

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA

MARX EM BUSCA DO CORPO E DA SUBSTANCIA ABSOLUTA
(A PELEJA DE MARX CONTRA MAX STIRNER EM TORNO DA
INDIVIDUALIDADE SOBERANA E DAS PEIAS DO ESPIRITO)

*Este exemplar corresponde
à redação final da Tese
defendida e aprovada
pela comissão julgadora*

por Prof. Lutz Müller

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas - UNICAMP, sob a
orientação do Prof. Dr. Marcos Lutz
Müller.

Campinas - S.P.

Março - 1990

MARX EM BUSCA DO CORPO E DA SUBSTANCIA ABSOLUTA
(A PELEJA DE MARX CONTRA MAX STIRNER EM TORNO DA INDIVIDUALIDADE
SOBERANA E DAS PEIAS DO ESPIRITO)

JOSÉ CRISÓSTOMO DE SOUZA

Tese defendida e aprovada pela banca examinadora,
constituída pelos senhores:

Prof. Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura

Prof. Dr. Carlos Roberto Velho Cirne Lima

Prof. Dr. Paulo Eduardo Arantes

Prof. Dr. Michel Maurice Debrun

Orientador: _____

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller

Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP.

Campinas, de de

Meus Agradecimentos:

Ao Prof. Marcos Müller, pela seriedade e dedicação na orientação deste trabalho. Ao Prof. Michel Debrun, pelo apoio e disponibilidade. Ao Prof. Fausto Castilho, que também leu as primeiras notas que conduziram a ele. Ao Prof. Hans-Martin Sass, da Ruhr-Universität, Bochum, com quem pude discutir sua tese central, e ao Prof. Lawrence Stepelevich, pelas discussões, pelo material que colocou a minha disposição e pela generosa acolhida quando de minha visita a Villanova University, Pennsylvania. Ao CNPq, pela ajuda financeira que permitiu essa visita.

Ao Sr. Franz Buhetmann, do Goethe Institut, e a Antônio Alvaro, do ICBA, a Gian-Paolo Salvini, atualmente diretor do L'Osservatore Romano, e Michael Hall e Maria Alice Rebelo, da biblioteca do IFCH da Unicamp, pela colaboração na obtenção de alguns importantes materiais. Aos meus colegas de Departamento em geral, pelo apoio. A Rita, que me iniciou no estudo do alemão, Jutta, que me ajudou numa tradução mais difícil, Jadson Oliveira, pelo incentivo, e Augusto Conceição, pelas tentativas de minorar minha rinite alérgica, que teima em me afastar dos livros. Aos amigos da Fernão Dias (SP), e aos Evanses de Titusville (Fla). A Martha que digitou sua versão final.

A Xando, Nina, Nana e ao pequenino Leo, pelo tempo que me "concederam". E, muito especialmente, a minha querida companheira Marieze, que "segurou a barra" do período de elaboração.

Dedicatória:

Quero dedicar este trabalho à memória de minha mãe, Zorilda Santos, de meu pai, José Vitor, e de meu irmão Vitor Hermenegildo.

Sobre a Citação Bibliográfica

As citações são muitas neste trabalho, que, além de incluir um freqüente cotejo crítico com a bibliografia secundária mais importante, constitui-se numa verdadeira leitura/exposição interpretativa da Ideologia Alemã, de Marx e Engels, e do Único e Sua Propriedade, de Max Stirner; sem falar nos outros textos da Esquerda Hegeliana envolvidos na polêmica, que mereceram também minha consideração. Tendo isso em conta, preferi manter no próprio texto, por simplificação, uma grande parte das indicações bibliográficas, valendo-me para isso de abreviaturas, seguidas da indicação do número da página do trecho citado. No caso dos dois textos capitais, utilizei uma dupla indicação: da página da edição francesa, seguida da página da edição alemã. Entre outras coisas porque, como se tornou impositivo neste tipo de trabalho, e como benefício para o leitor menos especializado, tratei de traduzir todas as citações, mantendo a expressão alemã entre parênteses quando necessário; e, embora me coloque como único responsável pelo resultado, procurei nessa tarefa apoiar-me em algumas das mais credenciadas traduções já existentes. No caso da Ideologia Alemã, me vali da versão das éditions Sociales-elogiada pelo pioneiro no estudo do nosso objeto, Henri Arvon-que é de mais fácil acesso para o leitor brasileiro e mesmo mais completa do que a clássica Dietz, alemã, de 1958. É com esta última, indicada por "d" antes do número da página, que completo a indicação, salvo quando desnecessário. Consultei ainda a excelente tradução italiana, de Fausto Codino, e outras, apenas indicadas na bibliografia final. No caso do Único e Sua Propriedade, utilizei a tradução francesa de Robert Réclaire, e a edição alemã da Reclam, a que me refiro com "r". Consultei ainda a edição mais recente, da L'Age d'Homme, tradução de P.Galissaire. Ofereço uma segunda indicação também para as seguintes obras, citadas em primeiro lugar a partir da Dietz: Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã (indicada por "s", das éditions Sociales) e Manifesto do Partido Comunista (indicada por "z", da Zahar Editores). E ainda, por fim, para três outros textos citados em primeiro lugar a partir da coletânea alemã de Karl Loewith: "A Questão Judaica" e a "Crítica à Filosofia do Direito de Hegel.Introd.", de K.Marx (cuja segunda indicação é da Laemmert = "m"), e Os Últimos Filósofos, de Moses Hess (segunda indicação, Cambridge Univ.Press = "c"). Para quaisquer outros dados, ver "Bibliografia", no final do trabalho.

Quanto aos títulos, as abreviaturas mais utilizadas são:
IA.....A Ideologia Alemã, Marx e Engels.

UP.....O Único e Sua Propriedade, Max Stirner.
 QJ.....A Questão Judaica, Karl Marx.
 MEF.....Manuscritos Econômicos e Filosóficos, Marx.
 SF.....A Sagrada Família, Marx e Engels.
 AC.....Anti-Crítica (Rezensenten Stirners), M.Stirner.
 FFC.....Feuerb. e o Fim da Fil. Clássica Alemã, Engels.
 CFD.....Crítica à Fil.do Direito de Hegel.Introd., Marx.
 FPE.....O Falso Princípio de Nossa Educação, Stirner.
 EC.....A Essência do Cristianismo, Feuerbach.
 ECUP....A E.do Crist. Frente ao Único e Sua P.,Feuerbach.
 PFF.....Princípios da Filosofia do Futuro, Feuerbach.
 TJ.....A Trombeta do Juízo Final contra Hegel, B.Bauer.
 GC.....O Gênero e a Massa, Bruno Bauer.
 REI.....O Reino do Entendimento e o Indivíduo, K.Schmidt.
 CL.....Ciência da Lógica, G.W.F.Hegel.
 MC.....Manifesto do Partido Comunista, Marx e Engels.

CONTEUDO:

INTRODUÇÃO:

ATUALIDADE E HISTÓRIA DE UM DUELO IDEOLÓGICO-FILOSÓFICO.

1. O Significado do Confronto Karl Marx vs. Max Stirner -1
2. Stirner e a "Verdade" sobre a Ideologia Alemã -26
3. Moses Hess e o "Partido Filosófico" de Marx -55
4. Os Cavaleiros Hegelianos do Apocalipse -72
5. As Muitas Faces de Hegel e do Radicalismo Hegeliano -99
6. "Crítica Positiva" versus "Crítica Negativa" -118

PRIMEIRA PARTE

O DEVIR DA INDIVIDUALIDADE PESSOAL.

CAPITULO UM: A CONSTITUIÇÃO DA INDIVIDUALIDADE LIVRE OU A DESCOBERTA DE SI MESMO:

1. Da "Invenção" do Espírito à Descoberta do Corpo -138
2. A Destruição Radical das Cadeias do Espírito -146

CAPITULO DOIS: CRISTIANISMO E MODERNIDADE: A OPRESSÃO DO ESPIRITO NA HISTÓRIA:

1. A Alienação no Espírito Através da História -158

2. Dominação do Ideal e Idealismo Histórico -173
3. A Dominação do Sagrado e a "Encarnação" do Espírito-190

SEGUNDA PARTE:

O ESPECTRO DO "HOMEM" COMO IDEAL E SER SUPREMO.

CAPITULO TRES: A NOVA OPRESSÃO: O "HOMEM" NO LUGAR DO INDIVÍDUO SINGULAR CORPÓREO:

1. O "Homem" como Espírito e Novo Ser Supremo -205
2. Ludwig Feuerbach e a Nova Religião do "Homem" -214
3. Marx e a Justificação Materialista do "Homem" -221

CAPITULO QUATRO: DO "HOMEM" A SOCIEDADE E A HISTÓRIA I: DA MORAL ABSTRATA AO MATERIALISMO CONCRETO:

1. Marx Comprometido com o Homem Genérico -234
2. "São Ludwig": A Restauração Feuerbachiana da Moral -238
3. Engels: a Impotência da Moral e o Materialismo Histórico - 249

CAPITULO CINCO: DO "HOMEM" A SOCIEDADE E A HISTÓRIA II: DO "CORPO MÍSTICO" AO "CORPO SOCIAL":

1. Do Indivíduo Sensível ao Homem Ativo e ao Mundo como atividade -256
2. Um Corpo para o "Homem": A Crítica Marxiana do Abstrato Indivíduo Sensível -267
3. O Engendramento do "Homem" na História -276
4. Do "Corpo Místico" ao "Corpo Social" -289

TERCEIRA PARTE:

LIBERTAÇÃO/APROPRIAÇÃO DE SI MESMO E DA SOCIEDADE.

CAPITULO SEIS: O COMUNISMO E A APROPRIAÇÃO DO MUNDO E DE SI MESMO:

1. Stirner: Social-ismo e Alienação no "Corpo Social" -300
2. O Indivíduo como "Proprietário" Único e Absoluto -311
3. Marx: O Comunismo como Movimento Prático e Apropriação Real - 316

CAPITULO SETE: AS RELAÇÕES (SOCIAIS) COMO "PROPRIEDADE" DO INDIVÍDUO:

1. Stirner: A "Associação dos Egoístas" Soberanos - 330
2. A Associação Stirneriana como Capitalismo Sublimado (De como

Marx surra Proudhon acreditando golpear Stirner) -338

3. A Auto-Emancipação do Indivíduo: Rebeldia ou Revolução?-351

CAPITULO OITO: MARX E O ALCANCE DA APROPRIAÇÃO STIRNERIANA:

1. O "Novo Testamento" de São Max: Apropriação vs. Libertação -
- 356
2. O Truque da "Canonização" e da "Ani(qu)lação" Apropriadora -
- 364
3. Objetividade e Apropriação à la Hegel - 370

QUARTA PARTE:

A INDIVIDUALIDADE SOBERANA, EGO-ISTA E CRIADORA.

CAPITULO NOVE: STIRNER: O INDIVÍDUO COMO CENTRO, DONO E MEDIDA DE SI MESMO:

1. Individualidade e Liberdade: o Ser Próprio, Proprietário e Único -379
2. Ego-ismo, Interesse Ideal e Desinteresse -389
3. Ego-ismo como "Crítica Própria" e "Instintiva" -396

CAPITULO DEZ: MARX: O MATERIALISMO CONTRA A UNICIDADE, OU O INDIVÍDUO PRODUTO CONTRA O PURO EU:

1. Egoismo (Interesse Pessoal) e Abnegação (Interesse Geral): Uma Contradição Histórica, Resolvida pelo Comunismo -403
2. Egoismo, Criacionismo e individualidade Privada Moderna: A Dissolução do Criador na Criatura -408
3. O Indivíduo Produto, Posto pelas Circunstâncias, contra o Indivíduo Autônomo, "Isolado" -417

QUINTA PARTE:

O CORPO COMO SUBSTANCIA.

CAPITULO ONZE: MAX STIRNER (E BRUNO BAUER) CONTRA A SUBSTANCIA:

1. A Querela em Torno do Sujeito no Seio da Esquerda Hegeliana e do Idealismo Alemão -432
2. O Triunfo Baueriano do Eu como Universal Consciência de Si -
- 444
3. A Investida do Eu "Corpóreo-Monádico" contra o Espírito e a Substância - 450

CAPITULO DOZE: MARX: DO SER SENSÍVEL A SUBSTANCIA ÚNICA:

1. A Consolidação Hegeliana da Substância no Sujeito Auto-Consciente - 463

2. Da "Koerpertiche Organisation" à Substância Real: o Monismo Materialista de Marx -472
3. O Processo da Consciência e a Desqualificação da Negatividade (apenas) Subjetiva - 486

CONCLUSÃO. - 498

BIBLIOGRAFIA. - 504

INTRODUÇÃO

ATUALIDADE E HISTÓRIA DE UM DUELO IDEOLÓGICO-FILOSÓFICO

1. O Significado do Confronto Marx vs. Max Stirner.

Imaginemos Marx discutindo longamente com um pensador algo nietzschiano, de posições e temas tão diferentes dos seus, certamente muito menos conhecido do que o autor de O Crepúsculo dos Idolos, mas de interesse pelo menos tão atual. Pois é aproximadamente disso que se trata no caso da polêmica de Karl Marx com o "niilista" e "imoralista" Max Stirner, em que o criador do socialismo científico se vê obrigado, não sem relutância, a se envolver com questões a que geralmente pouco se refere. Como a da individualidade, sua alegada autonomia e sua verdadeira medida, a do fundamento da obrigação moral e dos ideais, e até mesmo os temas do corpo e do desejo, de que hoje tanto se fala. Nesse transe, como pretendo mostrar, Marx revela o "fundo" de seu pensamento - o que eu chamaria de sua "perspectiva" - e permite que sua filosofia seja apreendida sob um ângulo diferente, que exhibe uma dimensão menos considerada da mesma: sua preocupação "anti-niilista substancialista". Estou convencido, além disso, de que tratar da polêmica Marx vs. Stirner é também uma maneira de abordar as pendências "espirituais" do nosso tempo, e mesmo, quem sabe, sua pendência principal. Através desses dois pensadores que podem bem representar, como autênticos pais da nossa Modernidade, as posições extremas que a circunscrevem.

É possível que o leitor não tenha ainda reparado que Marx escreveu algumas centenas de páginas procurando exasperadamente refutar Stirner, crítico da religião e individualista radical, um filósofo desconhecido. Isso é mais do que ele dedicou a Proudhon ou a qualquer outro pensador com o qual tenha polemizado. Pode-se dizer que, depois de O Capital, é exatamente sobre Stirner - mais precisamente sobre seu livro O Único e Sua Propriedade - a obra mais extensa que Marx escreveu para publicação. Tal trabalho está contido no manuscrito que veio a ser divulgado mais de oitenta anos depois sob o título de A Ideologia Alemã, que pode ser lido praticamente ele todo como um livro sobre Stirner, ou melhor, como uma tentativa de resposta a ele. No entanto, não é apenas O Capital que é pouco lido apesar de muito falado; também A Ideologia Alemã raramente é lida além de sua primeira seção, intitulada "Feuerbach". Da crítica a Stirner pouca gente toma conhecimento, e sobre seu conteúdo quase ninguém se detém. É uma parte muito extensa que poucas pessoas lêem, e boa parte das que lêem não entendem. Quanto a nós, aqui trataremos de investigar o verdadeiro conteúdo dessa polêmica - sobre a qual existem tantos equívocos - levando também em conta, além do mais, o que diz a outra parte, ou seja, O Único e sua Propriedade.

A propósito da Ideologia Alemã, Marx nos conta - treze anos depois de sua redação, no prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política - que Engels e ele resolveram ali "destacar o antagonismo existente entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã", que representava sua "consciência

filosófica de antes"¹. Tratar-se-ia essencialmente de um exercício de "auto-esclarecimento"². Eles agora entendiam bem que "na produção social de sua existência" os homens desenvolvem "laços" que absolutamente "não dependem de sua vontade" e tampouco de duas idéias³. E já estavam assim inteiramente a cavaleiro dos ataques de seus inconsequentes adversários filosóficos e idealistas. É com base nesse quadro fornecido pelo próprio Marx que algumas das versões mais correntes da sua polêmica contra Stirner e Bruno Bauer chegam a mencionar, entre os motivos da elaboração da obra, "o dar de uma vez por todas à filosofia especulativa alemã o que ela merece", e uma descabida "superestimação do papel de seus contendores"⁴. Mas será mesmo esse o caso? É verdade que, na Ideologia Alemã, Marx evita cuidadosamente se medir com filósofos como um filósofo. Mesmo assim, tratarei de mostrar que, precisamente nessa obra, ele ainda está mais dentro da filosofia alemã, e da "ideológica" Esquerda Hegeliana, do que geralmente se imagina. E que ela é antes um grande esforço de defesa do que propriamente uma demonstração de inquestionável superioridade.

¹ Cf. A Contribution to the Critique of Political Economy, Progress Publishers, Moscow, 1978, p.22.

² Id., p. 22.

³ Id., p. 20.

⁴. Cf. Auguste Cornu, Carlos Marx e Frederico Engels, 4 vols., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, IV. pp. 305-6. Na própria Ideologia Alemã, Engels e Marx falam na "diversão científica" que é mostrar a "origem terrena" das concepções dos jovens hegelianos (IA, p.72).

Não é preciso exagerar a importância da Ideologia Alemã, pelo seu conteúdo e pelo que representa como passo decisivo - um verdadeiro salto - na constituição do pensamento da maturidade de Marx. O ano de 1845, em que foi iniciada sua redação, é colocado por Louis Althusser e seus seguidores no centro da periodização das etapas do seu desenvolvimento. Coincide com o momento do famoso "corte epistemológico", que separa o jovem Marx, ainda vinculado ao humanismo de Feuerbach e ao hegelianismo, do Marx da maturidade, completamente materialista e científico. Essa periodização é praticamente aceita pela escola marxista italiana, representada por Cesare Luporini, que apenas pretende que se reconheça A Ideologia Alemã como pertencendo por completo a essa última etapa, e não ainda a uma etapa de "transição"⁵. Em todo caso, é certo que a obra contém a primeira exposição sistemática de uma concepção nova e genial, o materialismo histórico, o "resultado geral" de ingentes investigações, que servirá daí por diante de "fio condutor" a todos os estudos posteriores de Marx. Na Ideologia Alemã, como apregoam diversos autores, ele conclui o caminho que tomou a partir do hegelianismo⁶, expõe sua concepção filosófica e sua concepção do socialismo⁷, apresenta a primeira

⁵ Cf. Luporini, C., "Introduzione" a L'Ideologia Tedesca, de Marx & Engels, 1983, p. XIX.

⁶ Cf. Mario Rossi, Da Hegel a Marx IV: La concezione Materialistica della Storia, Feltrinelli, Milano, 1975, pp. 11 e 181.

⁷ Badia, "Avant-propos" à L'Ideologie Allemande de Marx & Engels, Editions Sociales, Paris, 1968, p. 25.

versão articulada de sua filosofia da maturidade²; faz a exposição mais completa de sua teoria social³, etc, etc.

É justamente nesse momento - em que, como admite Gilbert Badia, "Marx pela última vez concede prioridade à filosofia, à definição filosófica de sua atitude" (25) - que procuro surpreender, através de uma investigação textual e conceitual, o que chamo de sua "perspectiva filosófica". Para tanto, trato sistematicamente de refazer seus laços com "a concepção ideológica da filosofia alemã" - com a qual ele pretende estar rompendo - e com a filosofia em geral. Em vez de me ocupar da chamada "concepção materialista da história" em suas pretensões científicas, em vez de me deter sobre o que Marx e Engels dizem sobre a evolução da propriedade e da produção, e sobre seu papel determinante na história, trato de ler A Ideologia Alemã como filosofia. Inclusive mesmo como filosofia prática, envolvida com valores e fins, com crenças e comportamentos. E é principalmente o confronto com Max Stirner que me permite fazer isso. Desse ponto-de-vista, A Ideologia Alemã vai se apresentar como um duelo exasperado com a "individualidade contingente" e suas pretensões de soberania. E com a consciência, como instância em que ela aparentemente se afirma - sucessivamente pondo e dissolvendo os laços ideais que a têm até aqui limitado. Acredito que aquela obra contém de forma mais ou menos implícita o que se pode

². Lobkowitz, "Karl Marx and Max Stirner", in Desmythologizing Marxism, The Hage, 1969, p.71.

³. Cf. Maximilien Rubel, Karl Marx, Ensayo de Biografia Intelectual, Paidós, Buenos Aires, 1970, p.139.

considerar como uma estratégia de fundação de uma "filosofia prática" (com a consolidação daqueles laços), e não apenas uma pretensa teoria científica da sociedade e da história.

