265).

Afirmar a liberdade, como para Derrida, implicaria para Foucault a fixação de um ponto de referência absoluto e, assim, metafísico para o *ser* do sujeito; é nesse sentido que o filósofo prefere referir-se a “práticas de liberdade”, relacionando-as à ética e às relações de poder – sempre móveis na sociedade, não possuindo um *locus* fixo ou natureza essencial.

Com um grande cuidado no uso da noção de liberdade para os sujeitos, Derrida afirma que se algo realmente poderia ser nomeado com tal título, seria necessário inserir-lhe na compreensão o *incalculável*. Para o sujeito,

o outro corresponde sempre, por definição, ao nome e à figura do *incalculável*. Nenhum cérebro, nenhuma análise neurológica supostamente exaustiva é capaz de propiciar o encontro com o outro. O advento do outro, a chegada daquele que chega, é (este) *que chega* enquanto evento imprevisível (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 66).

É sem dúvida de difícil questionamento o estatuto ontológico de não-determinação possuído pela liberdade, assim como a participação do *outro* na composição do *eu* na prática de subjetivação individual. Esta indeterminação, entretanto, chegaria ao extremo de impossibilitar a edificação de projetos para o futuro? A imprevisibilidade do *outro* tornaria passivo o sujeito ante as circunstâncias do momento, vendo, dessa forma, suas ações reduzidas à re-ações frente ao que lhe surge de pronto? Na criação de si em relação ao *outro*, e do *outro* em relação a si, nada restaria na contemporaneidade de possibilidades de autonomia?

A partir dessas problemáticas proponho um recuo talvez inusitado face teorias “pós-modernas”: os debates entre Ludwig Feuerbach, Max Stirner e Karl Marx em torno de suas diferentes propostas materialistas. Neste recuo busco levantar elementos para a reflexão sobre as teorias sociais da atualidade, em especial a historiografia, pois o que estava em jogo naquele momento era a discussão sobre a construção da subjetividade em relação a um objeto (seu *outro*) e, principalmente, o embate a respeito da pertinência de análises sociais que se sustentam na busca de conceitos metafísicos ou essências universais nos fenômenos do mundo concreto.

Neste momento torno explícita minha opção de discussão, que se afasta da metodologia de Foucault do tratamento do autor de uma obra como uma “função” inserida na “ordem dos discursos” (FOUCAULT, 2006a). Tendo como perspectiva para a reflexão uma compreensão de História Social, eleva-se a importância de considerar os escritos dos autores nas *relações sociais* vividas por eles. Nessa perspectiva, a problematização dos temas da construção da subjetividade e do materialismo não pode deixar de lado os debates, preocupações e conflitos sociais em que se construíam as propostas políticas e filosóficas de Feuerbach, Stirner e Marx.

Sujeito, objeto e materialismo nas propostas de Feuerbach

Em fevereiro de 1845, Marx e Engels publicam *A sagrada família*, obra dirigida contra o que chamaram “idealismo especulativo”, ou, a doutrina “que, no lugar do *ser*

humano individual e verdadeiro, coloca a '*autoconsciência*' ou o '*espírito*' e ensina, conforme o evangelista: 'O espírito é quem vivifica, a carne não presta.'" (MARX, ENGELS, 2003, p. 15).

O livro é dirigido especialmente como uma crítica a Bruno Bauer e Franz Zychlin von Zychlinski, tratado por seu pseudônimo "Szeliga", como expoentes de tal "idealismo". Ludwig Feuerbach também é citado, porém a crítica a ele é menos incisiva que aos demais:

Feuerbach, conforme se sabe, concebe as idéias cristãs da encarnação, da santíssima trindade, da imortalidade etc. como o mistério da encarnação, o mistério da santíssima trindade, o mistério da imortalidade. O senhor Szeliga concebe todos os estados atuais do mundo [crimes, desigualdades] como mistérios. Contudo, se *Feuerbach* logrou desvendar verdadeiros mistérios, o senhor *Szeliga* fez apenas transformar *trivialidades* em *mistérios*. Sua arte não consiste em desvendar o oculto, mas em ocultar aquilo que já se encontra desvendado (MARX, ENGELS, 2003, p. 70).

Se n'*A sagrada família* os autores consideraram, dentro de seus próprios critérios, que Feuerbach avançou positivamente em alguns aspectos ao que já se havia realizado através das propostas de Hegel, em fins do mesmo ano e início do próximo, 1846, Engels e Marx preparariam uma segunda obra onde, somando-se a Max Stirner e mais uma vez a Bruno Bauer, Feuerbach seria mais diretamente contestado (MARX, ENGELS, 2007).¹

Na Confederação Germânica daquela primeira metade do século XIX, destacando-se o reino prussiano e sua Universidade de Berlim, as obras de Hegel foram utilizadas na construção das mais diversas propostas políticas. "Velhos hegelianos" e "hegelianos de direita", como Karl Göschel, Johan Rosenkranz e Philip Marheineke, eram contestados em sua ortodoxia por "jovens hegelianos" e "hegelianos de esquerda" em sua busca por inovação social e oposição ao governo (STEPELEVICH, 1985, p. 606). Feuerbach e Stirner, apesar de mais velhos que os demais, são muitas vezes aproximados em suas propostas destes "jovens hegelianos", embora essa tentativa de classificação pouco revele de suas propostas políticas e filosóficas, menos ainda de suas divergências entre si e frente aos demais.²

¹ Obra que só seria publicada, através de seus rascunhos, a partir da década de 1920, recebendo o título de *A ideologia alemã*.

² Nascidos respectivamente em 1804 e 1806, Feuerbach e Stirner eram por volta de cinco anos mais velhos que Bruno Bauer e dez que Karl Marx, sendo inclusive dois dos poucos pensadores envolvidos nos debates deste círculo que tiveram oportunidade de assistir aulas do próprio Hegel, na década de 1820 na Universidade de Berlim (STEPELEVICH, 1978, 451-452).

Um dos elementos da obra de Feuerbach que chamou a atenção da geração mais jovem foi sua declarada contestação a Hegel através de uma metodologia *materialista* de pensamento. Mesmo n' *A ideologia Alemã* Marx e Engels ainda elogiariam como uma "grande vantagem" de Feuerbach, inclusive frente ao empirismo, a consideração de que o próprio homem é um "objeto sensível".¹ Escreve Feuerbach:

Há um mundo de distância entre mim e *aqueles* filósofos que arrancam os *olhos* da cabeça para assim melhor poderem pensar; eu preciso dos sentidos para pensar, sobretudo dos olhos, fundo os meus pensamentos em *materiais* de que apenas nos podemos apropriar mediante a actividade dos sentidos, não produzo o objecto a partir do pensamento, mas, inversamente, o pensamento *a partir do objecto*, mas *objecto* é só o que *existe fora da cabeça* (FEUERBACH, 2002, p. 424).