Para não deixar o leitor inteiramente no ar, adianto que a perspectiva de fundo que percebi no Marx da Ideologia Alemã - ou ainda, a dimensão de sua filosofia que aí me chama a atenção - não é propriamente, como se poderia imaginar, um humanismo mais ou menos feuerbachiano, nem muito menos o materialismo dialético e histórico. É antes o que eu chamaria filosoficamente de um "substancialismo", que resulta ser o materialismo de Marx entendido como anti-individualismo e como sólida trincheira do "universal objetivo" - em última análise, do "Ideal". É aliás o que mais se poderia esperar num confronto com o niilismo e o individualismo radical de Max Stirner. Com isso, por menos que Marx o queira, sua concepção não deixa de ser um ponto-de-vista filosófico diante de outro. Fazendo uma crítica da "individualidade contingente", Marx procura formular uma relação do eu finito e empírico com um universal na verdade substancializado, a Comunidade, que resolva essencialmente a contradição entre esses dois termos... em benefício do segundo.

Considerando as coisas por esse ângulo, nós alcançamos, como veremos, uma leitura invertida da Ideologia Alemã, em que a preocupação de Marx não seria tanto com a insuficiência da crítica idealista de seus antigos companheiros. Mas antes com o exagero da crítica ao "Ideal" (não só religioso como também moral, político, social, etc.), que o destrói inteiramente. Não é

preciso, porém, preocupar-se agora com essa linguagem enigmática. Logo adiante vamos ver isso de maneira mais clara e concreta, além de mais desenvolvida. Passemos agora a Stirner e seu livro. 1

*

Na famosa História do Materialismo de Friedrich Lange¹⁰, de 1866, O Único e sua Propriedade é caracterizado antes de mais nada como um livro muito "exagerado". No entanto, de acordo com Rudolf Hirsh¹¹, Stirner é "provavelmente o adversário mais poderoso" que Marx jamais enfrentou¹². Ora, Stirner será tão-somente "uma curiosidade", como quer Engels no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã¹³, ou ele é realmente um pensador de importância? Esse filósofo tão ignorado e mais ainda mal-conhecido - no sentido de conhecido erroneamente - tem mesmo credenciais suficientes para ser um interpelador importante de Karl Marx, que justifique o valor que pretendo para a polêmica de que vamos nos ocupar? Trata-se mesmo de alguém que pelas características de seu pensamento pode oferecer um contraponto significativo e original para a concepção desenvolvida por Marx?

Certamente que não... para quem se limite a conhecê-lo apenas através do "São Marx". Esse é o título do trabalho - de

¹⁰ Cf. Lange, F.A., Historie du Matérialisme, et critique de son importance à notre époque, tome 2, Paris, 1879.

¹¹. Cf. Karl Marx and Max Stirner, Dissertação de Doutorado, München, 1956.

¹² Cf. "Der Erste Kritiken Marxens", in Zeitschrift fuer Religions - und Geistesgeschichte, Jg 9, 1957, p.248.

¹³ MEW, Bd, 21, p.291, e éd. Sociales, p.57.

longe a seção mais extensa da Ideologia Alemã - que Marx escreveu diretamente sobre ele. Stirner aí é apresentado - em meio a mil adjetivações que enfim o reduzem a um completo idiota - como um delirante idealista subjetivo e sobretudo um defensor exemplar do mais exagerado idealismo histórico. Depois disso, quatro décadas mais tarde, no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã, Engels fixou-o definitivamente para a posteridade, numa rápida pincelada, como um profeta do anarquismo - ao lado de Proudhon - e um inspirador de Bakúnin, que viveu na mesma Berlim de seu tempo.

É verdade que quem tem dado maior atenção ao ateu Max Stirner, ao menos até pouco tempo atrás, têm sido principalmente os autores anarquistas¹⁴. Na qualidade de defensor radical da individualidade e acerbo crítico do Estado, Stirner pode muito bem fazer o papel de pioneiro do anarquismo individualista. Embora seja uma distorção considerá-lo essencialmente como defensor de algum ideário político ou social, qualquer que seja ele. Foi em todo caso um anarquista que, já perto do fim do século passado, tirou Stirner do esquecimento que o recobriu depois do impacto passageiro que sucedeu à publicação de O Único. Trata-se do poeta anarquista John Henry Mackay, alemão apesar do nome, que dedicou dez anos de sua vida ao levantamento da

¹⁴. Como, entre tantos outros, Baatsch e Reclaire, Sergent e Hammel, Woodcock e Guérin. Cf. "Bibliografia" no final deste trabalho.

biografia e da obra de Stirner¹⁵, e à preservação da sua memória. Apesar disso, para Henri Arvon, que o descobriu novamente para nós já na segunda metade desse século, Max Stirner ficaria melhor colocado, não no anarquismo, mas "nas origens do existencialismo"¹⁶. E um dos livros mais recentes e importantes sobre o nosso pensador, Max Stirner: la rivolta esistenziale, de Giorgio Penzo, é uma alentada "interpretação existencial-ontológica" do mesmo, por alguém bem qualificado para fazê-la.

Por polêmico que se considere esse tipo de interpretação, aqui já começamos a nos afastar - e, ao meu ver, numa direção aproximadamente correta - de um clichê que tem sobrevivido longo tempo e produzido muitos equívocos. Nesse rumo, uma caracterização particularmente significativa de São Max - o apelido que Karl Marx nada carinhosamente conferiu a Stirner - é a de niilista¹⁷. Stirner está longe de ser tão-somente um crítico das idéias religiosas ou um inimigo do Estado. Na observação perspicaz de Giles Deleuze, ele é "o dialético que revela o niilismo como verdade da dialética"¹⁸. De fato, o autor de O

¹⁵ Cf. Mackay, Max Stirner, sein Leben und sein Werk, Shister und Loefer, Berlim, 1898.

¹⁶ Cf. Arvon, Aux Sources de l'Existencialisme, 1954. O existencialismo já se encontraria assim desde o início dividido em dois ramos, o ateu e o cristão, representados respectivamente pelos contemporâneos Stirner e Kierkegaard.

¹⁷ Cf. ^hThe Nihilistic Egoist, de R. Paterson, é aliás o título da mais importante monografia sobre Stirner, em língua inglesa, até aqui.

¹⁸ Deleuze, Nietzsche et la Philosophie, P.U.F., Paris, 1970, p. 186.

Unico pode ser considerado como niilista tanto "axiológico", pela sua negação radical do sistema tradicional de valores, como também ontológico, pela negação da suposta realidade substancial do mundo. Sempre em nome do indivíduo soberano ou do eu-medida - e tal é o significado do seu "ego-ismo". Ele foi provavelmente o primeiro a conferir ao niilismo um sentido positivo - de afirmação da individualidade - no que foi depois seguido por Nietzsche. Junto com isso, pela sua crítica da idéia de "homem" como valor fundamental dos tempos modernos e como "universal substancial", Stirner é expressamente um "anti-humanista"¹⁹. Que faz, ainda, a crítica do jus-naturalismo e da filosofia política moderna como dependentes da idéia universal "homem"²⁰. De outro lado, ele pode ser também situado na continuação de tal filosofia, como uma espécie de ponta extrema do que Macpherson chamou de "individualismo possessivo"²¹; basta lembrar o título do seu livro.

Para seu contemporâneo Kuno Fischer²², o autor de O Unico foi um típico "sofista" - o que é, como veremos, também uma caracterização sugestiva: sua idéia de que o "eu" é a medida de

¹⁹. Infelizmente ignorado durante o recente debate em torno do humanismo, Stirner refuta-o não em nome da ciência mas do mencionado indivíduo concreto singular.

²⁰. Stirner se opõe em especial a Rousseau, cuja proposta de alienação e subordinação a uma "vontade geral" só lhe pode parecer um contra-senso.

²¹ Cf. La Teoria Política del Individualismo Possessivo: De Hobbes a Locke, Barcelona, 1970.

²². Cf. "Ein Apologet der Sophistik...", in Epigonen, 1847, t. 4, pp.152-165.

todas as coisas representa bem uma radicalização do princípio de Protágoras²³. Há quem aproxime Stirner de Maquiavel, pelo seu realismo amoralista, e ainda quem o ponha em várias outras companhias. Ele é comparado a Marcuse por Eugène Fleischmann²⁴ pelo seu apelo à revolta "anti-establishment". Contemplado por Albert Camus como um "rebelde", em O Homem Revoltado²⁵. E valorizado por Arvon como pensador da "singularidade", em oposição "ao alinhamento da humanidade em um pequeno número de modelos impostos por uma técnica niveladora"²⁶. Não obstante, porém, todas essas associações, Stirner ainda é identificável provisoriamente de forma mais expressiva, creio eu, quando comparado a Friedrich Nietzsche, sem que isso implique afirmar que têm as mesmas idéias ou o mesmo valor²⁷. Trata-se apenas de uma maneira abreviada de oferecer uma imagem mais concreta do gênero peculiar de pensador que ele representa, e do interesse e atualidade que pode ter. E de se afastar da imagem enganosa que

²³. Para Giles Deleuze, Stirner é "o dialético audacioso que tentou conciliar a dialética com a arte dos sofistas" (1970, 183).

²⁴. Cf. "The role of the individual in pre-revolutionary society. Stirner, Marx and Hegel", p. 220.

²⁵ Camus, L'Homme Revolté, Gallimard, 1951.

²⁶ Cf. "Introduction à Le Faux Principe de Notre Education..., 1974, p.16.

²⁷. Stirner é um Nietzsche que, no lugar de Schopenhauer, teve Hegel como educador - diz, por exemplo, Robert Reclaire. E Lênin, nos seus Cadernos Filosóficos associa os dois como "anarquistas intelectuais" cujas doutrinas teriam as mesmas premissas. Lênin inclui os dois na grande família dos sofistas, dos céticos e de certos nominalistas e subjetivistas.

tem até aqui predominado sobre ele, seja como mero anarquista ou reles idealista histórico. De resto, as comparações entre os dois são bastante comuns - entre os que chegam a conhecer ambos - e datam desde o fim do século passado. E embora haja os que declaram ser Stirner apenas um pensador interessante e Nietzsche um patrimônio da humanidade, as preferências pelo primeiro, nessas aproximações, não são de todo raras.

O estilo de Stirner foi considerado como superior ao de Nietzsche por autores anglo-saxões e alemães, como James Hunneker, James Walker ou M. Kronenberg²⁸. Não se trata, contudo, simplesmente da forma; o que já seria notável²⁹. Segundo Edward von Hartmann, autor da famosa Filosofia do Inconsciente (1869), O Único "não somente não é inferior do ponto de vista do estilo à obra de Nietzsche, como também seu valor filosófico a ultrapassa de longe"³⁰. Quanto a uma relação efetiva de Nietzsche com a obra de Stirner - cujo livro foi publicado no ano em que nascia o futuro pensador da "vontade de potência", em 1844 - essa é uma questão polêmica. Há os que defendem que ele nem sequer conheceu O Único; o que parece estranho considerando-se que o teria

²⁸. Cf. James Hunneker, Egoists: A Book of Supermen, 1932, p. 356; James Walker, na introdução à edição do Único em língua inglesa, The Ego and his own, 1918, p.X; M. Kronenberg, Modern Philosophen, Portraits und Charakteristiken, 1899, p.182.

²⁹. Todos conhecem o valor da obra literária de Nietzsche, além de suas próprias presunções a esse respeito.

³⁰. Citado por Arvon, 1954, p.5.

recomendado a seu aluno favorito, Baumgartner, em 1874³¹. Mas outros autores, como Charles Andler, Karl Loewith e D. Dettmeijer, estão convencidos de que Nietzsche não apenas conheceu como leu cuidadosamente O Único. Loewith supõe que Nietzsche pode ter ocultado seu conhecimento de Stirner para não ser identificado com ele³². Andler sugere que "Nietzsche sentiu tão claramente a sua afinidade com Stirner que teve medo de passar por seu plagiador"³³. E Dettmeijer chega a indicar a coincidência textual de trechos das obras de ambos³⁴. De toda maneira, independentemente da questão da influência, vários outros comentadores tratam de comparar as idéias dos dois - como Paul Carus³⁵, S. Jankélévitch³⁶, G.M. Bravo³⁷ e Giorgio Penzo, que fala da "relação intrínseca entre o pensamento de Stirner e o de Nietzsche e Heidegger"³⁸. Deleuze situa Stirner como uma

³¹. Cf. Karl Loewith, De Hegel à Nietzsche, 1969, p.231. É certo que Nietzsche chegou a conhecer Bruno Bauer, parceiro de Stirner e, como declara no Ecce Homo, se orgulhava de contar com ele entre os seus leitores mais atentos.

³². Loewith, 1969, 231.

³³. Cf. Andler, Nietzsche, sa vie et sa pensée, t. IV, 1928.

³⁴ Cf. Dettmeijer, "La pensée de Stirner ou le couple succès-échec", in Max Stirner, 1979, p.247n.

³⁵. Cf. Carus, "Max Stirner, the predecessor of Nietzsche", in The Monist, vol. XXI, 1911.

³⁶. Cf. "L'Unique et le Surhomme", in Revue d'Allemagne, nos. 39 e 41, 1931.

³⁷. Cf. "L'Anarchismo", in Storia delle idee politiche, economiche e sociali, 1970, pp.5-58.

³⁸. Cf. Max Stirner: La Rivolta Esistenziale, 1981, p.3.

espécie de último passo antes de Nietzsche³⁹. E o marxista italiano Mario Rossi declara simplesmente que é um consenso que Stirner antecipa Nietzsche⁴⁰.

Segundo R. Paterson, O Único e sua Propriedade é uma obra "compulsivamente legível", com um estio "vivo" e "direto"⁴¹. E para Henri Arvon, o redescobridor de Stirner, não só ele é um "pensador de uma originalidade excepcional", como seu livro é extraordinário "pelo rigor de sua lógica e pela limpidez de seu estilo"⁴². Ao mesmo tempo, embora formulada como "uma escalada progressiva em direção à unicidade", Arvon reconhece que sua exposição é um tanto "descosida", como que "não composta seriamente"⁴³. Na opinião de Horst Engert, a demarche stirneriana no Único só pode ser percebida depois de um estudo muito cuidadoso (com o que estou de pleno acordo), e tem escapado aos comentadores de um modo geral⁴⁴. É a propósito disso que o marxista contemporâneo Hans Helms tece a mais severa e extensa crítica a Stirner desde A Ideologia Alemã⁴⁵. Aliás, os mais

³⁹. Cf. Nietzsche et la Philosophie, 1970, p.187.

⁴⁰. Cf. La Concenzione Materialistica della Storia, 1975, p. 132.

⁴¹ Cf. Paterson, The Nihilistic Egoist: Max Stirner, Oxford University Press, 1971, p. 64.

⁴² Cf. L'Anarquisme, 1982, pp. 29 e 31.

⁴³ Cf. "Introduction" à Le Faux Principe..., 1974, p.17.

⁴⁴. Cf. Das historische Denken Max Stirners, pp.59ss.

⁴⁵. Cf. Die Ideologie der anonymen Gesellschaft, M. DuMont, 1966.

veementes críticos de São Max estão geralmente entre os seguidores de Marx, embora haja marxistas que o acatem e filomarxistas que o apreciem. De acordo com Helms, "se o caos é método, O Único é uma obra prima do método"; e os próprios stirnerianos padeceriam da dificuldade de pôr as teses do mestre, mesmo que parcialmente, "dentro de uma certa ordem"⁴⁶. Ora - ele conclui - essa expressão caótica e vazia é exatamente a linguagem do... fascismo⁴⁷. A partir daí, Helms desenvolve uma extensa exposição da presença - geralmente "subterrânea" - da filosofia de São Max na história do nosso século, com uma espécie de matriz de todo pensamento reacionário. Convenhamos que, se não é um total exagero, não é pouca importância.

Em termos político-ideológicos, além de anarquista e - mais excepcionalmente - proto-fascista, o controvertido Stirner já foi classificado também como pregador da livre-concorrência e da livre-negociação⁴⁸. Por outro lado, seu individualismo poderia até mesmo não estar em contradição com o socialismo e o comunismo

⁴⁶ Id., pp.203ss.

⁴⁷. Sendo a pequena burguesia o principal suporte social do fascismo, e sendo Stirner, como Marx já indicara, o protótipo do pensador pequeno-burguês, ele é o ideólogo por excelência do fascismo - é o que Helms entende (Cf. "Max Stirner, le language de l'Ideologie", pp. 132 e 163; e Die Ideologie..., pp.1-2).

⁴⁸. Para J. G. Rens, S. Max faz o elogio do "laissez-faire" e da sociedade à la E.U.A. (1979, 299ss). E para Dettmeijer, ele chega a representar "as verdadeiras aspirações da classe operária ocidental" (Cf. "La pensée de Stirner..." p.237), ou pelo menos da parte da classe trabalhadora que sonha em se estabelecer por conta própria (p. 250).

de Marx, mas apenas com uma falsa concepção deste⁴⁹. Segundo Arvon, Marx e Stirner não são "antagonistas irreconciliáveis cujas doutrinas se excluem radicalmente"⁵⁰. Para Texier, Marx condena com razão a crítica stirneriana pelo seu desconhecimento das bases socio-materiais da alienação religiosa e cripto-religiosa. Mas sua crítica superaria sob certos aspectos a de Marx, "ao descrever com pertinência os mecanismos psíquicos que conferem poder às representações sagradas"⁵¹. Curiosamente, os estudos que aproximam Stirner de Marx são suficientemente numerosos para levar o marxista Guntolf Herzberg a escrever um preocupado artigo para refutar esse tipo de aproximação, que perigosamente trata de misturar Marx e a ideologia e filosofia "burguesas"⁵².

Na sua história da social-democracia alemã, Franz Mehring, partidário e tradicional biógrafo de Marx, ao mesmo tempo em que vê os pais do socialismo científico no mais agudo contraste com Max Stirner, considera que este foi tanto "filósofo" quanto "revolucionário" e "em certo sentido seu lugar é junto a Marx e

⁴⁹. Cf. por ex., M. Adler, Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, Stuttgart, 1920.

⁵⁰ Cf. Arvon, 1951, pp. 530-1. Ainda que possa ser ingenuidade querer "combinar a eficácia social de Marx e a defesa da individualidade por Stirner" - acrescenta Arvon (id., pp. 530-1).

⁵¹. Cf. Texier, "La Théorie Materialiste de l'Individualité dans l'Ideologie Allemande" in Pensée, no 219, p. 69n.

⁵². Cf. Herzberg, "Die Bedeutung der Kritik von Max und Engels an Max Stirner", in Deutsch Zeitschrift für Philosophie, vol. 16, Berlin, 1968.

Engels"⁵³. Mais interessante do que isso, no entanto, é o dado histórico de que ninguém menos do que Engels propôs inicialmente a Marx que erguessem sua doutrina socialista sobre a base do pensamento de Stirner, "invertendo-o" - uma proposta que Marx naturalmente recusou. Logo após ler O Único, o já então parceiro de Marx escreveu-lhe uma carta, datada de 11 de novembro de 1844, em que defendia que se tratava de "um trabalho importante", que deviam "procurar não rejeitar"⁵⁴. Nessa carta, ele considera Stirner como materialista, ainda que "abstrato"⁵⁵, e lhe concede razão na crítica que este faz à idéia de homem esposada por Feuerbach⁵⁶.

Naturalmente, pode-se dizer que Marx e principalmente Engels naquele momento não eram ainda marxistas. Mas então nos deparamos com uma possibilidade ainda mais interessante. A de que Stirner haja sido uma espécie de catalisador ou acicate da passagem dos nossos socialistas a uma posição enfim dita científica e materialista. Com efeito, os estudos originais de Henri Arvon

⁵³. Cf. Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Berlin, vol. I, pp. 270 e 248.

⁵⁴. Sobre Stirner, de quem foi amigo (e cujo retrato, o Único de que se dispõe, desenhou de memória décadas depois) Engels declara que era quem tinha "visivelmente mais talento, independência e coragem", no grupo de intelectuais berlinenses conhecido como "os Livres" (Cf. carta de 11/11/44).

⁵⁵. Ele o compara ao utilitarista inglês Jeremy Bentham - que em A Sagrada Família mereceu dos autores uma apreciação favorável, associado ao comunismo de Robert Owen.