Esta tomada de posição tão explícita por parte do filósofo tem sua razão de ser: trata-se de um trecho do prefácio de Feuerbach à segunda edição de sua principal obra, *A essência do cristianismo*, cuja primeira edição (1841) rendeu-lhe grande celebridade entre os círculos intelectuais germânicos, mas também várias críticas a respeito de seu carácter "especulativo". Neste prefácio, Feuerbach responde a tais "juízos tolos e pérfidos", garantindo tratar-se de uma "análise *empírico-filosófica* ou *histórico-filosófica*" do cristianismo, afirmando também sua ligação com o "realismo" e o "materialismo", segundo suas próprias compreensões desses termos (FEUERBACH, 2002, p. 419, 424, 435).

A esses críticos somar-se-iam um pouco mais tarde Max Stirner, através de seu *Único e sua propriedade* (1844), que se oporia à tese central de Feuerbach de que, em síntese, Deus seria uma projeção, uma exteriorização da essência humana, quer dizer, de uma idéia de perfeição que o homem possuiria de si (STIRNER, 2004).

Qual seria a importância dessa discussão entre "materialismo" e "especulação" (ou "idealismo") para a História Social contemporânea? O que estava em jogo naquele debate de meados do século XIX não eram apenas opções de metodologia filosófica, mas também propostas políticas conflitantes a respeito da importância do *individual* (seja o indivíduo humano em sua subjetividade particular, sejam os fenômenos individuais e concretos na sociedade) frente ao *universal* (essencial e metafísico) na história. Problema ainda persistente, como discutido no princípio desse texto, por pensadores da atualidade.

¹ Entretanto, ainda para Marx seu limite estaria em não considerar esse mesmo homem *atividade* sensível (MARX, ENGELS, 2007 [1845-1846], p. 32).

Em setembro de 1845, Feuerbach publicaria anonimamente uma tréplica dirigida diretamente a Stirner:

Para Feuerbach, o indivíduo é absoluto, isto é, a verdade, o ser real. Mas por que ele não diz: este indivíduo exclusivo? Porque se ele o fizesse, não compreenderia o que gostaria de concluir – se assumisse o ponto de vista do indivíduo exclusivo, o que de fato ele rejeita, ele retrocederia ao ponto de vista da religião. Visto que, exatamente nesse ponto de vista, consiste a essência da religião, pelo menos nessa ligação, quer dizer, aquela que seleciona de uma classe ou espécie um indivíduo único e eleva-o como sagrado, 'que todos os outros não conseguem se aproximar. Esse homem, esse "Único" (FEUERBACH, 1978, p. 84).¹

Lawrence Stepelevich, estudioso das obras de Max Stirner, Feuerbach e Hegel, afirma que a divergência entre os dois primeiros filósofos colocou-se principalmente porque apesar de Feuerbach reiterar a importância do indivíduo (embora não considerado totalmente desprovido de uma essência), ele não teria conseguido esclarecer em sua obra as situações em que o termo "homem" referir-se-ia a uma consciência subjetiva particularizada do indivíduo concreto e as que tratariam de uma essência universal – como "o Homem" (STEPELEVICH, 1978, p. 454). Penso, contudo, que para além de um mal entendido argumentativo ou lógico-conceitual da escrita do livro, há também uma profunda divergência a respeito de um elemento chave às propostas de ambos e, antes, de Georg Hegel: as relações entre sujeito e objeto.

Detenhamo-nos nestas relações conforme as construções de Feuerbach, tão criticadas por Stirner, e seus distanciamentos e aproximações de Hegel. O foco de análise de Feuerbach é a religião cristã, tema recorrente nos debates da época entre tais intelectuais.

"A religião", afirma, "é, numa expressão geral, consciência do infinito, portanto, não é e não pode ser outra coisa senão a consciência que o homem tem da *sua* essência, a saber, de uma essência não finita, limitada, mas *infinita*." (FEUERBACH, 2002, p. 10).

A consciência possuída pelo sujeito da infinitude de Deus, continua Feuerbach, só se cria na relação firmada por ele (sujeito) com um *objeto*.² Mesmo que a essência humana seja perfeita, a imperfeição e a finitude dos indivíduos particulares transformam tal essência em algo distante, inalcançável e de alguma forma exterior a

¹ Tradução minha.

² Discutir a formação do sujeito (entendido como consciência) através de negações de caráter dialético com objetos (o mundo exterior ao sujeito, ou ainda, elementos de si objetivados) é a principal meta de uma das mais importantes obras de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*. Essa é uma opinião partilhada por diversos autores, como LA MAZA, 2007, p. 6; ANTUNES, 2004, p. 23-24; VAZ, 2005, p. 13-14.

estes mesmos indivíduos. A essência humana, em suma, transforma-se para eles em um *objeto* e é esta relação de oposição que lhes permite uma consciência de Deus e, ao mesmo tempo, de si; esta relação é que lhes permite construir-se como sujeitos (FEUERBACH, 2002, p. 16).

O objecto do sujeito não é outra coisa senão a *essência objectivada* do próprio *sujeito*. Tal como o homem é objecto para si, assim Deus é objecto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor – e não mais – que o seu Deus tem. *A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem* (FEUERBACH, 2002, p. 22).

O grande motivo de protesto de Feuerbach contra seus primeiros leitores, que o levou a reafirmar seu materialismo no Prefácio à segunda edição de *A essência do cristianismo*, reside na argumentação aparentemente ignorada pelos críticos de que o processo de objetivação – e, ao mesmo tempo, do formar-se como sujeito – exteriorizando sua essência e adquirindo consciência de si, não seria movido por uma razão universal: “A razão cristã”, afirma, “é uma soma de verdades particulares, de privilégios e isenções particulares e, portanto, uma razão *particular*.” (FEUERBACH, 2002, p. 3).¹

O sujeito individual que crê em Deus objetiva as características divinas a partir da essência humana, que tem um conteúdo universal, mas essa universalidade *não* é o que sustenta a religião. Um Deus metafísico pouco importa ao crente, o indivíduo subjetivado; para esse processo estão em jogo outras características divinas: “... para a religião, Deus é pai *real*, amor e misericórdia *reais*, pois é para ela um ser real, vivo, pessoal, e suas determinações verdadeiras são também por isso determinações vivas, pessoais.” (FEUERBACH, 2002, p. 31).

Para o crente, Deus não é uma imagem, não representa qualquer coisa (nem mesmo conceitos) e, por isso, as leis da razão universal não o explicam. Sendo pessoal e real, sua relação com o sujeito se dá na concretude material das *emoções*, não na frieza impessoal da razão metafísica (FEUERBACH, 2002, p. 31). Dessa forma, a consciência

¹ Para compor esse processo, Feuerbach utiliza-se da compreensão de *experiência* de Hegel: “Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato – quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado – *se aliena e depois retorna a si dessa alienação*, e por isso – como é também propriedade da consciência – somente então é exposto em sua efetividade e verdade.” (HEGEL, 2005. p. 46).

construída a partir da experiência de alienação¹ das características essenciais humanas do sujeito em Deus, não é uma consciência absoluta, mas particular, porque realizada pela prática. É a partir da ação que se dá a subjetivação (FEUERBACH, 2002, p. 48).