⁵⁶. "Queremos, por egoísmo, ser seres humanos e não meramente indivíduos", conclui o jovem Engels, mostrando como pretendia aproveitar a concepção stirneriana como premissa e passagem para o humanismo e o comunismo.

levaram-no em determinado momento a concluir que O Único teria tido uma influência sensível na evolução do pensamento de Marx, contribuindo para afastá-lo das concepções de Feuerbach e para seu completo rompimento com um socialismo de base ética⁸⁷. De acordo com o pesquisador francês, ao invés de um precursor de Bakunin, como na versão "oficial", São Max é antes um elo perdido (quanto a nós, diríamos uma cunha) entre Marx e Feuerbach. Mais do que à história do anarquismo, Stirner pertenceria então à do desenvolvimento do marxismo; e o "próprio Manifesto Comunista poderia ser colocado no prolongamento de 'O Único'"⁸⁸!

O que me parece mais duvidoso na interessante sugestão de Arvon, de resto bastante plausível, é a idéia, que pode ser também encontrada em outros trabalhos seus, de que a crítica stirneriana foi, na Ideologia Alemã, inteiramente assimilada e neutralizada por Marx. Para Arvon, o novo socialismo científico, apresentado naquela obra, estaria fora do alcance das flexas do nosso arqueiro niilista, que nada mais teria a dizer sobre o

⁸⁷. Cf. Arvon, 1951, pp.530-1. Iring Fetscher divulgou a tese arvoniana da Alemanha (1951) e Nicholas Lobkowitz tempos depois desenvolveu basicamente a mesma idéia nos Estados Unidos (1967 e 1969). Na Inglaterra, David Maclellan repetiu as sugestões de Arvon, inclusive a de que também a mudança de atitude de Marx com relação a Proudhon seria um resultado "não-confessado" da crítica de Stirner (1969, 149-50) - o que já nos parece um exagero.

⁸⁸. Cf. Arvon, 1951, pp. 515-6. Junto com a idéia de uma "aproximação", filosófica ou política, entre os dois contendores, a tese de uma "dependência" de Marx com relação a São Max é também motivo de preocupação e objeto de tentativa de refutação por parte do marxista Herzberg, que, não obstante, reconhece uma persistente ignorância e um injustificado desprezo de parte dos marxistas com relação à polêmica que estamos estudando.

assunto. Inclusive, a crítica de Marx e Engels ao "socialismo verdadeiro" e ao comunismo humanista, na Ideologia Alemã, não passaria de uma paráfrase de Stirner⁵⁹. Ora, não me parece que seja bem esse o caso, como teremos oportunidade de ver adiante; Stirner não é apenas um crítico de Cristianismo e do humanismo feuerbachiano, mas também, entre outras coisas, do racionalismo, do "Ser", do "dogma da objetividade", etc, etc.

De toda maneira, o rápido ataque que Stirner faz diretamente a Marx, no Único, refere-se ao seu uso da noção feuerbachiana de Ser-Genérico (Gattungswesen) no conhecido artigo "A Questão Judaica". Tudo indica que esse trabalho - onde Karl Marx propõe que o homem precisa se tornar um Ser-Genérico - mereceu uma cuidadosa leitura por parte de São Max. Pode-se perceber, inclusive, que Stirner buscou ele próprio inspiração nesse escrito⁶⁰, em que Marx critica a democracia moderna porque nela é soberano o indivíduo que não é ainda um verdadeiro Ser-Genérico⁶¹. Mas deixemos por ora a questão da crítica e da

⁵⁹. Arvon, 1951, pp. 524 e 515. "Da polêmica começada por Bruno Bauer e intensificada por Stirner" contra o socialismo humanista do Marx de 1843-4, diz Arvon, "emergiu um comunismo purificado de todos os componentes éticos", idealistas e normativos (1978, p. 182).

⁶⁰. Como não deixaram de ver, por ex. Maclellan (145) e Paul Thomas (1975, 165); embora comentadores mais próximos de Stirner, como Daniel Joubert (1979), não façam qualquer menção ao assunto.

⁶¹. Marx considera ainda que o Estado livre e a liberdade religiosa significam a liberdade do Estado e da religião, e não a liberdade do homem, e é essa última idéia que Stirner teria aproveitado à sua maneira. Na sua réplica a Moses Hess, aliás, Stirner elogia Marx publicamente, por sua "habilidade sutil" (AC 164-5); um cumprimento ao qual A Ideologia Alemã absolutamente não retribuiu.

influência recíproca entre Marx e São Max; bem como a questão do entrelaçamento dos respectivos percursos, tanto no que diz respeito às idéias como mesmo às suas vidas. Para completar uma apreciação inicial da força e do valor de Stirner, tão difíceis de vislumbrar na Ideologia Alemã, vejamos o efeito da sua crítica sobre o próprio Feuerbach, o mestre materialista de Marx, cujo humanismo o autor do Único faz em frangalhos.

Logo após ler o livro de Stirner, Ludwig Feuerbach escreveu a seu irmão, no final de 1844, defendendo que se tratava de um trabalho "genial", do escritor "mais genial e mais livre que me foi dado conhecer". O Único está certo, ele admite, só que "essencialmente não me atinge"⁶². Anos mais tarde, Feuerbach chegou ainda a assumir que, nos trabalhos que escreveu após tomar conhecimento do livro, tratou de fazer a crítica da noção de "Gênero" - condenada por Stirner - "modificando-a e individualizando-a"⁶³. A crítica anti-feuerbachiana de Stirner teve ainda grande repercussão junto a outros jovens hegelianos - grande parte dos quais até então se reconhecia nas posições do autor da Essência do Cristianismo - levando-os a romper com nosso humanista⁶⁴. Embora criticado por Stirner, Bruno Bauer reconheceu

⁶². Citado por Arvon, 1954, p130.

⁶³. Carta a J. Duboc, 1861, in Briefwechsel und Nachlass, Leipzig, 1874, vol. II, pp. 127-8.

⁶⁴. Badia reconhece que O Único foi recebido - "tanto em meios burgueses como socialistas" - "como uma contribuição eficaz à oposição" ao reacionário regime prussiano de Frederico IV (IA, p.24).

nele "o mais capaz e corajoso de todos" os que o combatiam⁶⁵. Seu irmão Edgar Bauer muitos anos depois ainda recordava do Único como um livro "imortal"⁶⁶. E em "Nossos Últimos Dez Anos" (1845)⁶⁷, Arnold Ruge, que até então fora um estreito colaborador de Marx e um autêntico seguidor de Feuerbach, considerou O Único como a consumação prática da libertação alemã. Para Ruge, como disse em carta a Moses Hess, tratava-se finalmente de uma obra perfeitamente legível, e não escrita apenas "para os deuses"⁶⁸. Feuerbach tentou ainda replicar publicamente a Stirner⁶⁹, mas, como também aconteceu com Hess, parece não ter obtido sucesso. Procurou uma interpretação defensável da sua concepção, mas Stirner, na sua tréplica, o surpreendeu nos mesmos erros. Aparentemente, O Único expusera, antes de Marx, a natureza contraditória do humanismo feuerbachiano, sua oscilação entre materialismo e idealismo, e entre o "homem genérico" e o indivíduo singular. Uma debilidade depois reconhecida por vários comentadores, inclusive atuais⁷⁰. O impacto da crítica foi tal que, depois de O Único, aparentemente restou a Feuerbach apenas

⁶⁵. Wigands Vierteljahrschrift, IV, 1845, p.124.

⁶⁶ Cf. Carta de E. Bauer e Max Hildebrandt (1882), in The Phil. Forum, nos. 2-3-4, 1978, p. 170.

⁶⁷ "Unsere letzten Jahre" (1845, Sämtliche Werke, 1848, Bd. 6).

⁶⁸ Citado por Arvon, 1954, pp 153-4.

⁶⁹. Cf. Arvon, 1978, pp. 81ss.

⁷⁰. Cf. por ex. F.M. Gordon, "The Contradictory Nature of Feuerbachian Humanism, 1978, pp. 31ss.

abdicar de seu humanismo explícito, e reverter a um "empirismo materialista grosseiro"⁷¹, ou a um "sensualismo prático"⁷². Uma alternativa à qual Marx, na Ideologia Alemã se esforça por escapar.

*

A essa altura já podemos entender que o "curioso" São Max seja um pensador interessante e importante o suficiente para merecer nossa atenção; do que, aliás, a extensa consideração que lhe dedicou Marx deveria ser o melhor testemunho. Fazemos agora uma primeira idéia do interesse particular que pode ter a polêmica dos dois, para além do interesse que a participação de Marx por si só já lhe conferiria. Controverso e "inclassificável", o iconoclasta Max Stirner é, pelo perfil do seu pensamento, um tipo especial e atual de adversário, ao qual Marx pôde procurar responder extensamente. Ele não é mais um economista político ou um reformador social⁷³. Como Marx, ele faz a crítica da religião, da filosofia especulativa alemã e das ideologias do seu tempo - só que numa linha muito diferente da de nosso socialista. Stirner é um crítico, à sua maneira, do idealismo e de todos os ideais, de todo o "sagrado" e não apenas

⁷¹. Cf. Michel Henry, 1972, p. 397.

⁷². Cf. Arvon, 1974, p. 28.

⁷³. Roger de Weiss, por ex., vê em Stirner alguém que recupera a dialética do universal e do singular, constitutiva do pensamento filosófico ocidental. E que, na sua oposição à essência, "reatualiza uma das aporias fundamentais, constitutivas de toda a tradição filosófica dentro da qual nós próprios nos movemos" (1979, p.221).

do religioso. Ele é - anacronismos a parte - proto-existencialista e "nietzschiano", sofista e "irracionalista", um pensador da vontade e da individualidade, um "niilista forte" quem sabe. Nesse caso, a cada rótulo que se atribui a Stirner, provavelmente se poderia atribuir o rótulo contrário a Karl Marx.

Muitos classificam Marx e Nietzsche - junto com Freud, frequentemente - como os formadores de nosso mundo moderno⁷⁴. Há também quem imagine que tal paternidade poderia caber a Feuerbach e Stirner, "os dois grandes filhos de Hegel"⁷⁵. Mas o ambíguo Feuerbach é antes um "tronco", de onde deriva também o próprio São Max - além de Karl Marx, naturalmente. Ele e Stirner formam mais uma sucessão, um desenvolvimento, do que uma polaridade, uma oposição simétrica - como no caso de Marx e São Max⁷⁶. Quanto a Nietzsche, pode-se dizer que, apesar dos seus incontestáveis e até superiores merecimentos, chegou um pouco tarde: O Único antecipa de fato uma boa parte do que ele realizaria depois. E para dizer isso não é preciso que se identifique Stirner ao autor de Acima do Bem e do Mal. Ainda que as concepções de ambos não sejam as mesmas, seus temas são em grande parte comuns, e inclusive seu tom. É por isso que acho que - pelo que essa discussão possa valer - podemos ficar com os nossos "irmãos-inimigos", Marx e São Max, como legítimos pais do nosso tempo.

⁷⁴. Cf. por ex., Paul Valadier, Essais sur la modernité, 1974.

⁷⁵. Cf. P.P. Ottonello, "Progresso e Riduzione", Filosofia Oggi, ano VI, n. 3.

⁷⁶. Tanto quanto Stirner, Feuerbach pode ser colocado, por ex., nas raízes do existencialismo.

Pois afinal de contas os dois pelejaram por essa paternidade diretamente entre si, dando o melhor de seus esforços. Estaremos possivelmente melhor do que com a alternativa que oferecem, por exemplo, Althusser e Osier, para quem "somos todos herdeiros ou de Espinoza ou de Feuerbach" - uma oposição que recobriria "o pensamento moderno naquilo que faz, ou não faz, sua modernidade"⁷⁷.

Nossa polêmica é, sem dúvida nenhuma, a mais importante no interior da Esquerda Hegeliana. E, como creem M. Wartofsky e H.M. Sass, por ex., ainda vivemos com as "consequências práticas" e as "estruturas ideológicas" da revolução intelectual representada por aquele movimento⁷⁸. Para Sidney Hook, no confronto Marx vs. Stirner encontramos "os problemas fundamentais de qualquer sistema possível de ética e moralidade pública". E as questões discutidas aí "têm uma clara relevância para o conflito de idéias e atitudes no mundo contemporâneo"⁷⁹. Aparentados e antípodas, Marx e Stirner, diríamos, são como dois sóis em torno dos quais ainda gravitam grande parte das idéias e atitudes do mundo contemporâneo. Embora - como pode acontecer no caso de estrelas duplas - Stirner seja uma estrela anã pouco visível, sua força de gravidade atua de modo perceptível ao observador atento,

⁷⁷. "Essa oposição corresponde ao corte que separa a prática teórica da prática ideológica, a ciência da ignorância, sem falar evidentemente do obscurantismo" (Osier, 1968, pp. 9ss, 15, 20).

⁷⁸. Cf. The Philosophical Forum, v.VIII, nos.2-3-4, 1978, p. 1.

⁷⁹ Hook, 1962, p. 165.

inclusive aos que deploram sua influência. Se Marx - como Nietzsche - é enormemente mais conhecido e influente, podemos sempre dizer, com Giorgio Penzo, que a obra stirneriana está presente na cultura do nosso tempo, não explicitamente, mas como "meta-cultura"⁸⁰. Sem falar que o ponto de vista de Stirner, como veremos mais adiante, anteciparia também aspectos da abordagem desenvolvida por Freud⁸¹ - que é o que faltava para lhe garantir a "paternidade" de que estamos falando. Quanto a Karl Marx, já houve quem dissesse que "Era Marxiana" seria um nome adequado para o nosso século⁸². Sua herança, porém, acho que deveria ainda ser apreciada - para além da esfera estritamente política ou teórica - também como uma influência difusa e "cultural".

No confronto Marx vs. Stirner, deparamo-nos com o reflexo ou a antecipação de tensões do nosso e de outros tempos, entre racionalismo e irracionalismo, marxismo e existencialismo⁸³, socialismo e individualismo. Entre totalidade e particularidade, essência e existência, necessidade e contingência. Encontramos aí as questões do humanismo e da crítica social, do socialismo e das diversas libertações, bem como os temas da diferença, do prazer-

⁸⁰. Cf. Giorgio Penzo, 1981.

⁸¹. Para Daniel Guérin, Stirner é "um precursor do inconsciente freudiano" ("Stirner, Père de l'Anarchisme?", p.98).

⁸². Cf. John Lewis, The life of Teaching of Karl Marx, -1965, p.9.

⁸³. Roger de Weiss acredita que "as relações do existencialismo sartriano com o marxismo" dão continuidade à problemática stirneriana (Cf. "Stirner, Classicisme et Prophétie", p. 221).

da "auto-fruição", como diz Stirner - e do corpo. Temos enfim o providencial confronto, direto, de dois pensadores amplamente paradigmáticos. É talvez Stirner quem melhor antecipa a atual crítica filosófica ao que se tem chamado de vertente hegeliano-marxista. E nossa polêmica expressa a contradição com que Lukács procurou abarcar toda a trajetória do pensamento desde Schelling⁸⁴; Stirner, a quem Lukács se refere muito pouco, representa bem "o outro lado", em que estão Kirkegaard, Nietzsche e Heidegger. Mais recentemente, na Alemanha, a chamada Escola de Frankfurt, através especialmente de Jurgen Habermas, desenvolve e renova a herança marxiana. Enquanto isso, pode-se dizer que é Stirner que se perpetua em certas filosofias anti-hegelianas, na França, bem como no "persiero debole", da Itália.

2. Stirner e a "Verdade" Sobre A Ideologia Alemã.

Agora que temos uma idéia do que Stirner representa, podemos também apreciar melhor a tranquila ignorância que em geral vigora sobre ele e nossa polêmica. O marxista alemão Guntolf Herzberg admite que há, pelo menos entre seus pares, uma subvalorização da polêmica⁸⁵; além de um menosprezo injustificado pela parte da

⁸⁴. Para Della Volpe (Rousseau y Marx, pp. 33, 38) - como também para Lukács - o marxismo é o racionalismo da nossa época, "concreto e materialista".

⁸⁵ "Die Bedeutung der Kritik von Marx und Engels an Max Stirner", p.1459.

Ideologia Alemã intitulada "São Max"⁶⁶. O assunto teria sido até aqui tratado muito esporadicamente, com pouco espaço mesmo nas monografias mais extensas⁶⁷. O problema, no entanto, é mais grave do que Herzberg dá a entender. É que a polêmica tem de fato sido apresentada extensamente várias vezes, mas de uma maneira inteiramente superficial, que se contenta em repetir como verdade do Evangelho - e às vezes mal - tudo o que Marx diz sobre Stirner e suas divergências com ele. Tal procedimento é no mínimo ingênuo, tratando-se de um texto hiper-polêmico e até panfletário como o "São Max". Há muitos comentadores que nem sequer se dão ao trabalho de ler o livro de Stirner, contra o qual Marx está polemizando, ou que o fazem sem a mínima atenção. A extensa leitura que Pierre Naville oferece do "São Marx", por exemplo, com mais de cem páginas, é desse tipo⁶⁸. A obra de Auguste Cornu (importante especialista no jovem Marx e na Esquerda Hegeliana), de grande valor informativo, oferece igualmente uma leitura nada

⁶⁶ Id. p. 1457. De acordo com Herzberg, a pesquisa marxista do jovem-hegelianismo tem sido fraca (p.1454), e por isso "a relação de Marx com Stirner nunca foi teoricamente bem esclarecida" (p.1455). Como resultado, "a crítica burguesa" preencheria a lacuna ao seu modo, quer aproximando Stirner de Marx, no sentido de mostrá-los como irmãos, quer apresentando Marx como dependente ou influenciado por Stirner.

⁶⁷ Id. p. 1458. É verdade, por ex., que a História da Filosofia de Iovchuk et alii (Moscou, 1980), apenas menciona o nome de Stirner, como também o de Bauer. Da mesma maneira que a biografia de Engels, de H. Gemkow (Dresden, 1972).

⁶⁸ "De l'aliénation à la jouissance", Le Nouveau Léviathan, 1, Anthropos, Paris, 1974, pp. 180-287.

crítica do debate⁸⁹. E a exposição do italiano Mario Rossi, posterior e mais elaborada, também não é muito diferente⁹⁰. A lista que Maximilien Rubel propõe dos "temas" da Ideologia Alemã mostra bem como parte importante do conteúdo e das preocupações dessa obra tem escapado mesmo a investigações que, como no caso, pretendem ser rigorosas e objetivas⁹¹. Bottigelli - para quem "Stirner é um autor do qual ocasionalmente se fala mas que já ninguém lê" - na sua Gênese do Socialismo Científico reduz A Ideologia Alemã estritamente à seção "Feuerbach"⁹². E embora trate aí demoradamente da questão do humanismo do jovem Marx⁹³, sequer menciona o nome de Stirner sobre o assunto⁹⁴.

Desconhecido Stirner, mal-conhecida a polêmica, prejudicado o próprio conhecimento de Marx; senão, vejamos alguns exemplos. A idéia tão generalizada de que Stirner é um idealista ingênuo que simplesmente quer mudar o mundo pela crítica das idéias e das ilusões está entre uma distorção absurda e uma simplificação

⁸⁹. Carlos Marx e Frederico Engels, t.IV, Ed. de Ciencias Sociales, Havana, 1976.

⁹⁰. De Hegel a Marx, vol.IV: La concezione materialistica della storia, Feltrinelli, Milão, 1975.

⁹¹. Cf. Karl Marx: Ensayo de Biografia Intelectual, Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 41.

⁹² Cf. Bottigelli, p.173.

⁹³. Id., pp.195ss.

⁹⁴. Um sinal de que, ao menos no seu caso, fez falta não ter lido Stirner.

exagerada⁷⁵. A preocupação em transformar o mundo - na verdade, própria de Marx - representa para Stirner uma aspiração tipicamente juvenil, idealista, e mesmo "religiosa". De igual modo, a observação de Rubel sobre a "crença" de Stirner "no poder absoluto da teoria", comum também a outros comentadores, não passa de um redondo equívoco⁷⁶, em franca oposição com a verdade. E as referências à noção de Substância, na Ideologia Alemã, permanecem ininteligíveis inclusive para supostos especialistas, que não se deram ao trabalho de fazer uma leitura mais cuidadosa do texto, nem procuraram saber quais são realmente as concepções e questões com que Marx se está defrontando aí⁷⁷. É por essas e outras que, enquanto ele na verdade se esforça com grande empenho para assegurar seu ponto de vista, tais autores ingenuamente acreditam que ele simplesmente se diverte com as desvairadas fantasias de seu adversário. Ora, dessa maneira não se chega a entender realmente uma obra capital para o marxismo como A Ideologia Alemã, e a compreensão masma do que o marxismo significa pode ficar incompleta. Por isso, ao longo deste trabalho, procurarei registrar e refutar o que para mim são alguns dos principais equívocos factuais e de interpretação sobre

⁷⁵. A tal engano não escapa nem o documentado estudo "Über die Mitarbeit von Mose Hess an der Deutschen Ideologie", de W. Moenke (Annali dell' Instituto Giangiacomo Feltrinelli, Milão, 1963).

⁷⁶. Cf. M. Rubel, Marx Critique du Marxisme, Payot, Paris, 1974.

⁷⁷. É o caso do próprio Badia, responsável pela apresentação e pelas notas da tradução francesa da Ideologia Alemã da éditions Sociales (Cf. 1968, p. 434n).

a nossa polêmica. Não se trata de recusar que Stirner incorra no que se pode considerar como uma visão idealista e especulativa da história. Nem que suas concepções passem por alto a investigação da realidade e um conhecimento concreto da política. Ou até de negar que o seu indivíduo "único" possa ser entendido como uma figura do idealismo - que é mais uma das acusações que Marx levanta contra ele. Não se trata nem de dizer que Stirner não é refutado por Marx - tanto quanto um filósofo pode ser refutado por outro. Como veremos, entretanto, não é, de modo algum, suficiente ficar por aí.

*

O que primeiro chama a atenção na crítica de Marx e Engels a Max Stirner é a sua extensão. O "São Max" é maior do que o objeto da crítica, O Único e Sua Propriedade, do qual quer ser um comentário corrido⁷⁸. É muito mais do que o que foi dedicado a Bruno Bauer e correligionários em A Sagrada Família, onde o pequeno círculo em torno de Stirner é ainda mencionado brevíssimamente como "Conciliábulo de Berlim"⁷⁹. Agora, na Ideologia Alemã, a relação se inverte; é Bauer quem recebe um tratamento resumido, que pode ele próprio ser referido à polêmica com Stirner. E em conjunto com a pequena seção introdutória intitulada "São Bruno, o "São Max" forma o Concílio de Leipzig. Este é o primeiro título da Ideologia Alemã, desprovida da seção

⁷⁸. O professor Lobkowitz calculou aproximadamente 125.000 palavras, do "São Max", contra 116.000 do Único (Cf. Lobkowitz, "Karl Marx and Max Stirner", 1969, p. 69).

⁷⁹ Cf. A Sagrada Família, p.178n.

que critica o chamado "Socialismo Verdadeiro" e da seção inacabada intitulada "Feuerbach". Estas duas, que foram acrescentadas em seguida, são muito menores do que a crítica a Stirner¹⁰⁰.

Em seguida ao sintomático tamanho, o que impressiona é a forma do "Anti-Stirner" - "difícil e pouco agradável", como diz Arvon¹⁰¹. E não se trata apenas do fato de que é preciso ler O Único para entender o "São Max". Não admira que tão pouca gente vá além da leitura do "Feuerbach", embora isso possa significar a perda da compreensão da Ideologia Alemã e de aspectos importantes do pensamento de Marx. O "São Max" é penoso de ler e mais ainda difícil de entender. Tratando do conjunto da Ideologia Alemã, Franz Mehring é obrigado a reconhecer, na sua clássica biografia de Marx, que se trata de "uma polêmica ainda mais

¹⁰⁰. O título de "Concílio de Leipzig" decorre de que foi nessa cidade - através da editora de Otto Wigand, na sua Revista Trimestral - que foi publicada a resposta de Bruno Bauer à Sagrada Família, e também as réplicas de Max Stirner aos artigos de Feuerbach e de Hess contra O Único. "Concílio", porque Marx resolveu tratar seus adversários como "Padres da Igreja", uma ironia que será melhor entendida mais adiante. Acredito que a inspiração de Marx para esse título está nas disputas do Cristianismo do fim da Antiguidade, particularmente no Concílio de Efeso, de 431, em que foi condenado Nestório, patriarca de Constantinopla. Nesse caso, o "monofisista" Feuerbach - segundo Marx, o principal "herético" condenado pelo "Concílio de Leipzig" - seria Nestório, e Bauer ou Stirner representaria Cirilo, de Alexandria. É curioso que através dessa imagem, Marx, que toma o partido de Feuerbach, não deixa de representar a si mesmo e a seus aliados como membros de uma "igreja" e de uma "religião", ainda que "heréticas"...

¹⁰¹ Arvon, 1954, p. 150.

exagerada e prolixa do que A Sagrada Família"¹⁰². Ele - que era amigo de Laura Lafargue, filha de Marx - procura explicar tais defeitos alegando que "essas pelejas do espírito ocorriam num círculo muito pequeno" e "a maior parte dos combatentes era muito jovem"¹⁰³.

As opiniões sobre a forma e o conteúdo do "São Max", entretanto, são em geral muito mais severas do que as de Mehring. Para o anarquista Daniel Guérin, trata-se de "um contra-ataque venenoso" e "frequentemente ilegível"; um verdadeiro "acesso de mau-humor"¹⁰⁴. De acordo com Rudolf Hirsch, o texto "se resume a insultos e ofensas", "citações erradas" ou distorcidas, e tentativas de ignorar as verdadeiras questões. "Uma crítica sistemática contra Stirner", diz ele, "especialmente dos seus princípios, não se encontra em lugar algum"¹⁰⁵. Para Maria

¹⁰². Como em outras disputas entre intelectuais, acha Mehring, A Ideologia Alemã trata de "dar às formulações do oponente o significado mais ridículo possível, pela interpretação literal ou pela distorção", um jogo destinado, "não ao público em geral, mas à inteligência particular dos especialistas" (pp.111-2).

¹⁰³ Cf. Karl Marx: The Story of his Life, p. 110. De fato, Marx completava naquela ocasião 27 anos, Engels faria 24, enquanto Stirner já tinha 38. Os dois amigos nem de longe poderiam ter na ocasião a aparência barbuda de aiato-lás com que são sempre representados. Karl Heinrich Marx, moreno e ainda esbelto, casado há pouco tempo, também há pouco concluíra sua primeira experiência profissional, como jornalista. E o filho da Sra. Elizabeth Franziska Mauritia Engels, née van Haar, que ainda receiava os problemas que o título de Sagrada Família lhe traria com seu religioso pai (Cf. Carta a Marx, de 7/3/45, MEW, Bd. 27), não poderia ser muito diferente do jovem entusiasmado que apenas dois anos antes completara o serviço militar em Berlim.

¹⁰⁴ Guérin, 1979, p. 101.

¹⁰⁵ Hirsch, 1957, pp. 255-6.

Silvestri, sua forma é ruim e o conteúdo nulo; a crítica, "extraordinariamente ampla e minuciosa", mas principalmente "pedante", "furiosa" e "infundada", não passa de uma "diatribe grosseira", uma polêmica que "por si não ensina coisa alguma"¹⁰⁶. A idéia de que Marx deixa de enfrentar as questões levantadas por Stirner, aliás, se repete em vários comentadores. Eugène Fleischmann considera o ataque de Marx entre injusto e fora de foco¹⁰⁷, Mario Rossi admite que o "São Max" é uma crítica "elusiva"¹⁰⁸, e, também para Lobkowitz, Marx na sua crítica "evita cuidadosamente tocar na questão"¹⁰⁹. Por fim, na sua biografia de Marx, Sir Isaiah Berlin, afirma que a doutrina de Stirner é tratada na Ideologia Alemã "como um fenômeno patológico, como o grito de agonia de um neurótico atormentado, pertencendo muito mais ao campo da medicina do que ao da teoria política"¹¹⁰. Isso, porém, já é uma clara desinformação¹¹¹; Marx e Engels, que puderam ter conhecimento dos hábitos de Stirner e talvez até do desequilíbrio mental de sua mãe, não se referem a

¹⁰⁶ Silvestri, 1967, pp. 721-741, passim.

¹⁰⁷ Fleischmann, 1971, pp. 220-9.

¹⁰⁸ Rossi, 1975, p. 127.

¹⁰⁹ Lobkowitz, 1967, p. 396.

¹¹⁰ Berlin, 1973, p. 144.

¹¹¹. Tanto quanto é um equívoco afirmar que, naquela obra, Marx "trata dos irmãos Bruno, Edgar e Egbert Bauer" (Berlin, p.143) - quando ele trata apenas do primeiro. Tais equívocos sugerem que não apenas plebeus e apologetas de Marx produzem leituras incorretas da Ideologia Alemã.

nada parecido¹¹². Quanto ao "desequilíbrio", existe de fato uma apreciação psiquiátrica da filosofia de Stirner como produto de uma mente paranoica¹¹³. Porém, justiça seja feita, Marx e Engels não introduzem jamais considerações desse tipo na sua argumentação. Aliás, na direção contrária, um outro comentador de língua inglesa, Sidney Hook, comete o erro de afirmar que Marx, "diferentemente de todos os ex-amigos de Stirner, aferiu o mérito positivo do trabalho de Stirner tanto quanto o negativo"¹¹⁴. Marx, segundo ele, teria até reconhecido expressamente as "consonâncias" entre seu próprio pensamento e o de São Max¹¹⁵. Nada mais falso, no entanto; tal coisa não está em parte alguma da Ideologia Alemã, nem em qualquer outro lugar. Apesar disso é uma noção repetida por outros autores, como R. Paterson¹¹⁶ e Andrew Carlson¹¹⁷.

¹¹² Curiosamente, é a severa crítica do "São Max", Maria Silvestri, que, no seu extenso artigo sobre Stirner, vai declará-lo um "alcooolizado e desequilibrado de nascença" (p.716), cujo "desequilíbrio mental aparece repetidamente na sua obra" (p. 744). Quanto ao álcool, Edgar Bauer, companheiro de Stirner, testemunha que este "jamais estava bêbedo", "era moderado no comer", e até mesmo "casto"! (Cf. E. Bauer, carta a Max Hildebrandt (1882), in The Phil. Forum, nos. 2-3-4, 1978, p.170).

¹¹³ E. Schultze, "Stirnersche Ideen in einem paranoischen Wahnsystem", 1903.

¹¹⁴ Cf. Hook, 1962, p.173.

¹¹⁵ Id., p. 173-4.

¹¹⁶ Cf. Paterson, 1971, p. 115.

¹¹⁷ Cf. Carlson, 1972, I, p. 62. Os "ex-amigos" Arnold Ruge, Bruno Bauer e até mesmo Feuerbach - além de Engels, na sua correspondência com Marx - reconhecem, sim, os aspectos positivos de Stirner. Quanto a Marx, apenas numa frase da Ideologia Alemã, reconhece nada menos do que vinte "méritos" (como ele mesmo

O "São Max" é de fato um exemplo da mais exagerada herística, e têm razão os autores que vêem nele uma catilinária forçada e mesmo grosseira. Não somente cheia de adjetivações mas também - o que é mais importante - envolvendo ocultamentos e distorções. Em defesa de Marx posso afirmar, entretanto, que não é de modo algum apenas isso. E também, a propósito disso, que os debates dos filósofos - que nisso mostram a sua natureza comum aos outros mortais - muitas vezes não são modelos de correção ou mesmo de honestidade¹¹⁰. A última coisa que deve fazer um pesquisador - isso é óbvio ainda que nem sempre lembrado, particularmente no caso de Stirner - é buscar a exposição das idéias de um pensador no texto de um seu adversário. O "Anti-Stirner" será talvez o exemplo mais exagerado daquela tendência. Mas, não obstante isso, é certo que, apesar de árido e ininteligível, violento e elusivo, Marx faz aí considerações valiosas sobre alguns temas muito relevantes. E, especialmente, se o "São Max" nos diz muita coisa, é antes de mais nada porque Marx nele, apesar de tudo, trata efetivamente de se contrapor às idéias de seu opositor, com outras idéias; através de uma

chama) de Stirner: "ignorância", "confusão", "incoerência", "frivolidade", "vulgaridade", "descaramento", e assim por diante (Cf. IA, pp.303-4).

¹¹⁰. Maria Silvestri considera, em contraste com o "São Max", a réplica de Feuerbach a Stirner como um exemplo de seriedade e retidão na crítica (1967, p. 722). Mas é a Feuerbach, agora como crítico de Hegel, que Gérard Lebrun se refere quando reclama que "é difícil dizer por que um filósofo se acha no direito de simplificar" a posição de outro "a ponto de parecer desonesto". Ou quando pergunta o que será "tão poderoso para lhe impor uma leitura deformante" (1974, p. 59).

determinada linha de argumentação que interesse conhecer. Pois resulta ser exatamente isso A Ideologia Alemã e, ao menos em parte, o próprio materialismo histórico. Em resumo: não é que o "São Max" não ensine nada, nem que Marx aí não chegue a responder ao seu opositor. Trata-se de um texto pleno de significado, para quem souber analisá-lo e interpretá-lo, e particularmente revelador como réplica a Max Stirner. É o que teremos oportunidade de ver. Que Marx, apesar de evasivo, acaba por responder a Stirner - e o que está fazendo inclusive em trechos em que de um modo geral não se suspeita disso - é verdade. Mas precisa ainda ser efetivamente mostrado, através de uma leitura minuciosa do "São Max" e da Ideologia Alemã. E, em confronto com ela, também de uma leitura de igual maneira minuciosa de O Único, atenta a detalhes que se revelaram em especial capazes de provocar Marx. Que Marx na Ideologia Alemã, mais exatamente no "São Max", desenvolve o tema da personalidade ou da individualidade, isso também é verdade. Porém, que a sua "individualidade produto" - ou "individualidade orgânica", como quer Mario Rossi - é de fato justamente uma resposta ao indivíduo desatrelado e soberano de Stirner - e à personalidade "que põe seus limites", de Bruno Bauer - é também algo que teremos de mostrar. E como já disse - algo se revelará esclarecedor da natureza e do alcance do ponto de vista de Marx, pelo menos, naquele momento.

É assim que o "São Max" (e mesmo toda A Ideologia Alemã) mostrará um significado menos aparente: seu avesso. E que,

juntos, o texto de Marx e o texto de Stirner, tendo como pano de fundo o debate da filosofia clássica alemã e em particular o da Esquerda Hegeliana, constituirão uma peça de particular interesse ideológico-filosófico. Pois A Ideologia Alemã e principalmente o "São Max" não são inteligíveis por si mesmos, no seu significado "mais profundo"; formam uma unidade com o livro de Stirner e devem ser lidos com relação a ele. Por essa via, certas formulações negligenciadas - que se acham não só no "São Max" e no "São Bruno" como também na seção "Feuerbach" - adquirem nova importância. Outras mais conhecidas têm seu sentido esclarecido e mesmo modificado¹¹⁹. Gostaríamos, entretanto, de ir ainda mais longe, na nossa re-consideração da polêmica. A Ideologia Alemã pode ser entendida como um exercício de "mascaramento", no sentido de "atribuição de máscaras", sendo interessante verificar não apenas que outras "máscaras" poderiam caber em Stirner, além de que Marx lhe atribui, mas também como poderia ficar o próprio Marx - que procura aí construir para si uma máscara ao seu gosto e irremovível - "(des-)mascarado" pelo nosso iconoclasta. Já se sabe mais ou menos como Marx "espelha" Stirner; vejamos agora o contrário. Quem sabe vamos descobrir um piedoso "São Karl Marx", enfrentando um Max Stirner muito pouco crente? Através dessa "radiografia", principalmente as ocultações e distorções operadas por Marx se tornam sintomáticas; uma vez localizadas e

¹¹⁹. É o caso, por exemplo, de quando Marx diz que "os indivíduos sempre partiram de si mesmos", mas "não o indivíduo 'puro' dos ideólogos" e sim os indivíduos "no quadro de suas condições e relações históricas dadas" (IA, p. 94, d75) - uma das afirmações decisivas da Ideologia Alemã.

compreendidas, podem ser reveladoras do que é que ele está "realmente" fazendo e de qual é "de fato" sua posição. Marx é como um batedor que avança apagando suas pegadas. Certas observações esporádicas e trechos riscados do manuscrito da Ideologia Alemã, junto com outros textos, oferecem indícios complementares sobre suas preocupações originais e seus pontos de vista de fundo¹²⁰. A Ideologia Alemã pode assim ser comparada a uma pintura cujos traços originais estão mascarados por uma reforma feita com base em requisitos estéticos mais recentes, que refletem a evolução do autor e sobretudo as imposições da crítica, mas cuja restauração ajudará a tornar novamente visível sua inspiração original¹²¹.

Revirando desse modo A Ideologia Alemã, o que se obtém - apenas para adiantar uma idéia - é que Marx trata de encobrir,

¹²⁰. Um exemplo disso é que, na seção "Feuerbach", Marx insiste em que o indivíduo não é sua própria obra, mas, ao contrário, "os indivíduos se criam uns aos outros" (IA, p. 67). Isso ele opõe tanto a Stirner como a um trecho de Bruno Bauer sobre a personalidade "que se põe com seus limites" para depois "aboli-los" (ibid). Só que Marx prefere riscar o trecho aí, e deixá-lo apenas em outra parte (IA, p. 116, d82), onde o critica apenas por sua linguagem hegeliana e obscura - o que é sem dúvida mais seguro. Entre outras coisas, na Ideologia Alemã, Marx procura repetidamente transformar questões de conteúdo em problemas de forma.

¹²¹. Ao lado disso, é verdade que Marx abusa, com tanta frequência e com tal exagero, do recurso de devolver ao adversário as críticas mais sentidas que estão sendo feitas a ele e ao seu "partido filosófico", que isso chega a ser uma pista para o leitor crítico perceber melhor quais podem ser elas. Os apelidos de "São Max" e "São Bruno", por ex., respondem, entre outras coisas, à conclusão da crítica de Bruno Bauer à Sagrada Família, dos "feuerbachianos" Engels e Marx: "Eis aí como devia terminar Feuerbach: "piedosamente". (Cf. Wigands Vierteljahrschrift, IV, 1845, p.145).

entre outras coisas, a medida em que está ainda dentro do hegelianismo de esquerda, e associado a uma de suas duas alas. E, principalmente, que está combatendo contra o idealismo como niilismo; e contra as alternativas idealistas a este, tomadas como o que se poderia chamar de "anti-niilismos fracos": o idealismo de Feuerbach e dos socialistas "verdadeiros", por exemplo. Marx está fazendo frente ao "ego-ismo" de Max Stirner, que quer se colocar acima de seu ideal humanista-comunista e dissolvê-lo; e para isso vai se valer do que se poderia entender como uma "anti-niilismo forte". Marx se queixa no início da Ideologia Alemã, de que a Esquerda Hegeliana prossegue, a partir da crítica do Cristianismo, destruindo qualquer outro ideal. É o que ele diz, para bom entendedor, no início da sessão "Feuerbach" (IA 43-4, d19); senão, vejamos: "A crítica filosófica alemã começou pela religião e a teologia propriamente ditas"; mas, em seguida à destruição destas, "subordinou também à esfera das representações religiosas ou teológicas as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras". Ou seja, "proclamou que a consciência política, jurídica e moral, era uma consciência religiosa". Aos poucos "o mundo foi sendo canonizado numa escala cada vez mais vasta, até que o venerável São Max pôde canonizá-lo todo e liquidá-lo assim de uma vez por todas" (ibid.). O problema está nessa "liquidação" - da consciência política e das relações políticas, por ex. - e a ela Marx responde com sua nova concepção. Estamos acostumados a ver, nesse trecho irônico, apenas uma declaração do desprezo de Marx à

pobreza e à insuficiência da crítica idealista. Vejamos se ele pode ser entendido como uma declaração de guerra a um excesso de crítica ao "Ideal" - moral, político, social, etc. Essa é a leitura invertida da Ideologia Alemã - bem como do materialismo de Marx - que vamos explorar.

*

O conhecimento da história da redação da Ideologia Alemã por si só deveria ajudar a evitar alguns erros correntes de interpretação. A elaboração de uma obra como essa não estava nos planos de Marx ou de Engels, seu título e conteúdo iniciais não eram esses que hoje conhecemos, a ordem de elaboração das seções também foi outra, e outras mãos participaram também do trabalho. Foi uma decisão relativamente brusca que levou Marx e Engels a redigi-la; o que fizeram em Bruxelas, entre setembro de 1845 e maio do ano seguinte - com exceção da seção "Feuerbach", na qual ainda trabalhavam no final de 1846¹²². Em 1844, antes de agosto, Marx redigiria em Paris o que ficou depois conhecido como "Manuscritos Econômicos e Filosóficos"¹²³ - fortemente influenciado por Feuerbach. Ainda no mesmo ano, entre setembro e novembro, ele escreveu A Sagrada Família - com uma pequena participação de Engels - "contra Bruno Bauer e consortes". Isto é, contra a ala da Esquerda Hegeliana que não se inclinava para

¹²². Cf. Badia, p.28.

¹²³. "Karl Marx, Manuscripts de 1844, Editions Sociales, 1972. A obra foi publicada pela primeira vez apenas em 1932, na União Soviética.