Como uma prática particular, as relações construídas pelo sujeito com seu objeto – seja Deus ou o mundo material – e consigo mesmo – pois a constituição da subjetividade realiza-se pelo processo de negação daquele objeto exterior, ou tornado exterior – são também particulares:

Não posso de modo algum saber se Deus em si ou para si é algo de *diferente* do que é *para mim*; *tal como* é para mim, *assim* é *tudo* para mim. Porque é justamente esses predicados nos quais ele é para mim que reside, para mim, o seu ser-em-si-mesmo, a sua própria *essência*; ele é para mim tal como poderá ser sempre para mim. O homem religioso está *inteiramente* satisfeito com o que Deus é em relação a ele – como homem, não conhece outra relação (FEUERBACH, 2002, p. 27).

Por um lado, o materialismo de Feuerbach introduz em relação a Hegel uma forma de subjetivação mais fortemente individual. Objetivando sua essência perfeita e exteriorizando-a em Deus, o sujeito relaciona-se com sua finitude individual; dessa experiência tem-se a consciência de si e, ao mesmo tempo, de Deus. A consciência está sempre satisfeita com essa relação, pois a experiência não é movida pela razão universal (que ainda poderia manter uma infeliz incompletude ao apresentar conceitos inalcançáveis para o indivíduo imperfeito), mas sim por uma razão prática, particular e emotiva.

Por outro lado, o filósofo mantém proximidade com uma conclusão fundamental presente nas propostas de Hegel: após o longo processo dialético de construção da consciência de si (subjetividade) através da consciência do objeto, o que subsiste de forma predominante nesta relação entre sujeito e objeto é a subjetividade. Para Hegel – refiro-me à *Fenomenologia do espírito* – tem-se como sujeito subsistente o “espírito universal”, para Feuerbach destaca-se a fé em Deus como uma subjetividade que consegue vencer as barreiras objetivas do mundo.²

Em junho de 1846, Marx e Engels rascunharam uma crítica dirigida a Feuerbach e aos “jovens hegelianos” subseqüentes, recusando a eficácia de suas pretensões na “superação” de Hegel:

¹ Ver nota anterior.

² “A fé não é justamente senão a *fé na realidade absoluta da subjetividade*. (...) Para a fé só existe Deus, isto é, a *subjetividade livre de barreiras*.” (FEUERBACH, 2002, p. 152).

Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra aspectos isolados pelos outros. De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência, mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc (MARX, ENGELS, 2007 [1846], p. 83).

Devemos concordar com a dupla de pensadores a esse respeito? Creio que para nossa problemática sim e não. Sim, considerando que Feuerbach, e mesmo Max Stirner, não “superou” as propostas de Hegel no sentido que, de fato, manteve a concordância em vários aspectos centrais, como a primazia da consciência em um processo de subjetivação. Não, se considerarmos que os afastamentos (as “profanações”) de Feuerbach e Stirner já são indicações de novas propostas de tratamento da subjetividade: a rejeição de um sujeito universal e metafísico em nome de uma subjetividade individual e concreta no mundo.

Se Feuerbach tentou levar a cabo tal projeto, construído sempre em relação às propostas de Hegel, através de sua forma da metodologia materialista – que não abandonou de forma radical a necessidade de uma idealização da essência humana, mesmo que particularizada – Max Stirner insistiria muito mais enfaticamente na unicidade individual do sujeito, construída através de controversas noções de “nada” e “propriedade”.

O eu e o nada: subjetividade e niilificação

Em seu conhecido ensaio *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de eu*, de 1938, o antropólogo Marcel Mauss buscou “como no curso de séculos, através de numerosas sociedades, elaborou-se lentamente, não o sentido do ‘eu’, mas a noção, o conceito respectivo que os homens das diversas épocas criaram [sobre ele, o ‘eu’]”. (MAUSS, 1974, p. 211).

Mesmo que colocando face-a-face diferentes sociedades em diferentes épocas em um viés comparativo – os Pueblo americanos, a Roma clássica, a China antiga e outras -, a análise de Mauss parece ter um ponto de chegada previamente estipulado para as noções de “eu” e “pessoa”:

Quem responde finalmente que todo fato de consciência é um fato do “eu”, quem fundamenta toda a ciência e toda a ação a respeito do “eu”, é Fichte. Kant já havia feito da consciência individual, do caráter sagrado da pessoa humana, a condição da razão prática. Fichte faz, a mais, da categoria do “eu”, a condição da consciência e da ciência da razão pura. A partir de então, está feita a revolução das mentalidades, cada um de nós tem o seu “eu” – eco das Declarações dos Direitos, que Kant e Fichte precederam (MAUSS, 1974, p. 239).

Creio que com as discussões feitas até aqui a respeito dos embates entre as propostas de materialismo e das formas de subjetivação dos indivíduos, o leitor já desconfie que o problema entre os pensadores e filósofos europeus não se esgote nos setecentos de Kant e Fichte. Nesse sentido, darei seguimento à nossa reflexão após esse “ponto final” de Mauss ao destacar uma crítica a Johann Fichte feita por um pensador posterior: Max Stirner. Afirma este a respeito de Fichte:

Quando Fichte diz: “O Eu é tudo”, isso parece estar perfeitamente em harmonia com minhas teses. Mas o eu não é tudo, *destrói* tudo, e só o eu que progressivamente se dissolve, o eu que nunca é, o eu... *finito*, é verdadeiramente eu. Fichte fala do eu “absoluto”, mas eu falo de mim, do eu transitório (STIRNER, 2004, p. 146).

A publicação do livro de Stirner, *O único e sua propriedade*, de onde foi retirado esse trecho, deu-se em 1844 editado por Wigand, de Leipzig e acompanhou-se de um evento que talvez reflita parte das dificuldades de assimilação das propostas de Max Stirner persistentes até hoje. Submetido ao crivo da censura do Estado prussiano, a publicação do livro foi inicialmente proibida,

dado que, em passagens concretas desse escrito, não apenas Deus, Cristo, a Igreja e a religião em geral são objecto da blasfêmia mais despropositada, mas também porque toda a ordem social, o Estado e o governo são definidos como algo que não deveria existir, ao mesmo tempo que se justifica a mentira, o perjúrio, o assassinato e o suicídio, e nega o direito de propriedade (apud MIRANDA, 2004, p. 298)

Estas afirmações estavam no parecer em resposta ao pedido de liberação, feito pelo autor em outubro de 1844. Apesar desse parecer incisivo, uma semana depois o livro é liberado pelo ministro Von Faltenstein por ser considerado “demasiado absurdo para ser perigoso”. (apud MIRANDA, 2004, p. 298).