Feuerbach e o Comunismo, e nem mesmo para a política¹²⁴. Expulso da França, Marx chegou a Bruxelas em começos de 1845, onde retomou seus estudos econômicos. Foi logo seguido por Friedrich Engels e, com mais alguns meses, por Moses Hess¹²⁵. Quanto a Engels, em março de 1845 ele acabara de redigir A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra, como resultado de uma permanência de quase dois anos naquele país. E já havia manifestado sua intenção de em seguida redigir uma história social do mesmo¹²⁶. Em julho-agosto de 1845, ele e Marx fizeram juntos uma viagem de estudos à Inglaterra, cujo quadro de capitalismo industrial mais avançado, com uma classe operária relativamente numerosa, representou para Marx uma experiência marcante. Ao retornarem para o Continente, tinham muito o que fazer, ocupando-se do Comitê de Correspondência com que pretendiam articular os grupos mais ou menos comunistas, das mais diversas inspirações, espalhados pela Europa. E com que procurariam estender até eles a sua própria concepção¹²⁷.

¹²⁴. O subtítulo dessa obra - "Crítica da Crítica Crítica" - é não apenas irônico como também sintomático das preocupações de Marx.

¹²⁵. Aí Engels já o teria encontrado de posse de sua admirável teoria materialista de história (Cf. Moenke, p.439). Segundo Michel Simon, "em meados de 1845" - "depois portanto dos 'Manuscritos de 44' e das 'Teses sobre Feuerbach'" - "Marx elucida seu 'resultado geral'", "o 'fio condutor' de seus estudos" (Cf. Simon, "Marxismo e Humanismo" in A Polêmica sobre o Humanismo, p. 81).

¹²⁶. Cf. carta a Marx, de 19-11-44.

¹²⁷. Cf. Badia, p. 21.

Conta a filha de Marx, Jenny¹²⁸, que o impulso externo para a redação do que se tornaria A Ideologia Alemã veio exatamente da publicação do livro de Stirner. Que criticava principalmente Feuerbach, mas também os outros teóricos até então aliados de Marx: Proudhon, Weitling e Hess; além do próprio Karl Marx, que naquele tempo não era uma figura muito destacada. Engels leu O Único - numa cópia que Hess lhe passara - em novembro de 1844; quando então, já sabemos, a obra apesar de tudo lhe pareceu importante e digna de ser aproveitada. Marx leu e repudiou o livro de Stirner um pouco depois¹²⁹, quando a maior parte do manuscrito da Sagrada Família já havia sido enviada ao editor. Foi quando voltaram da Inglaterra, entretanto, que os dois se depararam com o novo número da Revista Trimestral de Wigand publicada em Leipzig, a gota d'água que atijou seu ânimo beligerante. Nela Bruno Bauer respondia ao ataque, condenando os autores da Sagrada Família como "feuerbachianos dogmáticos" e "religiosos"; e replicava também a Moses Hess, como "socialista feuerbachiano"¹³⁰. Pior do que isso é que, num outro artigo da mesma revista, Max Stirner respondia, aparentemente com facilidade e sucesso, às réplicas que Feuerbach e Hess já haviam

¹²⁸. Cf. Short Sketches, citado por Moenke, p. 440.

¹²⁹. O Único traz a data de 1845 mas veio a público ainda no fim de 1844.

¹³⁰. E Engels (Cf. carta a Marx, de 17-3-45, M.E.W. Bd. 27) imaginara que Bruno Bauer "não seria capaz de dizer uma palavra" diante da "crítica da crítica crítica"...

produzido contra seu livro¹³¹.

Foi certamente então que Marx e Engels resolveram, provavelmente mais aquele do que este, que tinham que escrever sua vigorosa réplica¹³². Um trabalho cujo objetivo principal era responder ao Unico, mas cujo estopim foram os mencionados artigos - que mereceram comentário na Ideologia Alemã. O impacto das críticas de Stirner sobre Feuerbach nós já conhecemos, bem como a sua influência sobre simpatizantes seus. Podemos entender assim que Marx e Engels se encontravam claramente na defensiva. E que A Ideologia Alemã é uma defesa, i. e., uma resposta a que seus autores se viram nada menos do que obrigados. Ainda em 1845, Marx, Engels e Hess tinham planos de publicar "uma biblioteca dos mais eminentes socialistas estrangeiros"¹³³, isto é, ninguém menos do que os utópicos Thomas Morus, Fourier, Saint-Simon, Owen, e outros. E em março daquele mesmo ano, antes de se juntar a Marx em Bruxelas, Engels se declarava, depois da Sagrada

¹³¹. Os artigos que provocaram Marx são: "Charakteristik Ludwig Feuerbachs", que não está assinado mas é de autoria de Bruno Bauer, e "Rezensenten Stirners", a "Anti-Crítica", de Max Stirner, ambos in Wigands Vierteljahrsschrift, 1845, vol. 3. Referindo-se à réplica de Hess a Stirner, e ao fato de que A Sagrada Família não inclui uma crítica do Unico, Bruno Bauer no seu artigo ataca mais os ânimos de seus autores declarando que "o que Engels e Marx não puderam ainda fazer, Moses Hess realizou" (Cf. IA, p.135). De fato, em carta a Heinrich Bornstein, de dezembro de 1844, Marx pedia mais tempo para responder ao livro de Stirner.

¹³². Considerando as tentativas de resposta de seus aliados, Feuerbach e Hess, "o Concílio de Leipzig" é uma "quadréplica".

¹³³. Moenke, p.440.

Família, saturado de querelas filosóficas¹³⁴. Marx, por outro lado, já nessa fase encaminhava seu projeto de uma crítica da economia política, cuja primeira tentativa, que incluía os Manuscritos de 44, desistiu de concluir. Mas o trabalho, uma "Crítica da Política e da Economia Política", já estava até prometido a um editor, com contrato e adiantamento. Por onde se vê que A Ideologia Alemã significou realmente uma nítida mudança de planos, além de uma guinada no desenvolvimento do pensamento dos nossos socialistas.

Há alguns motivos importantes para que O Único tenha de tal maneira afetado Marx, além da rápida crítica direta e, eventualmente, das características pessoais do nosso polemista demolidor. Stirner faz uma alentada crítica ao humanismo do "mestre" Feuerbach, antes de Marx, e uma crítica (que talvez se possa classificar como "de esquerda") ao socialismo. Além disso, de certo modo escreve primeiro a sua "Ideologia Alemã", criticando de Hegel aos irmãos Bauer e aos aliados de Marx. Denunciando a permanência de todos eles no terreno comum da religião, sob o império do pensamento e do Espírito, Marx inclusive. São Max, ainda por cima, apesar do desenvolvimento um tanto descosturado, escreve a obra mais abrangente e sistemática produzida entre os hegelianos de esquerda; ninguém até o momento tinha feito coisa parecida, Marx muito menos. Stirner pretende estar fazendo nada menos do que uma crítica - para Marx inteiramente inócua, é verdade - da religião e da sociedade, do

¹³⁴. Carta a Marx, de 19-11-44.

direito e do Estado, da moral e da política. Isto é algo muito próximo do projeto máximo do crítico Karl Marx, como formulado por exemplo no prefácio dos Manuscritos de 44; projeto que ele em toda a sua vida conseguiu realizar apenas muito parcialmente. Com isso, Stirner pode ter aparecido a Marx como um rival, mesmo que charlatão. E, ainda por cima, como alguém com pretensões a deixá-lo para trás como menos radical - um desafio insuportável no interior da Esquerda Hegeliana¹³⁵.

Na atual Ideologia Alemã, o "Concílio de Leipzig" forma uma obra quase independente, tendo inclusive, como se pode verificar, seu próprio prefácio e sua própria conclusão. A seção "Feuerbach", quer como uma exposição mais sistemática das teorias de Marx ou como uma crítica ao seu mestre materialista, não constava do projeto inicial¹³⁶. Ela não foi sequer levada à Alemanha com o resto do primeiro volume, por Weidemeyer¹³⁷, quando ele voltou da Alemanha, em maio de 1846, para tratar da publicação da obra¹³⁸. Essa seção, que hoje recebe muitas vezes uma atenção exclusiva, foi redigida por último, e foi deixada, além disso, inacabada. Mas não é só isso: apesar do título, falta

¹³⁵. Com isso podemos ver, novamente, como é desencaminhadora e ingênua a opinião da maioria dos comentadores da Ideologia Alemã (por sua vez desencaminhados pelos próprios autores da obra), de que se trata essencialmente de um "auto-esclarecimento" e até de um deleite.

¹³⁶. Cf. Badia, p. 25.

¹³⁷. Joseph Weidemeyer era amigo de Marx e vinculado ao chamado "socialismo verdadeiro". Tornou-se depois propagandista das idéias marxistas, tanto na Alemanha como nos Estados Unidos.

¹³⁸. Badia, p. 25.

aí uma verdadeira crítica a Feuerbach, como Engels reconhecerá tantos anos depois no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã¹³⁹. E mesmo o que existe de crítica difere fundamentalmente das que foram feitas a Bruno Bauer e Max Stirner¹⁴⁰. Feuerbach é aí tratado respeitosamente, enquanto os outros dois são cumulados de qualificativos e apelidos depreciativos, caracterizados como "padres da igreja" e "inquisidores". O que não é de admirar; quem ler atentamente a Ideologia Alemã, tendo em conta as circunstâncias de sua redação, descobrirá que ela é, inicialmente uma defesa de Feuerbach. Embora o humanista do "Ser-Genérico" seja, mais do que ninguém, quem se ofereceria, pelo menos num tratamento polêmico, como um autêntico "santarrão" - que Marx, apesar disso, cuida de não chamar de "São Ludwig"¹⁴¹. O ataque ao "socialismo verdadeiro", que constitui o segundo volume da Ideologia Alemã, do qual alguns capítulos não chegaram até nós, também foi escrito mais tarde. E, segundo Bert Andreas, poderia ter sido inclusive motivado pela retirada de apoio financeiro ao projeto, da parte de dois adeptos daquela corrente¹⁴². O manuscrito final da Ideologia Alemã foi deixado sem título; o de "Ideologia Alemã", citado numa declaração divulgada por Marx

¹³⁹. Cf. prefácio de 1888; MEW, Bd. 21, p. 264, e Editions Sociales, p. 7.

¹⁴⁰. Como admite, por ex., Moenke, p. 454.

¹⁴¹. Aqui novamente se trata de voltar contra os verdadeiros adversários a caracterização com que estes ameaçam Marx e seus aliados. Caracterização que não é exatamente a de materialistas "sacrílegos", como ele quer induzir o leitor a acreditar.

¹⁴². Andreas, 1965, p. 444.

contra Karl Grün, datada de abril de 1847, só veio depois de vários adiamentos que sofreu a publicação¹⁴³. Alguns meses antes que seus autores se vissem obrigados, após grandes esforços, também de amigos, a desistirem¹⁴⁴.

A Ideologia Alemã não foi publicada senão muito depois da morte de seus autores, tendo sido o manuscrito antes disso abandonado, como se sabe, à "crítica roedora dos ratos". Não é verdade, porém, que Marx e Engels simplesmente tenham desistido logo ou de bom grado de publicá-lo, como se o exercício de sua elaboração por si só já atendesse aos seus principais objetivos. Ele, Engels e Hess buscaram durante mais de um ano sua publicação, com a ajuda de alguns colaboradores, principalmente Joseph Weydemeyer; chegaram até a tentar construir uma sociedade por ações com esse propósito¹⁴⁵. Até o fim de 1847, meses depois da publicação da Miséria da Filosofia, de Marx, e não muito antes da divulgação do próprio Manifesto Comunista, Marx e Engels ainda

¹⁴³. Id, p. 448.

¹⁴⁴. Apparently Marx foi buscar em Napoleão a conotação que dá ao termo "ideólogo". Segundo A Sagrada Família (p. 150), o "desprezo aos homens de negócio industriais completava seu desprezo pelos ideólogos" - no sentido de intelectuais abstratos e mal-intencionados. É curiosa essa aparente adesão de Marx ao juízo de Napoleão, pois os "ideologues" franceses ironizados pelo conquistador da Europa procuravam desenvolver uma posição anti-metafísica e até experimentalista, tratando de estudar e explicar a formação das idéias, inclusive morais, a partir das sensações e das modificações físicas e sociais dos homens. Este é o significado original do termo "ideologia", e, nesse sentido, Marx faria, na Ideologia Alemã, um exercício da "ideologia social".

¹⁴⁵. Cf. Badia, p. 28.

procuravam publicar o manuscrito¹⁴⁶. Mas a obra não encontrou acolhida entre os editores; o que é compreensível, e não só por se tratar, em muitos casos, de simpatizantes de Bauer e Stirner. É que o texto não constituía exatamente um livro palatável, e o projeto não tinha nem mesmo o assentimento unânime dos amigos dos autores, pela simpatia de que gozavam os chamados São Bruno e São Max, como podemos ver pela carta de Weidemeyer a Marx, de 14 de maio de 1846.

Em 1882, O Único teve sua primeira reedição; e no ano seguinte, o da morte de Marx, Engels sugeriu a Bernstein a publicação de todo o manuscrito. Bernstein, porém, avaliou que a iniciativa iria desagradar a uma fração do partido, ainda àquela altura identificada com as posições do "socialismo verdadeiro". Em 1891, quatro anos antes da sua morte, foi Engels que se recusou a mostrar o manuscrito a J.H. Mackay, o descobridor e biógrafo de Max Stirner, alegando os estragos causados pelos ratos. Sucessivos pedidos do marxista italiano Labriola - em benefício de Mackay - não fizeram Engels mudar de idéia. A divulgação da crítica a Stirner, contudo, não esperou pela publicação da Ideologia Alemã em 1932, como muitos autores informam. Em 1902-3, ainda por ocasião do primeiro "renascimento" do Único, que acompanhou a difusão da obra de Nietzsche, Eduard Bernstein publicou largos trechos do "São Max"¹⁴⁷. Finalmente, em

¹⁴⁶. Ibid.

¹⁴⁷. In Dokumente des Sozialismus, Stuttgart, III, 1903, e IV, 1904.

1927, depois de prolongada hibernação, o texto integral do "São Max" saiu na União Soviética. E em 1932 apareceu a primeira edição crítica praticamente completa do manuscrito da Ideologia Alemã, ou do que sobrou dele, em Moscou; quase ao mesmo tempo que a edição alemã de Landshut e Meyer¹⁴⁸.

O "São Max", portanto, não pôde ser conhecido por Stirner, e é interessante imaginar qual teria sido a sua resposta; dele que ainda em 1847 respondeu a uma última crítica, a de Kuno Fischer, e depois praticamente se calou. Suas respostas a Feuerbach e em especial a Hess - embora Marx as tivesse podido conhecer e ter antecipadamente em conta - dão uma certa idéia do que ele poderia dizer. Seria talvez confortador para alguns imaginar que Stirner tomou de alguma maneira conhecimento do manuscrito e, sentindo-se inteiramente refutado, resolveu não escrever mais obra alguma¹⁴⁹ - mas não é esse o caso. Como costuma acontecer em filosofia, a pendência continuou aberta e pronta a recuperar atualidade. É pelo menos o que se tem o direito de supor, até uma investigação mais detalhada. Quanto a Marx e Engels, não obstante o fracasso dos seus esforços de publicação da Ideologia Alemã, eles não se esqueceram de Max Stirner. De vez em quando, geralmente a propósito de tudo que se relacionasse com anarquismo ou rejeição do Estado, mencionavam explicitamente o nome de Stirner, em sua

¹⁴⁸. A referida edição soviética apareceu como o quinto volume da MEGA, do Instituto Marx-Engels-Lenin, de Moscou.

¹⁴⁹. Exceto por duas traduções de economia política, e uma compilação de trechos a que deu o título de História da Reação, publicada em 1852.

correspondência e em seus escritos menores. Em "A palavra de ordem 'Abolição do Estado' e os 'Amigos da Anarquia'", escrito em 1850, Engels reconhece a continuação da influência de Stirner - mesmo após a Revolução de 1848 e inclusive depois de esquecida a sua obra - entre democratas, parlamentares e jornalistas. Marx, curiosamente, ainda em 1852, na Inglaterra, em sua correspondência com seu amigo mais íntimo, mostra que acompanha com interesse os passos da ex-esposa de Stirner, mulher emancipada e reconhecidamente bela, que depois de sua separação emigrara para aquele país¹⁵⁰. Mais importante, porém, do que isso: é ainda claramente a Stirner e à sua problemática que Marx se refere mais de dez anos depois, sem lhe citar o nome, num trecho dos Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política, os Grundrisse, de 1857-58. Aí ele ainda procura explicar pelas relações capitalistas de dominação "impessoal", a aparente subordinação dos indivíduos a idéias abstratas, considerada como típica da Era Moderna. E a concepção stirneriana da criação do indivíduo livre pela ruptura com a dominação daquelas idéias lhe parece então até um erro fácil de se cometer, de vez que tal dominação é a adequada expressão ideológica da dominação material de base¹⁵¹.

No que diz respeito à história da Ideologia Alemã, resta ainda um elemento a ser apreciado: quem escreveu o quê nessa obra, e em especial quem escreveu o "São Max". A resposta a essa

¹⁵⁰. Cf. cartas de 13 de julho e 30 de agosto de 1852, a Engels.

¹⁵¹. Cf. Edición Siglo XXI, México, 1977, pp. 81-2.

pergunta também guarda algumas suspensas. É que, além das seções hoje conhecidas, pertencia à Ideologia Alemã um texto de K.L. Bernays, editor da revista Vorwaerts¹⁵². E, o que é mais importante, fazia também parte dela uma crítica de Hess ao "Dottore Graziano", uma resposta aos recentes ataques de Arnold Ruge a ele e a Marx¹⁵³. (Ambos os escritos foram pedidos de volta pelos seus autores quando a publicação da Ideologia se mostrou inviável). Mas não é só isso; Hess também escreveu, ou pelo menos esboçou, o breve capítulo sobre o "Dr. Kuhlmann de Holstein", que faz parte ainda hoje do segundo volume da obra na forma em que se encontra publicada¹⁵⁴. Há de ser por essas contribuições que Marx pôde escrever a Hess em 28 de julho de 1846 referindo-se à Ideologia Alemã como "nossa obra"¹⁵⁵. Quando ao "São Max", para Pierre Naville, ele é essencialmente de autoria de Engels, cujo estilo, segundo Naville, não seria tão massivo e feroz quanto o de Marx e cuja carta a este sobre O Único exporia "justamente o

¹⁵². Bernays foi jornalista e amigo de Marx, e, depois de migrar para o Estados Unidos, também de Abraham Lincoln.

¹⁵³. O título completo do capítulo de Hess era: "Dottore Graziano, der Bajazzo der deutschen Philosophie" (cf. Andreas, p. 444).

¹⁵⁴. Cf. Moenke, 1963, pp.461ss.

¹⁵⁵. E Badia ainda considera uma "estranha associação" entre Bauer e Stirner o fato de os artigos de ambos, que se criticam mutuamente, haverem saído na mesma Revista Trimestral de Wigand (Badia, p. 23). Onde, aliás, no número anterior, saíra também a réplica de Feuerbach a Sitrner. A Ideologia Alemã, que é portadora de uma crítica ao "socialismo verdadeiro", do qual Hess, ao lado de Karl Grün, é considerado um dos principais expoentes, contou com a participação do próprio Hess. Uma participação que pode ter alcançado também a elaboração do "São Max".

"espírito e o plano" da crítica que finalmente foi publicada¹⁵⁶. Pelo que vimos, Naville poderia mais bem ter concluído o contrário, já que o "São Max", como parece à maioria dos comentadores, é realmente bastante massivo e feroz, além de seu "espírito" pouco ou nada ter a ver com a mencionada carta. Naville se baseia ainda no dado de que o manuscrito da Ideologia Alemã tem a caligrafia de Engels, "exceto pelo prefácio, que é da escrita de Marx, e algumas páginas da mão de Hess"¹⁵⁷; e desse modo, não ficaria praticamente nada para ser atribuído a Marx. Entretanto, não é bem assim; Marx tinha uma letra muito ruim e a obra certamente precisava ser recopiada para poder ser apresentada a qualquer editor. Engels, que tinha uma letra muito mais legível, teria feito a maior parte desse trabalho - que contou também com a ajuda de Weydemeyer, ou mesmo de Hess, justamente nas páginas do "São Max"¹⁵⁸. De qualquer modo, no manuscrito que confiou a Bernstein e a Bebel, Engels anotou junto ao "São Max": "Mouro e eu"¹⁵⁹, e Mouro era o apelido de Marx, que, sendo filho de judeus, era mo(u)reno.

Engels escrevera apenas cerca de um vigésimo - nas suas próprias palavras, "quase nada" - da primeira "ideologia alemã", A Sagrada Família. Na correspondência com Marx, ele não disfarça

¹⁵⁶. P. Naville, 1974, p. 184.

¹⁵⁷. Ibid.

¹⁵⁸. Bernstein acredita que Moses Hess pode ter participado da elaboração do "Anti-Stirner" (Cf. Moenke, 1963, p. 457).

¹⁵⁹. Ibid.

um certo constrangimento e chega a levantar algumas restrições sobre a mesma¹⁶⁰. Apesar dos méritos, o livro, que não chega nem a metade da Ideologia Alemã, lhe pareceu "muito longo". Menos apaixonado e iracível do que Marx, ele não deixa de ver, com razão, que "o desprezo soberano com que tratamos a Gazeta Literária" - o periódico de Bauer e correligionários - "contrasta terrivelmente com o grande número de páginas que lhe dedicamos"¹⁶¹. Ora, no caso do "São Max" o contraste fica ainda maior. Engels, para quem boa parte da Sagrada Família "permanecerá absolutamente incompreensível para o grande público", já havia manifestado, na carta em que comenta O Único¹⁶², que "todo esse blá-blá-blá teórico me aborrece cada dia mais, e cada palavra que se deve gastar para falar do 'homem', ou contra a teologia, a filosofia abstrata e o materialismo grosseiro, me deixa de mau humor". É sobre a "realidade" e a "história" que ele quer escrever e isso "enquanto não pudermos realizar nossas idéias". Diante do que fica difícil imaginar que Engels tenha sido o principal redator do interminável "São Max", ou que o tenha concebido na sua substância (particularmente no que diz respeito ao argumento mais propriamente filosófico); o que não significa pretender negar sua participação no mesmo¹⁶³.

¹⁶⁰. Cf. carta de 17-3-45, MEW, Bd. 27.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶². Cf. carta de 19-11-44, MEW. Bd. 27.

¹⁶³ Sem que se precise reduzir a isso a participação de Engels, alguns dos "ornamentos" da Ideologia Alemã são sem dúvida seus, como se pode ver pelas suas cartas de juventude, onde já

Quanto a Marx, este já estava em polêmica "filosófica" com Bruno Bauer; e contra ele já esboçara seu ataque antes ainda da redação da Sagrada Família. Por outro lado, é a Marx e não a Engels, que Stirner critica no Único, como pensador idealista e cripto-religioso; e é ainda a ele que Stirner se refere nominalmente na resposta a Hess - que saíra em sua defesa - associando o pensamento dos dois. Além do mais, o "São Max" enfrenta questões que se situam antes no quadro da evolução do pensamento de Karl Marx do que no de Friedrich Engels. E um indício disso, até aqui ignorado, é que o próprio texto remete expressamente aos dois ensaios publicados por Marx nos Anais Franco-Alemães e à perspectiva filosófica mais geral que esses ensaios estabelecem¹⁶⁴, e não remete a nenhum texto de Engels¹⁶⁵.

aparecem.

¹⁶⁴. Cf. IA, p. 268.

¹⁶⁵. De qualquer maneira, não é preciso levar muito longe essa discussão; não faz grande diferença que o leitor entenda "Marx e Engels" na maioria das vezes em que, por concisão, digo simplesmente "Marx", quando está implicada a autoria da Ideologia Alemã e do "São Max".

3. Moses Hess e o "Partido Filosófico" de Marx.

O subtítulo da Sagrada Família é "Crítica da Crítica Crítica - contra Bruno Bauer e Consortes". Ora, O Único e os artigos do no. 3 da Revista Trimestral de Wigand, de 1845, se constituem por sua vez num ataque não menos arrasador "contra Feuerbach e consortes". Contra o que se poderia chamar de o "partido de Feuerbach", do qual fazem parte Marx, Engels e Hess. Só que a essa altura o representante mais destacado do outro partido desponta como sendo Max Stirner, agora explícita ou implicitamente reconhecido como tal pela ala de Marx e por ele próprio. O Único faz uma crítica conjunta a Feuerbach, Hess, Weitling e Proudhon (que Marx defende na Sagrada Família contra Edgar Bauer) - todos eles elementos associados a Marx, ao menos por oposição ao campo de Stirner e Bauer. Dissemos que São Max escreve a sua "ideologia alemã" antes de Marx e Engels porque ele - tal qual estes - procura deixar para trás também os correligionários mais próximos¹⁶⁶. E porque pretende romper com o próprio campo da filosofia, em que se confrontam essas posições: isto é, romper com os domínios do pensamento, dos quais Hegel continua sendo o grande senhor¹⁶⁷.

Além de representar o campo oposto, tal quadro parece apresentar uma certa simetria com o do "partido de Feuerbach", no

¹⁶⁶ Ele critica Bruno Bauer tanto quanto Feuerbach, como aparentados, como também critica Edgar Bauer.

¹⁶⁷ Na verdade, nem por isso Stirner deixa de manter um parentesco ideológico-filosófico com o aliado a quem supera, ou seja, Bruno Bauer, nem um débito para com o patriarca de ambas as "tribos", que é Hegel.

qual o principal autor da Ideologia Alemã ocupa uma posição análoga à de Stirner. Será, porém, que essa obra, em que Marx trata de galgar a liderança do seu próprio campo e de deixar para trás a filosofia, tem ainda de algum modo o sentido original de uma defesa de "Feuerbach e consortes" contra a outra ala, rival, da Esquerda Hegeliana? E isso apesar do que sugere seu subtítulo - "Crítica da Filosofia Alemã Mais Recente na Pessoa de Seus Representantes, Feuerbach, Bauer e Stirner..."? Já vimos alguns elementos que sugerem que A Ideologia Alemã não é de modo algum um ataque ao autor de A Essência do Cristianismo do tipo do que é conduzido contra as figuras de Stirner e Bauer. Mas não se trata apenas disso; Marx inicia o "Concílio de Leipzig" precisamente denunciando de modo explícito um processo inquisitorial aberto contra Feuerbach pelos "padres da Igreja" São Bruno e São Max; processo que se estende a "M. Hess" e aos "autores da Sagrada Família" (Cf. IA 111-2, d79-80). O primeiro capítulo do "São Bruno" leva o título de "'Campanha' contra Feuerbach", e aí Marx, embora às vezes avançando ele próprio algumas reservas, procura defender seu mestre da acusação de "Cavaleiro da Substância" (Cf. IA 116ss, d81ss). Ainda por cima, ele toma habilmente as críticas de Bauer ao "sensualismo" feuerbachiano - teoria do conhecimento que supostamente privilegia o elemento sensível, contra a abstração e a especulação - como se fossem essencialmente condenações moralistas a um pensador audaciosamente libertino e até lascivo, que só existe mesmo na imaginação de Marx (Cf. 121ss). As principais críticas ao caráter "religioso" e

contraditório do suposto materialismo feuerbachiano, espiritualizado e humanista, são inteiramente minimizadas (Cf. 124); e apenas à medida em que a obra avança, Marx vai procurando se dessolidarizar claramente de seu mestre materialista, como também de Moses Hess. E isso, como veremos, através do que pode ser entendido mais como um aprofundamento do que como uma rejeição das posições gerais do "partido de Feuerbach". Quais seriam então essas posições?

Por aquela época, ainda em 1845, Engels - de comum acordo com Marx - tratava de comprometer Feuerbach mais expressamente com o Comunismo como movimento político-doutrinário. E até mesmo procurava convencê-lo a mudar-se para Bruxelas, onde já se reuniam Marx, Hess Wietling e o próprio Engels, em torno do "Comitê de Correspondência Comunista"¹⁶⁶. Apenas um ano antes de começar a redação da Ideologia Alemã, Marx acreditava que Feuerbach havia em seus escritos oferecido "um fundamento filosófico para o socialismo", o conceito de "Gênero Humano"- como declara em carta ao mesmo, de 11-8-44¹⁶⁷. Na Sagrada Família, obra imediatamente anterior à Ideologia Alemã, Marx e

¹⁶⁶ Cf. Mehring, 1951, 111.

¹⁶⁷ Nessa carta Marx inclusive anuncia a Feuerbach seu plano de fazer uma crítica a Bruno Bauer e correligionários, que resultou na Sagrada Família; e pede, como "extremamente preciosa", sua opinião a respeito. Ainda aí, ele trata de testemunhar sua "mais alta consideração e afeição" para com o nosso humanista, e informa que, em Paris, os trabalhadores alemães emigrados, "provavelmente várias centenas", acompanham "cursos sobre vossa Essência do Cristianismo, dados por seus dirigentes clandestinos". Marx está se referindo aos membros da "Liga dos Justos" - que veio a ser depois "Liga dos Comunistas", para a qual foi escrito o Manifesto Comunista.

Engels se colocam com entusiasmo ao lado de Feuerbach e no desenvolvimento de seu pensamento, declarando sua profissão de fé no "humanismo real". E uma leitura atenta pode verificar que não é simplesmente o materialismo feuerbachiano que atrai a simpatia dos nossos socialistas. Feuerbach aliás é aí considerado não exatamente como materialista mais como o filósofo que superou definitivamente "a velha contradição espiritualismo vs. materialismo" (SF 117). Ele é antes quem estabelece solidamente o "homem real" como princípio, quando "a crítica destruidora" na Alemanha "buscava liquidar toda coisa determinada e todo o existente através do princípio da Consciência de Si"! (SF 50)¹⁷⁰. Feuerbach é talvez não tanto a influência que leva Engels e Marx a deixarem o idealismo - como está sugerido no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã - mas sobretudo quem inicialmente lhes oferece uma fundação teórica para o seu ideal...

No ensaio "Para uma Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução", Marx já havia adotado a máxima feuerbachiana segundo a qual "o homem é para o homem o Ser Supremo". Publicado nos Anais Franco-Alemães, nos fins de 1844, Marx inclusive o enviou antes disso ao autor da Essência do Cristianismo, como "testemunho de afeição e alta consideração"¹⁷¹. Nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, de 1844, que permaneceram inéditos durante

¹⁷⁰ Entre outras façanhas, Ludwig Feuerbach, com seu novo princípio, tem a glória de "ter aniquilado a dialética dos conceitos" (SF, p.115), - cuja capacidade "dissolvedora" é possivelmente o que mais desagrada a Karl Marx.

¹⁷¹Cf. carta a Feuerbach, de 11-8-44 (M.E.W. Bd 26).

a sua vida, Marx deixava também perceber uma forte marca do humanismo naturalista feuerbachiano¹⁷² e tomava declaradamente partido de Feuerbach contra o "hegeliano" Bruno Bauer¹⁷³. Por essas e outras razões, não é de admirar que, no momento da publicação do Único, Marx fosse considerado publicamente como um seguidor de Feuerbach. Ele próprio vai admitir, mais de vinte anos depois, que o "culto de Feuerbach" está presente ainda na Sagrada Família, a qual, acrescenta, não traz nada de que seus autores devam-se envergonhar¹⁷⁴. Não é de admirar que o aliado de Bruno Bauer, Gustav Julius, trate Marx como "feuerbachiano dogmático" em "O Conflito da Igreja Humana Visível com a Igreja Humana Invisível, ou Crítica da Crítica da Crítica Crítica", uma réplica à Sagrada Família¹⁷⁵. Na "Caracterização de Feuerbach"¹⁷⁶ é a vez de Bruno Bauer sugerir que O Único é uma refutação do pensamento do autor da Essência do Cristianismo tal como

¹⁷² V.g. na sua concepção do homem como "Ser-Genérico", denunciada por Stirner no Único.

¹⁷³ A perspectiva filosófica mais geral esboçada por Feuerbach na "Crítica da Filosofia Hegeliana", de 1939, antecipa aquela que Marx vai assumir depois e pre-configura o divisor de águas com a outra parte da esquerda hegeliana.

¹⁷⁴ Cf. carta a Engels, de 24-4-67 (M.E.W. Bd. 31).

¹⁷⁵ Gustav Julius, "Der Streit der sichtbaren mit der unsichtbaren Menschenkirche oder Kritik der Kritik der Kritik Kritik", Wigands Vierteljahrschrift, 2, 1845. Na Sagrada Família, segundo Julius, Marx opõe um "humanismo católico", realista, ao "humanismo protestante" de Bauer, idealista. Julius considera Marx como o profeta feuerbachiano de uma "igreja visível", que anatemiza o egoísmo em nome da noção religiosa de "Ser-Genérico" e endossa cegamente a concepção dualista do homem, de Feuerbach.

¹⁷⁶ Wigands Viert., IV, 1845.

representado por seus discípulos comunistas Marx, Engels e Hess, que são tratados por Bauer como simples "consequências de Feuerbach"¹⁷⁷. A Sagrada Família, segundo Bauer, serviria para mostrar a que conduz necessariamente o pensamento de Feuerbach, e o que este diria se tivesse de lutar contra a "Crítica pura".

O fato é que, mesmo na Ideologia Alemã, Marx continua a dar testemunhos de uma significativa afinidade com o autor da Essência do Cristianismo, ao mesmo tempo em que dele se distingue. Não apenas respeitosamente não o trata por "São Ludwig", como também dá claramente a entender que Feuerbach, mesmo naquele momento, não é considerado um opositor, mas distinguido como um aliado. Ao criticar, na primeira seção, a noção feuerbachiana do mundo como algo dado de todo o sempre (em oposição à sua idéia do mundo como atividade sensível), Marx declara que aquele é um erro que "Feuerbach continua a partilhar com os nossos adversários" (IA 74) - do que se depreende que Feuerbach, apesar de tudo, não é um deles. Isso, contudo, não é o mais importante; Marx na Ideologia Alemã parece assumir sem regatear a crítica feuerbachiana da religião - a tese geral da Essência do Cristianismo, como ele a entende - como pressuposto do seu próprio desenvolvimento e da sua própria crítica. Ele aponta no "São Max" que foi o autor da Essência quem abriu para a teoria alemã "a via para uma concepção materialista do mundo" (268, d217). Sendo que o avanço nessa direção estaria por sua vez

¹⁷⁷ Nesse mesmo artigo, Bauer estima que cabe à sua "Crítica pura" a superação de ambas as posições - a de Stirner e a dos "comunistas feuerbachianos" - como dogmáticas.

indicado por Marx nos seus artigos nos Anais Franco-Alemães, embora ainda "com a ajuda do vocabulário filosófico tradicional" (ibid) - isto é, com os termos do nosso humanista. E como é que Feuerbach preparou o caminho para esse avanço? Simplesmente "mostrando que o mundo religioso é o reflexo ilusório do mundo terrestre" (ibid). Diante do que caberia agora passar a uma grande questão remanescente: "Como acontece que os homens tenham essas ilusões?", questão essa que, segundo Marx, remete essencialmente ao estudo do real material (ibid). No entanto, fica a dúvida sobre se isso não é avançar ainda carregando Feuerbach, ou até o próprio "mundo religioso", nas costas¹⁷⁸...

Para alguns autores, o comunismo que Stirner critica no Único sob o rótulo de "liberalismo social" é essencialmente aquela de Moses Hess - filosófico, humanista e feuerbachiano - e, de um modo geral, o comunismo pré-marxiano, como o de Weitling e de Cabet. Nada teria a ver com o que Karl Marx veio a desenvolver depois. A opinião de Henri Arvon é aproximadamente essa: O Único é uma refutação do socialismo de base ética - como o "socialismo verdadeiro", de inspiração feuerbachiana e hessiana - que Marx pode ter esposado anteriormente mas que abandonou por completo na

¹⁷⁸ Em todo caso, é interessante observar como essa passagem é análoga à que Marx apresenta, em linguagem mais vulnerável e francamente humanista, no "Para uma Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução", um dos artigos dos Anais a que se refere na Ideologia Alemã. Aí ele diz que, "superada a crença no que está além da verdade, a missão histórica consiste em averiguar a verdade daquilo que nos circunda" (CFD 257, m 106). E adianta: "A crítica da religião desemboca na idéia do homem como Ser Supremo para si próprio; com a consequência do imperativo categórico de mudar todas as relações em que o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível" (262, m 117).

Ideologia Alemã¹⁷⁹. Para o marxista Bottigelli, os erros de Hess e do "socialismo verdadeiro" representam exatamente "os momentos da consciência passada de Marx e Engels" - anteriores à obra que estamos estudando¹⁸⁰. Se é assim, o "feuerbachiano" Hess, que é considerado o pai do socialismo alemão, pode bem representar um dos elos de Marx com o seu passado e com a filosofia. De modo que uma olhada à sua evolução e às relações entre ambos permitiria perceber melhor a posição em que Marx se encontrava por ocasião da nossa polémica. No entanto, é possível, além do mais, que isso mostre, não apenas um "passado", mas deixe antes apreender, na expressão menos elaborada e sempre mais ingênua de Hess, um fundo que ainda se mantém, apesar de tudo, no pensamento de Karl Marx. Hess, por ex., entendeu - e Engels confirma sua impressão - que sua crítica do Único e sua Propriedade coincidia inteiramente com a que Marx primeiro fez¹⁸¹. Ora, a réplica de Hess, porém, faz restrições a Feuerbach por sua posição intermediária, não entre materialismo e idealismo, como Marx vai-se exprimir publicamente, mas entre individualismo e socialismo¹⁸².

¹⁷⁹ Outros autores simplificam ainda mais o problema, afirmando que, já na Questão Judaica, Marx não tinha nada a ver com as concepções de Feuerbach (cf. por ex., Paul Thomas, 1975, p.162); o que é sem dúvida uma simplificação inteiramente descabida.

¹⁸⁰ Cf. A Gênese do Socialismo Científico, 1974, p. 213.

¹⁸¹ Hess se refere à resposta de Marx à carta de Engels, de novembro de 1844, simpática ao Único. A carta seguinte de Engels a Marx confirma a coincidência alegada por Hess (Cf. M.E.W., Bd. 27).

¹⁸² Cf. Die letzten Philosophen (1845), pp. 50-51 ("The Recent Philosophers", p. 363).

Ademais de sua extraordinária capacidade teórica, Marx tinha uma habilidade polêmica muito superior à de seu companheiro de comunismo, que, como autodidata, não passou pela sofisticada formação acadêmica do nosso doutor em filosofia. Acrescente-se que Marx teve o benefício de formular seu contra-ataque a Stirner e Bauer - e sua "crítica defensiva" a Feuerbach - com mais tempo e por sobre um material de ataques e respostas que lhe propiciou desenvolver seu pensamento um passo mais adiante e resguardar ou mesmo encobrir eventuais pontos fracos¹⁸³. Por isso, se olhar em torno e escutar o que dizem os opositores de Marx naquele momento é não só uma exigência de justiça elementar como também da mais comestível objetividade, olhar para os aliados que ele está deixando para trás - como Hess e Feuerbach - pode ser igualmente revelador dos aspectos ocultos e ocultados da nossa polêmica. É possível que Marx apareça então com um parentesco mais próximo ou mesmo mais profundo com eles; de modo a que se o perceba, ainda na Ideologia Alemã, no mesmo campo e no mesmo "partido de Feuerbach", agora como seu representante mais consequente.

Que o "socialista verdadeiro" Moses Hess foi um "companheiro de viagem" de Marx e, no fim dos anos 1860, também membro da Primeira Internacional, são fatos. Bem como é um fato que o próprio Ludwig Feuerbach morreu como um amigo celebrado do mesmo partido - político - de Marx, o partido social-democrata

¹⁸³ É verdade que ninguém naquela ocasião lhe pôde responder, e que a sua ficou sendo a última palavra - e para nós, notem bem, praticamente a única - sobre o assunto.

alemão¹⁸⁴. Mas o que é mesmo que isso pode significar em termos filosóficos? Desde o seu encontro no segundo semestre de 1841, Hess sempre admirou a genialidade e a erudição de seu jovem amigo Karl Heinrich Marx, para quem antevia uma carreira universitária e jornalística de grande repercussão¹⁸⁵. A partir daquela data até 1843, ambos colaboraram na Gazeta Renana, da qual Hess foi um dos fundadores e Marx chegou a ser o editor. E depois disso estiveram novamente juntos nos Anais Franco-Alemães, publicados em 1844, em Paris, onde Hess, que tinha chegado antes, recebera o amigo de braços abertos. Nos Manuscritos de 44, ele mereceu os elogios de Marx, sendo colocado ao lado de Weitling e Engels - que incursionaram nesse terreno antes de Marx - como os socialistas alemães que produziram até àquela ocasião algo de "substancial" e de "original" sobre a economia política (MEF 2)¹⁸⁶. Em seguida à publicação do Único, nosso "rabino comunista", como foi apelidado, saiu imediatamente em sua própria

¹⁸⁴ Segundo Arvon, "milhares de trabalhadores, em grande parte militantes do partido social democrata, ao qual Feuerbach aderira, o acompanharam à sua última morada" (1957, p. 17).