Se em relação a um possível público mais geral o ministro pudesse ter razão, entre o círculo de debatedores do pensamento hegeliano a obra não foi ignorada. Além da resposta de Feuerbach, filósofo que recebera as críticas mais diretas n’*O único e sua propriedade*, Marx e Engels preparariam suas próprias contestações nos manuscritos

hoje reunidos sob o título de *A ideologia alemã*.¹ Kuno Fischer, Bettina von Arnim, “hegelianos de esquerda” como Bruno Bauer e Moses Hess e “de direita” como Karl Rosenkranz, todos se ocuparam de opor-se à Stirner (STEPELEVICH, 1978, p. 456).

Apesar da intensa e rápida celebridade, o livro de Stirner seria deixado de lado nos debates político-filosóficos após os eventos de 1848 que agitaram a Confederação Germânica²; nas palavras de Engels, em um ensaio inacabado de 1850, *O único e sua propriedade* “caíra no esquecimento” (ENGELS, 1973, p. 31). Apenas na década de 1880, o poeta anarquista John Henry Mackay o promoveria novamente – especialmente através de seu grande esforço para organizar uma biografia de Stirner.³ Socialmente, porém, as leituras de fins do século XIX até a década de 1930, quando mais uma vez a obra parece ter caído no ostracismo, deram-lhe um caráter muito mais político que propriamente filosófico; neste período, a grande fama de Friedrich Nietzsche trouxe a tendência de se tratar as propostas de Stirner como uma “prévia” das idéias do filósofo prussiano.⁴ Mais recentemente, Jacques Derrida recolocaria as discussões de *O único e sua propriedade* em seu *Espectros de Marx*, de 1993 (DERRIDA, 1994).

Como mencionado, n’*O único e sua propriedade*, Ludwig Feuerbach e seu *A essência do cristianismo* ganham atenção especial de Stirner. Sua principal crítica envolve as limitações dos esforços de Feuerbach em trazer para o mundo dos homens a responsabilidade pela criação do que se chamou “divino” ao revelar Deus como uma projeção da essência humana.

A isto, nós respondemos: O ser supremo é, na verdade, a essência do homem, mas é-o precisamente por ser sua *essência*, e não ele próprio; por isso, é perfeitamente indiferente vê-lo fora dele como “Deus” ou querer encontrá-lo nele e chamar-lhe “essência do homem” ou “o homem”. *Eu* não sou, nem Deus, nem o homem, nem o ser supremo nem a minha essência, e por isso, no fundamental, é indiferente se penso a essência em mim ou em fora de mim (STIRNER, 2004, p. 34).

¹ Sendo este o manuscrito mais bem acabado d’*A ideologia Alemã* e intitulado *São Max* (MARX, ENGELS, 2007 [1845])

² Na época, os Estados de predominância étnico-cultural alemã estavam unidos em uma associação cuja hegemonia política e econômica cabiam principalmente ao Império Austríaco e o Reino da Prússia. A Confederação Germânica foi criada durante o Congresso de Viena (1815), após as guerras napoleônicas. Apesar de alguns participantes das revoltas de 1848 defenderem a unificação territorial plena, o Império Alemão (que deixaria de fora a Áustria) só formou-se em 1871.

³ *Max Stirner, sein leben um sein werk*, sem publicação em português.

⁴ Stepelevich levanta que entre 1900 e 1929, 49 edições de *O único e sua propriedade* foram publicadas em russo, inglês, japonês, francês, alemão, polonês, italiano e espanhol (STEPELEVICH, 1974, p. 324).

A partir desse ponto, o posicionamento de Stirner frente a Feuerbach (e Fichte) torna-se mais nítido se, para além das diferentes significações dadas pelos filósofos ao indivíduo e ao concreto, nos atentarmos as suas propostas divergentes quanto ao valor da *finitude*, no limite, do *nada* como elemento criador na subjetivação dos indivíduos.

Feuerbach considera que a consciência da própria finitude seria uma tragédia à prática de subjetivação. Ao objetivar sua essência – externalizando-a em Deus -, o sujeito cria-se através da negação dialética em sua experiência prática (em ações, como pensar e sentir), conscientizando-se ao mesmo tempo do outro e de si.

Não podemos afirmar algo *diferente* de nós, sem nos afirmarmos a nós mesmos. E porque querer, sentir, pensar são perfeições, realidades, é impossível sentir ou perceber *com razão* a razão, *com sentimento* o sentimento, *com vontade* a vontade, como *forças limitadas, finitas, isto é, nulas*. Finitude e nulidade são o mesmo. Finitude é apenas um eufemismo para nulidade. Finitude é a expressão *metafísica, teórica*, nulidade a expressão *patológica, prática*. O que é *finito* para o *entendimento*, é *nulo* para o *coração* (FEUERBACH, 2002, p. 14-15).

Dessa forma, seria para Feuerbach um dissenso um Deus perfeito e infinito (objetivação da perfeita essência humana) com o qual a relação prática com os indivíduos apenas lhes servisse para sentirem-se nulos, nada. O remédio encontrado para essa possibilidade de niilificação é o *amor* divino.¹ Esse amor é consciência sentida, criada pela prática da relação particular do sujeito individual com seu objeto e a comprovação desse amor divino também surge através de uma *ação* de Deus: sua vinda ao mundo como Cristo (FEUERBACH, 2002, p. 59). O fazer-se carne, a desapropriação voluntária da própria infinitude imaterial divina aproximaria Deus da finitude humana, afastando o pesadelo da niilificação.

O posicionamento de Max Stirner ante as relações da subjetivação e da finitude, ou, da nulidade individual é construído em oposição a Feuerbach, sendo essa divergência uma das bases da crítica contida n' *O único e sua propriedade*. Stirner prefere assumir as limitações do sujeito frente ao mundo (seu objeto) a admitir a necessidade de um limitador externo (uma "lei acima de si", nas palavras de Feuerbach) para controlar os perigos da niilificação do *eu*.² Mais do que isso, ele considera a transitoriedade e as

¹ "É pela consciência do amor que o homem se reconcilia com Deus, ou melhor, consigo, com sua essência, que na lei ele põe face a si como uma essência diferente." (FEUERBACH, 2002, p. 51).

² Para Feuerbach, Deus seria o "fim último" de cada indivíduo, uma "lei acima de si". "Quem não tem um fim último, não tem uma terra natal nem um santuário. A maior das infelicidades é a ausência de um fim." (FEUERBACH, 2002, p. 70).

limitações do sujeito individual sua maior arma criativa. Tal é seu sentido para o *nada* que é o sujeito frente a seu objeto:

Se Deus e a humanidade, como vós assegurais, têm em si mesmos substância suficiente para serem, em si, tudo em tudo, então eu sinto que *a mim* me faltará muito menos, e que não terei de me lamentar pela minha "vacuidade". O nada que *eu* sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio (STIRNER, 2004, p. 10).

Há algum tipo de "essência" perfeita envolvida na prática de subjetivação para Stirner assim como há para Feuerbach? A peculiar positividade do nada que é o *eu*, sua transitoriedade frente ao mundo, faz surgir o que, em minha visão, é um dos principais pontos de divergência das propostas de Stirner em relação a seus interlocutores (seja, Hegel, Feuerbach ou Karl Marx): a ausência de um *dever*. Embora ainda exista um movimento dialético (discutido no próximo segmento desse texto), Stirner não considera a prática do fazer-se sujeito como um processo que busca alcançar parâmetros ideais (seja de Humanidade, Liberdade, Consciência, Igualdade etc.).

Quanto a mim, parto de um pressuposto, que sou *eu próprio*; mas este meu pressuposto não aspira à perfeição, como "o homem que luta pela sua perfeição", mas serve-me simplesmente para dele desfrutar e para o consumir: vivo precisamente desse meu pressuposto, e só existo consumindo-o. Por isso é que este pressuposto não é propriamente um pressuposto: pois, como eu sou único, não conheço a dualidade entre um eu que pressupõe e outro pressuposto (entre um eu, ou um homem "imperfeito" e outro "perfeito"); o eu dizer que me consumo significa apenas que eu existo. Eu não me pressuponho (*voraus-setze*), porque me "ponho" (*setze*), ou crio, a cada momento, e só sou eu não sendo pressuposto, mas posto, e sou posto, de novo, apenas no momento em que me "ponho", ou seja, sou a um tempo criador e criatura (STIRNER, 2002, p. 123).

A unicidade do *eu* individual faz com que ele seja o parâmetro para si, embora não surja daí um imobilismo; o "consumir-se" de Stirner significa a criação de si, a todo o momento e incessantemente.

Materialismo, apropriação e criação

Para o cientista político Paul Thomas, Max Stirner foi para Karl Marx a pedra de toque que lhe permitiu a formulação mais clara e incisiva em suas críticas aos demais "jovens hegelianos", inclusive ao "passivo materialismo" de Feuerbach (THOMAS, 1975,

p. 163).¹ De fato, o manuscrito dirigido a “São Max” foi redigido e rapidamente colocado pronto para a impressão já no ano seguinte ao lançamento de *O único e sua propriedade*, em fins de 1844, sendo organizado como uma ácida (mesmo para os padrões de Marx!) e detalhada contestação a cada segmento do livro de Stirner (MARX, ENGELS, 2007 [1845]).

Nesse sentido, sugiro acompanharmos alguns elementos das propostas de Max Stirner que tanto incomodaram Marx e Engels como forma de, nessa relação, refletirmos a respeito de seu paradoxal “nada criador” e, principalmente, a respeito do tema central desse texto: os conflitos entre as diferentes propostas de materialismo (as diferentes significações de valor ao individual e concreto, face ao universal e metafísico) na subjetivação para esses autores germânicos em meados do século XIX.

O desconcerto inicial de Marx e Engels anuncia-se exatamente com a proposta de Stirner da possibilidade da criação a partir de um “nada”. Quanto a sua afirmação, citada no segmento anterior desse texto, do *nada* não ter um simples sentido de “vazio”, mas sim de um potencial criador (STIRNER, 2004, p. 10), ironizam os autores com uma paráfrase: “O santo Padre da Igreja [Stirner] também poderia ter escrito essa última frase da seguinte forma: Eu sou tudo no vazio do absurdo, ‘mas sim’ sou o criador nulo, o tudo a partir do qual Eu, como criador, nada crio”. (MARX, ENGELS, 2007 [1845], p. 124).

O *absurdo*, a *ilogicidade* das formulações de Stirner são constantemente destacadas por Engels e Marx. Os autores irritam-se com a ausência de uma lógica-discursiva, o que cria ambigüidades nos termos, como os variados usos sentenciais das palavras “isto” e “se” (MARX, ENGELS, 2007 [1845], p. 126-127). Igualmente inaceitável para eles é a falta de uma linearidade cronológica nas discussões de Stirner sobre a filosofia do passado:

Na mesma página, o nosso Santo Padre salta da *Antígona* de Sófocles e da questão, a ela relacionada, da sacralidade do sepultamento dos mortos diretamente para o Evangelho de Mateus 8, 22 (deixai os mortos enterrar os seus mortos), ao passo que Hegel, ao menos na *Fenomenologia*, teve o cuidado de fazer uma transição gradual de Antígona etc. ao mundo romano. Com o mesmo direito, São Max poderia ter passado imediatamente à Idade Média, juntamente com Hegel, defendido esse versículo bíblico contra os Cruzados ou até mesmo, para ser verdadeiramente original, poderia ter estabelecido uma comparação entre o sepultamento de Polinice de Antígona e a transferência das cinzas de Napoleão de Santa Helena para Paris (MARX, ENGELS, 2007 [1845], p. 140).

¹ Recordemos também que entre os manuscritos reunidos n’*A ideologia alemã*, aqueles escritos contra Stirner foram finalizados *antes* daqueles contra Feuerbach.

De fato, o rigor formalista não é uma característica dos escritos de Stirner, veja-se como mais um exemplo disso um ensaio publicado pelo autor em 1844 na *Gazeta Mensal de Berlim: Mistérios de Paris* (STIRNER, 2003).

Nesse texto, o filósofo propõe-se a discutir um romance de imenso sucesso na época: *Mistérios de Paris*, de Eugène Sue.¹ No que poderíamos chamar hoje de “problematização”, Stirner decide discutir apenas alguns elementos de seu interesse na obra literária – o tratamento dado pelo autor às questões morais; os “vícios” e as “virtudes” – e avisa desde o princípio: “Não direi nada sobre a intriga nem do desenrolar da narrativa porque suponho que todos o leram” (STIRNER, 2003, p. 13). Entretanto, logo o leitor é informado de vários detalhes da narrativa de Sue: a ofensa e arrependimento do Grão-Duque Rodolphe frente a seu pai, sua ida penitencial a Paris e o encontro com sua filha desconhecida, Flor de Maria, e das tentativas de resgatá-la dos vícios trazidos pela pobreza e prostituição através da força da moral, dentre outros aspectos da história (STIRNER, 2003, p. 14-17).

Com tudo isso, concluímos que Max Stirner é simplesmente um autor incapaz de dar coerência a seus escritos? Ou ainda, com Marx e Engels, que ele revela-se dono de uma imensa “ignorância” em temas e métodos filosóficos? (MARX, ENGELS, 2007 [1845], p. 184). Creio tratar-se muito mais de uma profunda, e inconciliável, divergência de propostas entre esses debatedores que, em termos políticos, relacionam-se a diferentes considerações acerca das práticas de subjetivação dos indivíduos e de suas possibilidades de atuação no mundo.