¹⁸⁵ "Tanto pela sua tendência como pela sua formação espiritual filosófica", Marx, segundo o entusiasmado Moses Hess, ultrapassava "não apenas Strauss, mas também Feuerbach". Dizia ele: "Pense em Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel reunidos numa só pessoa e você terá o Dr. Marx" (citado por N. Lápine, 1983, p. 78).

¹⁸⁶ Marx estava certamente se referindo aos artigos em que Moses Hess estudava as categorias do ter e do dinheiro. Hess, que era seis anos mais velho, se proclamou comunista bem antes de Marx - buscando a partir daí combinar seu exame da sociedade com a filosofia hegeliana (cf. Bottigelli, p. 211). Ele acreditava ter convencido de seu ponto de vista o jovem Engels, em companhia do qual chegou a fazer propaganda do seu ideário comum, da mesma maneira que em companhia de Bakúnin.

defesa e na de Marx, assumindo logo sobre aquela obra, como vimos, uma posição muito próxima, ou mesmo idêntica, à do seu amigo¹⁸⁷. E em meados de 1846, em Bruxelas, lá estava Hess novamente apoiando Marx na sua polêmica contra o comunismo "cristão", mas revolucionário, de Weitling; da mesma maneira que o apoiaria, depois, na peleja contra Bakúnin, no interior da Primeira Internacional.

Tendo em vista particularmente a evolução do pensamento de Hess, Bottigelli afirma que vários teóricos alemães do socialismo "seguiam a via que Marx havia percorrido e da qual depois se afastara" (1974, 211). Isso, no entanto, é uma formulação no mínimo imprecisa. Embora permanecendo a vida toda preso às chamadas posições idealistas ou "éticas", Hess se antecipou a Marx na tomada de posição a favor do comunismo, na busca de uma base teórica para este e na investigação crítica a cerca da economia política. Como também, aparentemente, se antecipou até mesmo na crítica ao pensamento de Feuerbach. Nosso rabino comunista foi um dos patrocinadores do "socialismo verdadeiro", humanista e feuerbachiano-hegeliano. Mas no seu artigo "Sobre o Movimento Socialista na Alemanha", escrito em meados de 1844 e publicado em 1845, ele já observava que, quando "Feuerbach diz que a essência de Deus é a essência do homem e que a teologia é antropologia", deixa de acrescentar que "a essência do homem é o ser social" e a sociedade. Ou seja, deixa de dizer que "a

¹⁸⁷ A resposta de Moses Hess a Max Stirner, como A Ideologia Alemã, faz também a crítica de Bauer e de Feuerbach e, como sabemos, intitula-se "Os Últimos Filósofos".

antropologia é socialismo". Do modo em que está formulada por Feuerbach, Hess acrescenta, a noção de Ser-Genérico ou Essência Genérica é "bastante mística"¹⁰⁰.

Pelo que se pode ver, temos aqui um conjunto de posições que parecem formar, em direção à Ideologia Alemã, uma gradação de tons, entre o róseo socialismo idealista e o rubro socialismo científico. Uma espécie de continuum, em que Marx não representa sempre, nem tampouco Engels, a vanguarda clarividente ou o expoente destacado; salvo numa história contada do fim para o princípio. Nesse conjunto, as diversas posições de certa forma antes se revezam e se misturam, tanto quanto se distinguem, ao longo do curso de evolução do pensamento de uma das duas alas da Esquerda Hegeliana, e até entre ambas. O próprio "comunista cristão" Wilhelm Weitling, cujas posições estiveram de um modo geral mais afastadas das de Marx, fora saudado elogiosamente por este, ainda no início de 1844, pela sua entrada na cena literária do proletariado alemão, com Garantias da Harmonia e da Liberdade¹⁰¹, sua principal obra. Apesar de igualitarista e "utópico", o alfaiate W. Christian Weitling, que em seguida escreveu O Evangelho de um Pobre Pecador, participou com Marx, em Bruxelas, do Comitê de Correspondência Comunista (onde os dois travaram calorosas discussões). E chegou a produzir uma crítica das utopias que recebeu depois a apreciação favorável de autores

¹⁰⁰ Daí Lobkowitz concluir que foi Hess - e não o seu famoso companheiro - o "primeiro a superar o culto (feuerbachiano) do homem abstrato" (1969, p. 66n).

¹⁰¹ Weitling, Garantien der Harmonie und Freiheit, 1842.

marxistas¹⁹⁰. A Liga dos Justos, que foi sucedida pela Liga dos Comunistas, esteve de início sob a influência do comunismo desse artesão¹⁹¹, e, em 1843, tentou recrutar Engels... que recusou o convite em função do caráter secreto e conspirativo da organização. Mais de um ano depois disso, entretanto, Engels ainda se reconhecia no ideal da "comunhão de bens" - que fazia parte do arsenal do comunismo utópico e que já fora criticado por Marx - e se comprazia em ter, com sua propaganda comunista, conquistado um número considerável de burgueses para a sua causa¹⁹². Em fins de 1844, é o mesmo Engels - que parece nessa questão ter tido uma atitude mais decidida do que Marx - quem critica as concepções de Moses Hess como idealistas e cristãs, associando as debilidades do nosso rabino comunista à sua rejeição ao empirismo e a... Max Stirner¹⁹³.

Moses Hess e W. Christian Weitling são os representantes alemães do "liberalismo social" - o comunismo e o socialismo - de que Stirner se ocupa no Único. Sob tal rótulo ele critica ainda o francês Pierre-Joseph Proudhon (até então aliado de Marx). São eles efetivamente os "liberais sociais" que Stirner teria de considerar, mas o que diz atinge igualmente Marx e Engels. Quanto a este, seu escrito mais importante até àquela oportunidade, o

¹⁹⁰ Cf. por ex., Bottigelli, p. 208.

¹⁹¹ Como se pode ver na sua divisa "Todos os homens são irmãos", substituída depois por "Trabajadores de todos os países, uni-vos" (Cf. Bottigelli, p. 209).

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Cf. carta de 19-11-44, a Marx.

"Esboço de Crítica da Economia Política", publicado nos Anais Franco-Alemães em 1844, não mereceu a atenção expressa de Stirner. Tal trabalho, com que Engels se associou aos esforços de investigação de Weitling e Hess, Marx vai ainda considerar, no prefácio de sua Contribuição à Crítica da Economia Política, de 1859, como um "brilhante ensaio", que voltará a elogiar em O Capital. Ele contém, no entanto, uma condenação da economia política burguesa como "egoísta", e uma denúncia da propriedade privada pela "degradação" a que conduz "o homem" - pela sua imoralidade, em outras palavras¹⁷⁴. Quanto a Marx, podemos dizer que nos Anais Franco-Alemães ele ainda está bêbedo do "homem" feuerbachiano e o rápido aceno de Stirner a ele - e não propriamente como socialista ou comunista - parece efetivamente corresponder à sua imagem pública¹⁷⁵. Assim, ao menos naquela época, a marca ética e humanista de todos esses comunistas e socialistas é bem visível, embora nenhum deles precise ser chamado de feuerbachiano integral. Marx não é uma exceção, e Hess está longe de ser um retardatário costumaz.

O autodidata Moses Hess, que além de pai do socialismo alemão já foi chamado de "fundador do sionismo teórico"¹⁷⁶, publicou seu primeiro livro em 1837, anonimamente. Era uma

¹⁷⁴ Cf. The Left Heg.: An anthology, 1983, pp.357ss.

¹⁷⁵ Maximilien Rubel entende que "há uma forte tendência", em Marx e Engels, mesmo nas obras posteriores, "para outorgar ao socialismo uma motivação ética" (Cf. Ensayo de Biografia Intelectual, 1970, p. 139).

¹⁷⁶ Stepelevich, An anthology, 1983, p.357.

História Sagrada da Humanidade, que ele, ainda no título, atribuía a "um discípulo de Espinoza". Em 1841, publicou A Triarquia Européia¹⁹⁷, em que, na sequência de outro jovem-hegeliano, Cieszkowski, defendia uma "filosofia da ação" - que deveria produzir uma sociedade comunista - contra o passivo e retrospectivo hegelianismo de direita. Foi com esse livro que ele conquistou o reconhecimento dos jovens-hegelianos em geral; e, depois disso, com seu trabalho "Sobre a Essência do Dinheiro", de 1844, teve uma sensível influência sobre Marx em particular¹⁹⁸. É a partir de elementos dessa natureza que alguns autores, como Zvi Rosen, chegam a considerar que foi antes Hess quem desbravou o caminho para Marx e não o contrário¹⁹⁹. Engels assinala que Hess foi "o primeiro comunista do Partido", e também "o primeiro que chegou ao comunismo pelo caminho da filosofia"²⁰⁰. Depois do desencadeamento da crítica ao "socialismo verdadeiro" por seus correligionários mais científicos, ele empenhou-se mais a fundo no estudo da economia política²⁰¹, a ponto de seu escrito

¹⁹⁷ Die europäische Triarchie, Leipzig, Wigand, 1841.

¹⁹⁸ De acordo com Zvi Rosen, (in "The attitude of Hess to French Socialism and His Plans for Publishing a series of Socialist Writings with Marx and Engels", 1978, p. 320) - e ao contrário do que dizem Cornu e Moenke, entre outros - nem mesmo foi sob a influência de Marx que Hess entendeu o proletariado como a classe revolucionária, mas já em 1843 ele havia chegado a essa noção.

¹⁹⁹ Também MacLellan sustenta uma opinião semelhante.

²⁰⁰ O próprio Engels teria sido por ele convencido de que o socialismo era a consequência lógica do hegelianismo.

²⁰¹ Cf. carta a Marx, de 28-7-46.

posterior, "As Consequências da Revolução do Proletariado" (1847), ser considerado por Sidney Hook como uma análise essencialmente marxiana²⁰². Hess teria sido sucessiva ou ecleticamente espinoziano, hegeliano, fichteano, feuerbachiano e marxiano; e essa confusão teórica certamente contribuiu para diminuir a sua imagem. Não obstante isso, se ele chegou ao comunismo pela filosofia, assim também ocorreu com Marx, e ainda com Engels, os quais, quando formularam sua concepção materialista da história já levavam consigo o ideal socialista a que ela deveria servir.

Sob esse ângulo, da filosofia clássica alemã ao humanismo e ao comunismo, teríamos simplesmente uma "encarnação" progressiva do "ideal", que incluiria o próprio Marx em seu movimento²⁰³. Na Situação de Classe Operária na Inglaterra (1845), que redigiu logo antes da Ideologia Alemã, Engels admite abertamente que não foi o estudo do "mundo real" que despertou nos "teóricos alemães" o desejo de "transformar a feia realidade"; eles chegaram ao comunismo "por meio da superação feuerbachiana da filosofia de Hegel". Tantos anos mais tarde, em 1886, no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã, o proletariado,

²⁰² Por isso Hook entende que as críticas a Hess no Manifesto Comunista não são exatamente justas (Hook, 186).

²⁰³ Há quem acredite que, mais ou menos como a economia política, o comunismo também já se encontra no interior do pensamento de Hegel, sob forma "esotérica", e assim Marx o teria entendido. Essa é, por ex., a opinião de Robert Tucker, em Philosophy and Myth in Karl Marx (1972, p. 153). "Na boca dos discípulos de Hegel a doutrina (hegeliana) tomou uma forma mais humana" - é o que Engels verifica, em 1841, em "Schelling e a Revelação", (Cf. Opere, vol II, p. 192).

como autêntico "herdeiro da filosofia clássica alemã" deve ainda abraçar esse legado. Para Hegel, na conclusão de sua História da Filosofia, "o objetivo e tarefa da filosofia é reconciliar o pensamento com a realidade": para a Esquerda Hegeliana se poderia aplicar o inverso. Hegel idealizou o mundo existente, Marx e seus aliados feuerbachianos tratariam de realizar o ideal²⁰⁴. Quando Feuerbach concluiu sua dissertação de doutorado, em 1828, enviou a Hegel uma cópia e uma carta em que, pretendendo acompanhar o mestre, falava da tarefa de encarnar a razão no mundo, e de um futuro de racionalidade para a humanidade. Muito depois, no primeiro parágrafo de seus "Princípios da Filosofia do Futuro", insistia em que a tarefa dos tempos modernos tem sido "a realização e a humanização de Deus, a transformação e a realização da teologia em antropologia". Quanto a Hess, na sua réplica a Stirner, ele declara que o que o socialismo pretende é a realização-abolição da filosofia²⁰⁵. E a linguagem de Hess, é, nesse caso, bem aquela de Marx na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel". Mesmo com a ressalva materialista de que "a teoria só se realiza numa nação na medida em que é a realização de suas necessidades" (CFD 119).

²⁰⁴ Mesmo que a conciliação marxiana do real com o ideal tenha resultado ser uma pretensa conciliação da realidade consigo mesma.

²⁰⁵ Diante do que Stirner não perdoa: "Hess poderia acrescentar que o socialismo quer não somente 'tornar real a filosofia' como também a religião e o cristianismo" ("Rezensenten Stirners", pp. 156-7).

4. Os Cavaleiros Hegelianos do Apocalipse.

Nos últimos anos, depois de merecerem alguma atenção nos estudos sobre a formação do pensamento de apenas um deles (o jovem-hegeliano Karl Heinrich Marx), e quase invariavelmente vistos tão-somente pelos olhos deste, os outros filósofos publicistas que fizeram o movimento da Esquerda Hegeliana vão aos poucos conquistando um certo reconhecimento de seu valor próprio. Mesmo assim, o mais comum é serem ainda tratados apenas coletivamente. Quanto a ver, ao inverso, Marx pelos olhos deles, é algo bem mais raro, embora indispensável para completar o quadro cuja descrição mais conhecida é ainda a de um dos seus membros mais engajados - o próprio Marx. Embora sendo, junto com A Sagrada Família, um estudo extraordinariamente importante sobre o movimento da Esquerda Hegeliana, A Ideologia Alemã não pode continuar representando para tantas pessoas praticamente a única fonte de informação - e de interpretação - sobre o assunto. Nem muito menos continuar ela própria a ser entendida ingenuamente apenas pelo que diz ser. Ela, como já vimos, é uma das intervenções, de caráter "hiperpolêmico", no debate da Esquerda Hegeliana, em que os contendores tratam de caracterizar, caricaturar, ou "mascarar", a posição do adversário, da forma mais conveniente ou favorável à sua própria. E Marx, observa com razão McLellan, "é um guia notavelmente ruim para os pontos de vista de seus adversários"²⁰⁶.

²⁰⁶ Cf. McLellan, 1971, p. 64n.

O movimento jovem hegeliano na Alemanha, no interior do qual se desenrola nossa polêmica, já foi pela sua importância comparado até ao dos Enciclopedistas, na França. Além dos "filósofos" já nossos conhecidos, dentro dele podem ser incluídos ainda o autor da Vida de Jesus, David Strauss, o anarquista Bakúnin, o grande poeta Heinrich Heine, e, para alguns, até o filósofo e teólogo Kierkegaard²⁰⁷. Ao contrário do que se poderia imaginar, porém, a Esquerda Hegeliana não começou com uma discussão política, e nem mesmo principalmente ética ou filosófica, mas antes a partir de uma temática religiosa e teológica²⁰⁸. Apesar disso, como assinalam Wartofsky e Sass, ela "abriu a porta para quase todo importante movimento político alternativo dos nossos dias"²⁰⁹. Aí estaria o berço do marxismo e

²⁰⁷ Incluído aí por Karl Loewith, que também relaciona ao movimento tanto o "feuerbachiano" Richard Wagner como o singular Friedrich Nietzsche (Loewith, 1982, p. 409, e 1969, pp. 224ss). Quanto a este último, Giles Deleuze acredita que ele tinha "um profundo conhecimento do movimento hegeliano, de Hegel ao próprio Stirner" (1970, p.187).

²⁰⁸ E, diga-se de passagem, autores como Strauss, Feuerbach e mesmo Marx não deixaram de oferecer inspiração aos teólogos depois disso.

²⁰⁹ Segundo W. Wartofsky e H.M. Sass, os hegelianos de esquerda fizeram do período que vai de 1830 a 1848, mais exatamente de 1841 a 1846, "um período crucial da história das idéias", tão importante quanto ainda pouco estudado". Uma das "maiores revoluções intelectuais" do Ocidente, cujas "consequências práticas" e "estruturas ideológicas" nos acompanhariam hoje em nossas vidas (1978, p. 1). Para Sass, a teoria crítica da Escola de Frankfurt - de Horkheimer, Marcuse, Habermas - pode ser considerada como uma reencarnação da "crítica pura" de Bruno Bauer (Cf. "Bruno Bauer's Critical Theory", 1978, pp. 110-1). E R. Lutz Jr., num artigo inteiro, compara os jovens hegelianos à Nova Esquerda resultante do movimento "anti-establishment" dos universitários norte-americanos, que descobriu Marcuse na década de 60 (Cf. Lutz Jr., "The New Left of

do anarquismo, mas também da teoria crítica, do naturalismo humanista, do niilismo e do existencialismo (ibid). Uma proliferação que coincide com a "decomposição" do sistema hegeliano, e que sintomaticamente acompanha também o que Lukács denomina de "desintegração científico-histórica das tradições evangélicas"²¹⁰.

Há quem remonte as origens da Esquerda Hegeliana aos "Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade", de Feuerbach, datados de 1830²¹¹. Eles, que foram lidos por Richard Wagner com muito entusiasmo²¹² - custaram mais tarde ao autor sua carreira universitária. Aí, tratando de um tema ao qual voltaria em dois outros escritos, publicados em 1846 e 1847, Feuerbach concluía que a imortalidade não pertence ao indivíduo mas ao Gênero Humano, com o que o serviço à Humanidade se tornava a única participação numa verdadeira vida eterna²¹³. No entanto, a maioria dos estudiosos prefere afirmar que o movimento da Esquerda Hegeliana data de 1835, da publicação da Vida de Jesus Examinada Criticamente, do teólogo e hegeliano David Frederick

Restoration Germany" Journal of the History of Ideas, vol. XXXI, 1970, pp. 235-252).

²¹⁰ Cf. Lukács, El assalto a la Razón, 1983, p. 218.

²¹¹ Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Nuernberg, 1830.

²¹² Cf. Arvon, 1964, p. 5.

²¹³ Id. pp. 4, 48. A idéia de que a imortalidade do indivíduo não encontrava lugar no sistema de Hegel, e que representava além do mais uma inspiração egoísta, era na época uma posição também de outros hegelianos. Cf. Mario Rossi, La Izquierda Hegeliana, pp. 48-9.

Strauss²¹⁴. "O processo de decomposição do sistema hegeliano", diz Marx na Ideologia, "começou com Strauss" (IA, 41); "o primeiro impulso foi dado por Strauss", Engels repete em 1886, no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã (FFC 271, s21). Foi Strauss, pelo menos, quem primeiro formulou, em 1837, a classificação dos hegelianos em "esquerda", "direita" e "centro"²¹⁵. E, aliás, teria sido também quem introduziu a expressão "ópio do povo", celebrizada por Marx, na linguagem do grupo²¹⁶.

Junto com sua desmistificação dos Evangelhos como mito, Strauss concluía que é a humanidade, na sua história, e não um indivíduo sozinho, que pode corresponder à imagem de Deus com todos os seus predicados. É a Humanidade que é o Salvador, e a salvação-desalienação está na participação na Comunidade. Assim, com a Vida de Jesus, a Esquerda Hegeliana começa tendo como tema

²¹⁴ Com sua obra, Strauss logo mereceu a admiração e adesão do jovem Engels, e, quase 40 anos depois, a crítica de Nietzsche em sua primeira "consideração extemporânea", de 1873.

²¹⁵ Resumidamente, a direita era constituída pelos hegelianos que, ortodoxamente, aceitavam como verdade a divindade de Jesus e a realização de seus milagres, o centro era formado pelos que afirmavam apenas o primeiro artigo, e a esquerda enfim negava todos dois. Tratava-se, portanto, da aceitação ou da negação da verdade textual dos Evangelhos, a partir do crivo racional da filosofia. Strauss mesmo, que se incluía na esquerda e por causa do seu livro perdeu seu cargo de professor em Tübingen, não era nada revolucionário politicamente.