No ano seguinte à conclusão da crítica dirigida a Stirner, ou seja, em 1846, escreveria Marx e Engels, desta vez voltando-se a Feuerbach:

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica (MARX, ENGELS, 2007 [1846], p. 86-87).

Por seu lado, os “pressupostos” de Stirner levam-no a considerar uma forma diferente de realidade: aquela existente apenas como uma propriedade do indivíduo. O filósofo desconfia do empirismo estrito, evocando uma subjetividade que

¹ Engels e Marx também se ocupariam da mesma obra em (MARX, ENGELS, 2003).

necessariamente *se apropria* de tudo aquilo que poderia colocar-se como algo exterior a si:

Um homem faz das coisas aquilo que é: "Como olhares o mundo, assim ele te olhará". Mas ouve-se logo o sábio conselho que nos diz: Vê lá, tens de o olhar da maneira "correcta, pura etc.!" Como se a criança não olhasse para a Bíblia de forma "correcta e pura" ao transformá-la num brinquedo! É Feuerbach quem nos dá aquele sábio conselho. Nós o olhamos de forma correcta para as coisas quando delas fazemos o que *queremos* (por coisas entendo aqui objectos em geral como Deus, os nossos semelhantes, uma mulher amada, um livro, um animal etc.). É por isso é que as coisas e a sua contemplação não são o fundamental, mas sim o eu, a minha vontade (...). Mas sou *eu* que escolho *aquilo* que quero encontrar (STIRNER, 2004, p. 263-264).

Dessa maneira, frente à querela entre "idealismo" e materialismo na forma levantada por Feuerbach contra Hegel – e levada adiante por Marx contra o próprio Feuerbach – Stirner propõe a seguinte solução:

A oposição entre o real e o ideal é inconciliável, e uma coisa nunca poderá tornar-se a outra: se o ideal se tornasse real, não seria já o ideal, e se o real se tornasse ideal, então só existiria este último, mas não o real. A oposição entre ambos só poderia ser superada se se destruir os dois. Só neste "se", um terceiro termo, a oposição chegará ao fim; se assim não acontecer, a idéia e a realidade nunca se encontrarão. A idéia não pode ser realizada e permanecer idéia, mas apenas morrer enquanto idéia, e o mesmo acontece com o real (STIRNER, 2004, p. 283).

Em um primeiro momento, poder-se-ia considerar esta solução aniquiladora de Stirner apenas uma reprodução do processo dialético hegeliano do suprassumir de objeto ante o sujeito. Nas palavras de Hegel, que referenciam toda essa discussão, "a coisa é EU: de fato, nesse juízo infinito a coisa está suprassumida: a coisa nada é em si; só tem significado na relação somente *mediante o Eu*, e mediante *sua referência* ao Eu". (HEGEL, 2005, p. 532).

A este "eu" de Hegel na *Fenomenologia do espírito*, entretanto, Stirner posicionar-se-ia da mesma forma que rejeitara as propostas de Fichte em seu *eu* absoluto, opondo a este um sujeito repleto de unicidade, que de tudo se apropria, mas que não possui a perenidade do absoluto; o *eu* para Stirner niilifica tudo, inclusive a si mesmo ao fazer-se através da apropriação constante.

A crítica diz: Tu só és homem se criticares e dissolveres sem descanso! E nós dizemos: Homem, sou o em qualquer caso, e sou igualmente Eu; por isso, a minha preocupação é apenas de assegurar a minha propriedade; e para a assegurar, recupero-a a todo o momento para mim próprio, destruo nela

qualquer tentativa de autonomia e engulo-a antes de ela se fixar e se transformar em “idéia fixa” ou “mania”. (STIRNER, 2004, p. 116).

Apropriação e criação de conhecimento: relevância para a História Social contemporânea?

A prática de subjetivação das propostas de Max Stirner, construídas em conflito aberto com variadas tendências tanto da “esquerda” quanto da “direita” política da Prússia de meados do século XIX, sustenta-se em um *eu* concretizado em um indivíduo que, para manter-se sujeito, apropria-se do mundo e de si mesmo de forma constante, fazendo-se à medida que niilifica este mundo e si mesmo.

Diversos embates políticos poderiam ser destacados como imbricações das aparentes discussões “teóricas” desses autores a respeito do materialismo e das práticas de subjetivação, sendo a questão do Estado apenas um dos mais evidentes deles.¹ Tendo em mente possibilidades teóricas e metodológicas em História Social, destaco outro desses embates políticos como importantes fonte de reflexão: as formas de criação do conhecimento.

Max Stirner, ou melhor, Johann Caspar Schmidt, seu verdadeiro nome, entre 1839 e 1844, na mesma época em que freqüentava o círculo dos “jovens hegelianos” de Berlim e redigiu seus principais escritos, atuou como professor de literatura em uma instituição particular de ensino para moças. As polêmicas envolvendo a publicação de seu livro levariam a sua demissão e o início de um período de dificuldades financeiras que se estenderiam até o fim de sua vida.² Nesse mesmo período, conseguiu publicar diversos ensaios curtos em periódicos como *O telégrafo* e *A gazeta geral de Leipzig*; em abril de 1842, publicou n’*A gazeta renana* (um “ponto de encontro” para a divulgação das

¹ O posicionamento de Stirner contra o Estado – instituição que para Hegel e alguns de seus seguidores “de direita” seria possuidor do “agir inteligente universal” em detrimento do “agir insignificante” do indivíduo (HEGEL, 2005, p. 296) – seria fundamental para a posterior apropriação de suas propostas pelos anarquistas. Mesmo Engels, já em 1850, considerou-o como alguém que antecipara Proudhon no território germânico devido a essa crítica (ENGELS, 1973, p. 31). Dentre as várias passagens de oposição ao Estado n’*O único e sua propriedade* estão p. 155-167; p. 176-186; p. 198-202. Contra o comunismo p. 204 e contra os partidos políticos p. 186-191.

² De forma geral, os autores que se ocupam dos detalhes biográficos de Max Stirner utilizam-se como base a biografia escrita por John Henry Mackay, *Max Stirner, sein leben um sein werk*, de 1898. Entre alguns desses trabalhos sobre sua vida e obra estão STEPELEVICH, 1978; STEPELEVITCH, 1985; THOMAS, 1975; LEOPOLD, 2002; MIRANDA, 2004; WOODCOCK, 1983; BARRUÉ, 2001; DÍAZ, 2002; KASSICK, 2005; ARMAND; BARRUÉ; FREITAG, 2003.

propostas dos “jovens hegelianos”) o que seria o mais célebre de seus “escritos menores”: *O falso princípio da nossa educação* (STIRNER, 2001).

Nesse texto, Stirner opõe-se a duas tendências educacionais ainda fortes na Europa da época: o chamado “humanismo”, sustentado no ensino dos clássicos da antiguidade ou na Bíblia, e o “realismo” ou “industrialismo”, de anseios práticos e utilitaristas (STIRNER, 2001, p. 64-67). Stirner, que não poderia deixar de lado a experiência do professor Schmidt, considera que ambas assumem o conhecimento como *forma*; para essas tendências o objetivo da educação, seria “portanto, adquirir o domínio no manejo de uma matéria e dominá-la”. (STIRNER, 2001, p. 69).

Nesse ensaio, publicado por volta de dois anos antes de *O único e sua propriedade*, o filósofo utiliza-se de significações de forte inspiração hegeliana que depois seriam rejeitadas por ele mesmo, como “espírito” e “liberdade” considerada esta a busca maior do ser humano. Apesar disso, considero que *O falso princípio da nossa educação*, devido especialmente ao tema tratado, dá forma a algumas propostas de Stirner praticadas – e talvez nem tanto ditas – em seus outros escritos; propostas que tanto irritaram Engels e Marx, como sua displicência com a lógica narrativa formal, sua aparente falta de rigor cronológico e seu desrespeito à tradição do conhecimento filosófico.

“Compreender o passado tal como ensina o Humanismo”, defende, “e compreender o presente, o que é o objetivo do Realismo, não conduz senão a dominar o *temporal*. Só o espírito consciente de *si é eterno*.” (STIRNER, 2001, p. 67).

Assim como posteriormente posicionar-se-ia frente ao empirismo, Stirner crê que uma educação que anseia o conhecimento de uma suposta realidade material e imediata do mundo seria tão ineficaz para o sujeito individual quanto uma pedagogia sustentada nas tradições do passado, “visto que ele [o *eu*] não permite nada de estranho existir fora dele”. (STIRNER, 2001, p. 68).

Em sua prática pessoal como produtor de conhecimento – refiro-me aqui a seus textos escritos, visto de não temos acesso às aulas do professor Johann Schmidt ou a qualquer tipo de discurso do reservado Max Stirner - Stirner apropria-se do conhecimento existente para resolver seus próprios problemas, selecionando, por exemplo, eventos históricos que lhe interessam e deixando “falhas” na cronologia dos eventos ao colocar de lado o que não lhe interessa.

Convencido de que nada de estranho persiste sem ser incorporado pelo *eu* em sua prática de subjetivação, Stirner não anseia em demonstrar uma lógica formal para seus leitores, seja sintaticamente ou em manter o conhecimento filosófico herdado intocado. Mais ainda, este *eu*, que é transitório e sustenta-se em um nada criador, não tem compromisso sequer com seu próprio passado, visto que na produção do conhecimento parece não ter receio de “arrepender-se” de uma decisão tomada alguns parágrafos antes para modificar os rumos do texto, se isto lhe convier para resolução de novos problemas que surgem.

Este seria o falso princípio da educação de sua época¹: “não conduzir o Saber a seu desenvolvimento total e à sua limpidez; ele permanece uma coisa imaterial, formal e positiva que não alcança o absoluto, extenua-nos como um fardo” (STIRNER, 2001, p. 73). Em suma, para Stirner a solução seria que “o Saber também deve morrer para, na morte, reflorescer em *Vontade*” (STIRNER, 2001, p. 72). Sua proposta não é “concordar escola e vida”, mas sim “que a escola seja a vida” e que os indivíduos não aprendam, mas criem e criem-se ao mesmo tempo (STIRNER, 2001, p. 82-83, 78).

Os conflitos envolvendo as divergentes propostas de materialismo e prática de subjetivação de Feuerbach, Stirner e Marx duas décadas antes podem ter deixado a impressão ao leitor de um “simples” debate teórico e filosófico. Para que se reconheçam as significações políticas deste último confronto, é necessário levar em consideração as relações sociais particulares nas quais ele se construiu. Friedrich Engels, em 1850, deixou-nos um indício importante a esse respeito:

A censura, de início, obrigara todos os elementos sejam tão pouco indesejáveis a escolher um modo de expressão o mais abstrato possível; a tradição filosófica alemã, chegada então à desagregação total na escola hegeliana, oferecia esse modo de expressão. A batalha engajada contra a religião continuava. Quanto mais se tornava difícil sustentar a luta política por meio da imprensa contra o poder em vigor, mais essa luta ganhava vigor em sua forma religiosa e filosófica (ENGELS, 1973, p. 32).²

Este “modo de expressão mais abstrato possível” na primeira metade do século XIX, onde a religião tornara-se a melhor alternativa temática de discussão política devido à censura (recordemos da peculiar liberação da publicação do livro de Stirner), perderia sua força após as agitações de 1848 na Confederação Germânica, quando um

¹ E que penso ser um problema pertinente para refletirmos sobre nossa própria época, como tentei discutir brevemente em MONTEIRO, 2006.

² Tradução minha.

clamor social mais direto, como com a publicação ainda em exílio d'*O manifesto do partido comunista*, se fortaleceria gradativamente.

As diferentes significações e valorizações construídas para o mundo material e para as individualidades de Feuerbach, Stirner e Marx não tiveram como contraponto as propostas de Hegel apenas em seus sentidos lógicos-dialéticos. A despeito de sua categorização pouco explicativa como "idealista", Hegel opôs-se diretamente ao racionalismo metafísico e suas afirmações sobre essências incorpóreas; desprezou igualmente possibilidades de um puro empirismo.¹ Um dos objetivos primeiros de sua obra tão discutida por Feuerbach e Stirner, *A fenomenologia do espírito*, é exatamente a busca por uma síntese entre conceitos ideais e o mundo material – utilizando-se, inclusive de uma noção cara a propostas materialistas atuais, embora através de compreensões e usos próprios: a noção de *experiência*.²

Politicamente, a síntese proposta por Hegel significaria também uma elevação absoluta da importância da ação do Estado e, por consequência, a destituição da força criativa efetiva dos indivíduos, situação combatida por Feuerbach e de forma mais incisiva por Max Stirner. Nas palavras de Hegel: "mas o bem-estar essencial e inteligente é, em sua figura mais rica e mais importante, o agir inteligente universal do Estado. Comparando com esse agir, o agir do indivíduo como indivíduo é, em geral, algo tão insignificante que quase não vale a pena falar nele." (HEGEL, 2005, p. 296).

Stirner coloca-se como combatente ferrenho do Estado em nome da onipotência do sujeito individual. Destaca-se, entretanto, que para ele, a prática de subjetivação é tecida através de uma característica que não foge totalmente às propostas de Hegel ou Feuerbach: a identificação do *eu* com sua *consciência*; um *eu* claro e definido, íntegro e seguro de si:

Mas se a "liberdade" é de facto a finalidade dos vossos esforços, então esgotou até ao limite as suas exigências. Quem deve então ser libertado? Tu, eu, nós. E libertado de quê? De tudo aquilo que não seja tu, eu, nós. Eu sou então o caroço que deve ser libertado de todos os invólucros, de todas as cascas que o limitam. E o que resta se eu for libertado de tudo aquilo que não sou? Apenas eu e nada mais que eu (STIRNER, 2004, p. 133).

Em nossos dias, a imagem de um sólido "caroço" é absolutamente estranha para referir-se ao *eu*, quando tal concretude é contestada, desde Sigmund Freud, por

¹ Ver suas críticas em (HEGEL, 2005, p. 27-34).

² Penso em Edward Thompson (1981). Em Hegel, ver 2005, p. 29.

inúmeros pensadores.¹ Um elemento que considero, por outro lado, como uma importante fonte de reflexão para a História Social contemporânea fora proposta por Feuerbach e Stirner ao contraporem-se a Hegel: a importância no mundo material (e social) das “razões particulares”.

A razão universal e metafísica de Hegel, afirmara Feuebach, de nada influencia as relações criadas entre os indivíduos e Deus; para cada um deles, uma relação particular se edifica e ela é sempre completa, suficiente e satisfatória, sem a necessidade de uma lógica racional para sustentá-la. O sentimento de amor a/de Deus garantiria essa estabilidade, afastando a ameaça da fragmentação niilificadora da situação de incompletude dos indivíduos.

Max Stirner também desconfiava de uma razão onipotente e dominadora sobre a vontade dos indivíduos. Para ele, há também relações particulares criadas entre cada sujeito individual e o mundo – e não só em aspectos religiosos, como para Feuerbach – e essas relações mudariam constantemente, transformando-se à medida que os indivíduos criam a si mesmos e ao mundo ao apropriarem-se dele. Mais uma vez não há parâmetro ideal externo trazido por uma razão universal para a realização e satisfação dos indivíduos (sejam como Homens, Livres etc.); a niilificação, a vanidade e incompletude individual, são aceitas como a própria plenitude criadora através da apropriação.

Para a historiografia, são propostas para a consideração dos sujeitos como criadores de si através de suas experiências particulares, não movidos por uma razão metafísica ou uma lógica de valor universal e sim por práticas envoltas em sentimentos e “irracionalidades”. Sujeitos que criam o mundo social e si mesmos apropriando-se deste mesmo mundo e “anulando-se” incessantemente em um sentido construtivo, de renovação. Sujeitos que não compreendem, dessa forma, a existência de um mundo “em si”, puro e perfeito, intocado pela terra e poeira acumuladas em suas mãos e pés ao longo das trajetórias de suas vidas. Como não falar na possibilidade da construção da liberdade?

Recebido em: 29/03/2011
Aceito em: 03/06/2011

¹ Como Foucault e Derrida, discutidos na abertura desse capítulo. Entre vários trabalhos de Freud a respeito das relações entre diferentes aspectos, conscientes e inconscientes, do *eu* está FREUD, 1997.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, J. História e filosofia da história em Hegel. *Temas & Matizes*. Cascavel, n° 6, p. 22-27 seg. sem, 2004.

ARMAND, É.; BARRUÉ, J; FREITAG, G. *Max Stirner e o anarquismo individualista*. São Paulo/Rio de Janeiro: Imaginário/Nu-Sol/IEL, 2003.

BARRUÉ, J. Da educação. In: STIRNER, M. *O falso princípio da nossa educação*. São Paulo: Imaginário, 2001. p. 23-58.

DERRIDA, J. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro : Relume-Dumara, 1994. [1993]

DERRIDA, J; ROUDINESCO, E. *De que amanhã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. [2001]

DÍAZ, C. *Max Stirner: uma filosofia radical do eu*. São Paulo: Imaginário/Expressão e arte, 2002.

ENGELS, F. A propos du mot d'ordre de la supression de l'etat e des "amis de l'anarchisme allemands. [1850]. In: MARXS, K.; ENGELS, F.; LENINE, V. *Sur l'anarchisme et anarcho syndicalisme*. Moscou: Editions du Progrès Moscou, 1973. p. 29-34

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2002. [1841].

FEUERBACH, L. Prefácio da 2ª Edição. [1843] In: FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 2002. [1841]. p. 419-440.

FEUERBACH, L. The essence of christianity in relation to The ego and this own. [1845]. *The philosophical forum*. Hoboken, vol. viii, n° 2-3-4, p. 81-91, 1978.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. p. 264-287. [1984]. In: MOTA, M. (org.). *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. p. 264-287.

FOUCAULT, M. O que é um autor? [1969]. In: MOTA, M. (org.). *Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. p. 264-298.

FREUD, S. *O ego e o id*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2005. [1806].

KASSICK, C. *Stirner: a filosofia do eu*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

LA MAZA, L. Tiempo e história en la Fenomenología del espíritu de Hegel. *Ideas y valores*. Bogotá, n° 33, p. 3-22. abr. 2007.

LEOPOLD, D. Introduction In: STIRNER, M. *The ego and its own*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. xi-xxxii.

MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003. [1845]

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. [1845-1846]

MARX, K.; ENGELS, F. Feuerbach e história: rascunhos e anotações. [1845-1846] In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 29-78.

MARX, K.; ENGELS, F. I – Feuerbach (Introdução). A ideologia em geral, em especial a filosofia alemã. [1846] In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 85-88.

MARX, K.; ENGELS, F. I – Feuerbach. A. A ideologia em geral, em especial a alemã [1846]. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 83-84.

MARX, K.; ENGELS, F. São Max [1845] In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 121-426.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a noção do 'Eu' In: _____. *Sociologia e antropologia*. Pão Paulo: EPU, 1974 (vol. 1). p. 207-241.

MIRANDA, J. Stirner, o passageiro clandestino da história. In: STIRNER, M. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004. [1844] p. 295-339.

MONTEIRO, F. *Liberdade e autonomia: dificuldades emocionais em sua construção educativa*. Faculdade Católica de Uberlândia, 2006. (Monografia).

STEPELEVICH, L. Max Stirner and Ludwig Feuerbach. *Journal of the history of ideas*. Philadelphia, 39, n° 4, p. 451-463, jul-sep. 1978.

STEPELEVICH, L. Max Stirner as hegelian. *Journal of the history of ideas*. Philadelphia, vol. 46, n° 4, p. 597-614, oct-dec. 1985.

STEPELEVICH, L. The revival of Max Stirner. *Journal of the history of ideas*. Philadelphia, vol. 35, n° 2, p. 323-328, apr-jun. 1974.

STIRNER, M. Mistérios de Paris. *Verve*. São Paulo, n° 3, p. 11-28, abril, 2003.

STIRNER, M. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004. [1844]

THOMAS, P. Karl Marx and Max Stirner. *Political Theory*. Thousand Oaks, vol. 3, n° 2, p. 159-179, may. 1975.

THOMPSON, E. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

VAZ, H. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2005. p. 13-24.

WOODCOCK, G. O egoísta. In: _____. *Anarquismo*. Porto Alegre: L&PM, 1983 (vol. 1) p. 81-91.