²¹⁶ Mesmo assim, nosso jovem teólogo - que Nietzsche apesar de tudo viria a considerar como um crítico profundo e o "primeiro espírito livre alemão" - acreditava que um ministério "crítico" e "científico" deveria encontrar espaço dentro da própria Igreja, para permitir o desenvolvimento da fé.

dominante uma forma de secularização da escatologia cristã²¹⁷. A escatologia diz respeito ao destino último do homem, à chegada da humanidade a sua meta definitiva e da história ao seu termo. E esse é um horizonte que parece ter de um modo ou de outro marcado as perspectivas de todos os membros do movimento. Para o Cristianismo ortodoxo, a vinda de Cristo já teria sido de certa forma esse fim da história e a revelação do seu sentido; o que porém só se consumaria inteiramente quando do retorno do Salvador e da instauração definitiva do Reino de Deus. No caso do hegelianismo, enquanto o sistema de Hegel colocava sua ênfase no já-consumado, os jovens hegelianos viam antes o que faltava ser feito e colocavam suas esperanças no porvir. O próprio Engels, ainda em 1886, parece parafrasear Strauss quando, referindo-se à "verdade" e à "superação de todas as contradições" (!), acredita que não se pode "pedir a um filósofo particular para realizar o que apenas a humanidade inteira em seu desenvolvimento progressivo pode fazer" (FFC 270, s18). Por remota que possa parecer a relação de Strauss com o socialismo e o proletariado, seu famoso livro foi traduzido na Inglaterra "por um socialista", e lido pelos trabalhadores de Manchester, Birmingham e Londres²¹⁸. Será o socialismo científico um descendente direto do

²¹⁷ Como bem percebe, entre outros, Lawrence Stepelevich (1978, p. 12).

²¹⁸ É o que Engels registra nos Anais Franco-Alemães (Martínez Roca, 1970, p. 193). Ele, que já havia concluído, em 1841, que Strauss e Feuerbach tinham chegado "ao mesmo resultado", isto é, que "o segredo da teologia é a antropologia". Cf. "Schelling e a Revelação", Opere, II, p. 237.

humanismo panteísta hegeliano?

Em 1838, Arnold Ruge - mais do que filósofo, um brilhante jornalista - funda os Anais de Halle²¹⁹, que se tornaram em seguida uma publicação dos hegelianos de esquerda. Os Anais tiveram de início como preocupação central justamente a controvérsia em torno de Strauss e a defesa de seu "humanismo panteísta"²²⁰. Naquele mesmo ano, o anti-hegeliano Heinrich Leo designava ironicamente de hegelianozinhos (Hegelings) o grupo que se aglutinou em volta de Ruge²²¹. Também de 1838 é o livro do jovem-hegeliano August von Cieszkowski, Prolegômenos à Historiosofia, em que ele trata de orientar prospectivamente o pensamento de Hegel, concebendo a encarnação da razão como algo ainda por se consumir²²². Sua noção de práxis e de uma filosofia da ação influenciou não apenas Moses Hess como também Ruge e Bauer²²³ - além de Marx, certamente. Feuerbach foi convidado por Ruge a colaborar nos Anais logo de sua criação; e aí mais de uma

²¹⁹ Impressos em Leipzig, por Otto Wigand.

²²⁰ Cf. Lutz, p. 240.

²²¹ De um modo geral, pode-se dizer que os velhos hegelianos, os ortodoxos, ficavam com as conclusões do sistema do mestre, a conciliação com a religião e o Estado. Enquanto que os jovens o interpretavam "esotericamente" e se apoiavam no seu racionalismo histórico e radical para criticar crenças e instituições.

²²² As concepções de A. Cieszkowski, que pertencia à nobreza polonesa, envolviam uma aproximação com a filosofia de Fichte, e a idéia de colaboração com a história, para transformação do mundo. Sua "historiosofia" dividia a história em Antiguidade, Cristandade e Futuro.

²²³ Bruno Bauer pretendia que sua "Crítica" fosse ela própria práxis, ação.

vez saiu em defesa de Hegel, antes de publicar seu importante ensaio "Para uma Crítica da Filosofia de Hegel", em 1839. Data de então sua ligação maior com os jovens-hegelianos²²⁴, sobre os quais influiu principalmente depois do seu famoso livro, sempre através de seus escritos. Nas páginas dos Anais, nos começos dos anos 1840, o debate religioso e teológico, também a literatura e a arte, cedem finalmente primazia às discussões propriamente políticas e sociais, num processo de crescente radicalização. Permanece, entretanto, segundo o próprio Ruge, o fato de que foi o livro puramente teológico de David Strauss que teve a maior influência no desenvolvimento do movimento²²⁵. Ainda que possa ter servido de camuflagem para temas capazes de criar um conflito mais direto com o Estado prussiano, a discussão teológica (como transparece na erudição bíblica e no estilo, curiosamente propenso às alusões religiosas, daqueles filósofos ateus) não deixou de marcar as preocupações de seus integrantes ainda por muito tempo²²⁶.

Arnold Ruge tinha-se retirado do ensino universitário em 1839, para dispor de maior liberdade de ação²²⁷. Ainda com ele à

²²⁴ Cf. McLellan, 1971, p. 102.

²²⁵ Cf. *Id.*, p. 18.

²²⁶ Feuerbach, por exemplo, ainda em 1848, reconhecia que "a religião, a teologia e tudo o que com elas se relaciona" foram "o único propósito, designio e objetivo" de todos os seus trabalhos (citado por MacLellan, p. 100).

²²⁷ Uma espécie de porta-voz da razão, da liberdade e do humanismo na Alemanha, Ruge era um dos mais velhos do movimento, e o que representava de modo mais nítido sua vocação política. Antes mesmo da associação com os outros "filósofos", ele cumprira

frente, os Anais de Halle foram em 1841 substituídos pelos Anais Alemães, um artifício para fazer face à censura²²⁸. No prefácio ao primeiro número da nova publicação, cuja existência se prolongaria até 1843, ele, que pensava em formar um partido propriamente dito, convoca a Esquerda Hegeliana à luta política. Aquela altura, porém, já se acentuavam as diferenças no interior do grupo. Foi depois de que teve barrados seus planos de uma carreira na universidade e se afastou da crítica da religião, que o jovem Karl Marx se voltou mais para o jornalismo e a política e se aproximou então de Ruge. Logo em seguida passaria a dirigir a Gazeta Renana, que vinha também publicando muitos artigos da Esquerda. O engajamento político e democrático e o trabalho jornalístico, ao tempo em que os aproximava um do outro, os foi opondo então, e à Gazeta Renana, cada vez mais ao crescente radicalismo filosófico dos jovens hegelianos de Berlim (entre os quais estava Max Stirner), liderados por Bruno Bauer²²⁹. Com a interdição dos Anais Alemães, em 1843, Ruge foi para o exílio em Paris, onde, junto com Marx, empreendeu no ano seguinte a publicação dos Anais Franco-Alemães. Depois disso, porém, os dois

pena de cinco anos por atividade política proscrita. Seu artigo "A Filosofia do Direito de Hegel e a Política de Nosso Tempo", de inspiração feuerbachiana, publicado nos Anais Alemães em agosto de 1842, é considerado um precedente da Crítica da Filosofia do Estado de Hegel, de autoria de Marx (Cf. Mario Rossi, La Izquierda Hegeliana, pp. 126ss).

²²⁸ O jovem Marx, que não publicara nada no primeiro, escreveu uma pequena nota no segundo.

²²⁹ Como já vimos, o extremismo destes críticos da religião, do Estado prussiano e do liberalismo, os tornava também adversários da política e de todos os credos e compromissos.

também romperam, enquanto Marx aprofundava sua opção pelo comunismo. É como resposta às críticas de Ruge aos comunistas Marx e Hess, que ele vai receber então o apelido pejorativo de "Dottore Grazziano", título da seção que Hess escreveu sobre ele para A Ideologia Alemã²³⁰.

Os hegelianos ortodoxos haviam escolhido para responder a David Strauss - que, aliás, não lhe deu muita importância - ninguém menos do que Bruno Bauer, profundo conhecedor de Hegel, de quem em seguida ajudou a preparar para publicação as Lições sobre a Filosofia de Religião²³¹. Bauer era então discípulo e colaborador do hegeliano Marheineke e ainda um membro da direita hegeliana²³². Mas, em seguida, embora esposando um Hegel diferente do que Strauss, acabou por desenvolver, também através do mestre, posições críticas igualmente "escandalosas"; que passou a expor com a mesma ingenuidade e boa fé que o seu opositor. Em 1839, ele já era um integrante da Esquerda Hegeliana e, em razão de suas posições heréticas, fora transferido da Universidade de Berlim para Bonn. Aí acabou de perder a fé no Cristianismo, sendo afastado do ensino universitário em 1842. Em Berlim, o estudante de direito Karl Marx e o professor de

²³⁰ Ruge, que em 1841 fora chamado por Engels de "Czar dos Ateus" alemães, ainda em 1848-9, anos revolucionários, participou ativamente da luta democrática e chegou a se eleger parlamentar. Depois disso, continuou escrevendo e publicando, principalmente sobre política.

²³¹ Hegel, Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion, editado primeiro em 1832, e melhorado, de novo em 1840.

²³² Como bom hegeliano, Bruno Bauer então defendia ortodoxamente a compatibilidade entre Cristianismo e hegelianismo.

teologia Bruno Bauer, com quem fizera um curso sobre o profeta Isaías, haviam se tornado amigos e colaboradores. A ponto de este, depois de transferido, lhe escrever saudosamente que já não se divertia em Bonn como em sua companhia, e que "as rosas não florescem para mim enquanto não me venhas ver" (Cornu, I, 214)²³³. Em outubro de 1841, Bauer publicara anonimamente o panfleto A Trombeta do Juízo Final sobre Hegel, Ateu e Anti-Cristo²³⁴. Este trabalho, cuja elaboração contou com a participação - certamente muito minoritária - de Marx²³⁵, deveria ser seguido de outros textos da autoria dos dois. Marx, entretanto, que já se desinteressava da crítica da religião, acabou não dando continuidade ao projeto. Agora para ele podia-se "criticar a religião melhor pela crítica das circunstâncias políticas"²³⁶.

A Trombeta - ou Posane, em alemão - era um texto em que o autor, simulando a postura de um alarmado fiel, denunciava o suposto e mal-disfarçado conteúdo visceralmente anti-religioso e

²³³ Bruno Bauer parece ter exercido uma sensível e duradoura influência intelectual sobre o moço Karl Heinrich. Um indício disso é sua exaltação da Consciência humana como a mais alta divindade, e o uso da noção de Consciência de Si, na dissertação de doutorado (Cf. MacLellan, p. 86). Foi a cassação de Bauer que pôs fim aos planos de Marx de fazer carreira como professor universitário.

²³⁴ Die Posane des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und antichristen. O ano de 1841 é especialmente importante na história da esquerda hegeliana, pois, além da Trombeta, de Bauer, viu a publicação da Triarquia, de Hess, da Essência do Cristianismo, de Feuerbach, e o lançamento dos Anais Alemães.

²³⁵ Cf. Baatsch, p. 7; e Sass, 1978, p. 113.

²³⁶ Ibid., ibid.

revolucionário do pensamento do velho Hegel. Estava cheia de citações bíblicas, mas se constituía fundamentalmente em uma bem urdida seleção de trechos extraídos da obra de Hegel - em sua maioria da Filosofia da Religião - que o expunha como um absoluto radical²³⁷. Na verdade o manifesto radicalmente anti-conciliador de um hegelianismo revolucionário, o panfleto mereceu uma entusiástica saudação de Max Stirner - numa resenha que aparentemente representou o começo de sua carreira de filósofo e publicista. Karl Marx, porém, como vimos, enveredando pelo trabalho jornalístico na Gazeta Renana para Política, Comércio e Indústria, preferiu então voltar-se para os temas econômicos, políticos e sociais. Até mesmo por inclinação, ele não poderia concordar com Bauer em que, por si, "a teoria é hoje a atividade prática mais forte"²³⁸. Sem abrir mão de uma visão essencialmente filosófica daqueles temas, Marx tomava o caminho que o aproximaria de algumas investigações empíricas, da ação política e da crítica da economia²³⁹. Não obstante isso, Bauer, da mesma maneira que Stirner, também escrevia, de Berlim, para a Gazeta

²³⁷ Feuerbach diria mais adiante que a Posaune estava a favor de Hegel, enquanto ele estava contra.

²³⁸ Cf. carta de Bauer a Marx, de 31-3-41.

²³⁹ Como o próprio Marx recorda no prefácio da Contribuição à Crítica da Economia Política, de 1859, "embora tenha estudado direito, eu subordinava esse assunto à filosofia e à história". Foi no ano 42-43, como editor da Gazeta Renana, que ele se encontrou pela primeira vez "na posição embaraçosa de ter de discutir o que é conhecido por interesses materiais". Marx estava se referindo aos problemas dos agricultores do Mosella, do roubo de madeira, do livre-comércio, etc.

Renana, bem como para os Anais Alemães²⁴⁰. Em meados de 1843, ele foi ainda convidado e se dispôs a colaborar com os Anais Franco-Alemães. Marx e Bauer só romperam definitivamente em 1843, o fim melancólico de uma grande amizade²⁴¹.

Para Engels, mais de quarenta anos depois, o trabalho realizado por Bruno Bauer se resumiu a uma investigação histórica das origens do Cristianismo, embora para ele se tratasse de "uma obra importante" nesse terreno (FFC 57)²⁴². Até 1880, Bauer prosseguiu laboriosamente com seus trabalhos em torno do Cristianismo, apenas deixando de publicar por um período longo entre 1853 e 1874. Entretanto, ele também foi autor de vários escritos políticos e históricos, sobre a questão judaica, a Revolução Francesa, o Estado prussiano, a Rússia, etc. Filosoficamente, Bauer representaria de certo modo um retorno a Fichte e à sua filosofia do Sujeito. Ele reduziu o Espírito Absoluto, de Hegel, à Consciência de Si, entendida como o próprio homem; e os Evangelhos (ou a Revelação) a um momento particular do desenvolvimento da Consciência de Si universal. Para ele, o desenvolvimento desta coincidia com o desenvolvimento histórico, e não se deveria deter em qualquer forma religiosa ou política determinada. Assim Bruno Bauer chegou à "Crítica pura", cuja

²⁴⁰ Cf. A. Cornu, II, p. 342.

²⁴¹ Bauer ainda procurou Marx quando de uma visita à Inglaterra, em 1855-6, quando chegaram a trocar idéias (Cf. Stepelevich, 1989, p. 51).

²⁴² Para Karl Loewith existem correspondências notáveis entre O Cristianismo Descoberto (1843), de Bauer, e O Anti-Cristo, de Nietzsche (Cf. De Hegel a Nietzsche, 1969, p. 230).

tarefa seria prosseguir conscientemente aquele desenvolvimento, através de uma negação incessante de todo o dado. Logo ele a estaria opondo à "massa" inerte e a seus limitados interesses políticos - para revolta de Marx. Apesar de pretender remeter a Hegel, a dialética de Bauer se distingue da do Mestre pela recusa de toda mediação e conciliação; representa antes uma radicalização da dialética hegeliana numa "antitética"²⁴³, cujo paradigma maniqueísta estaria dado pelo Apocalipse de São João²⁴⁴ (que teria sido também inspiração para Max Stirner, do começo ao fim de sua obra²⁴⁵). Bruno Bauer permaneceu durante muito tempo como uma espécie de principal animador entre intelectuais radicais de Berlim, papel que iniciou no "Clube dos Doutores", criado em 1837, reunindo professores que eventualmente divulgavam idéias na imprensa²⁴⁶. Mesmo depois de transferido

²⁴³ Que teria depois encontrado prosseguimento na antitética de Horkheimer entre "teoria tradicional" e teoria crítica" (cf. Sass, 1978, p. 110).

²⁴⁴ Frequentemente citado na Posaune, o Apocalipse de São João é pela separação radical entre as "ovelhas brancas" e "negras", com a recusa de todo o "morno", i.e. do que não é "frio" nem "quente".

²⁴⁵ Para H.M. Sass, a "Crítica" de Bruno Bauer expressa justamente uma "ideologia apocalíptica" e uma "secularização do que aparece no Judaísmo e no Cristianismo como história da Salvação" (Sass, 1978, pp. 109-10). Quanto a Stirner, ele clama bauerianamente no seu comentário da Posaune: "É o fanático que tem razão: 'como conciliar Belial e Cristo'?" (p. 23).

²⁴⁶ Tendo chegado a Berlim em 1839, para estudar na universidade, Marx se integrou ao grupo, e foi aí que o nosso jovem romântico, em contato com os hegelianos radicais, deixou-se seduzir pelo pensamento de Hegel (cf. MacLellan, p. 27). Ao contrário do que firma Maximilien Rubel (1970, p. 28), não parece de modo algum que ele, de resto ainda jovem demais, tenha sido "a figura central" do "Clube dos Doutores"..

para Bonn, Bauer não deixou de vir a Berlim, tornando-se líder incontestado do grupo - inclusive pela notoriedade conquistada, a partir de 1842, com a sua cassação. Sua influência, no entanto, não se resumiu ao círculo de Berlim. Ele conquistou prestígio junto a Ruge e Ciezskowski, e mesmo junto ao hegeliano de centro Karl Rosenkranz; sobre Hess, sua influência se fez sentir até 1843²⁴⁷. Quanto a Marx, mesmo depois de romper com os "berlinenses", durante um certo tempo ainda o distinguia, apesar de tudo, de seus inconsequentes companheiros, os "Livres"²⁴⁸.

Max Stirner deve ter-se juntado ao "Clube dos Doutores" em setembro de 1841, alguns meses depois de Marx ter deixado Berlim²⁴⁹. Mais ou menos na mesma ocasião, Friedrich Engels também se integrou a ele, onde permaneceu até outubro de 1842, enquanto fazia em Berlim o serviço militar. O futuro parceiro de Marx, que se tornou conhecido nesse círculo sob o pseudônimo de Dr. Oswald, foi aí particularmente amigo de Stirner e também de Edgar, irmão mais moço de Bruno Bauer²⁵⁰. Foi Engels que celebrou a volta de Bruno Bauer a Berlim - proibido de ensinar em qualquer universidade prussiana - com um poema épico-burlesco, que pintava

²⁴⁷ Cf. MacLellan, p. 89.

²⁴⁸ Na "Contribuição À Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução", Marx ainda utilizaria várias imagens características de Bauer (cf. MacLellan, p. 92-3 e 89).

²⁴⁹ Tudo leva a crer que Marx e Stirner jamais se encontraram.

²⁵⁰ Edgar e Stirner eram possivelmente os membros mais radicais do grupo; sendo que o primeiro, radical em sentido mais político, veio depois a cumprir pena por seus ataques ao Estado

com humor o perfil radical de cada um dos ilustres participantes do círculo²⁵¹. Em maio-junho de 1842, o grupo berlinense passou a ser conhecido como "os Livres" (dis Freien), o núcleo mais radical da Esquerda Hegeliana. Além dos irmãos Bauer, que compunham a base da "sagrada família", além de Max Stirner e do "Dr. Oswald" Engels, integraram também esse círculo Szeliga (pseudônimo de um oficial prussiano que depois de distinguir na carreira militar), Ludwig Buhl, diretor da revista hegeliana O Patriota e Karl Koeppen, autor de um livro em louvor de Frederico IV e amigo-admirador de Marx²⁵². Na fase de declínio, juntou-se a eles Karl Schmidt, que elaborou, em 1846, um melancólico "epitáfio" para o movimento, que teremos oportunidade de examinar.

Quanto a Ludwig Feuerbach, ele não fazia propriamente parte desse grupo, permanecendo, depois do afastamento da vida universitária, no seu "isolamento campestre". Como vários outros, estudara teologia, antes de passar definitivamente à filosofia (sob a influência de Hegel) e desenvolver estudos de história da

²⁵¹ O poema contou com a co-autoria de Edgar Bauer, e seu título é "A Bíblia Insolentemente Ameaçada e Contudo Milagrosamente Salva, ou O Triunfo da Fé". Aí, Marx é caracterizado pelo seu "furor" na discussão, e Stirner é aquele que "enquanto os outros gritam 'abaixo os reis', conclui 'abaixo também as leis'". Ruge e Feuerbach são igualmente contemplados (Cf. MEW, Ergänzungsband II, 1967, p. 283).

²⁵² Como qualquer turma de intelectuais radicais que se preza, os "doutores" e "livres" tiveram, entre 1841 e 1847, seu ponto de encontro num bar - o bar de Hippel, na rua Friedrich 94 - frequentado por jornalistas de oposição, estudantes e jovens emancipadas. De dia se reuniam no Café Stehely, providencialmente perto de uma livraria.

filosofia, "de Bacon a Espinoza". Mas as dificuldades resultantes da publicação de seus "Pensamentos sobre a Imortalidade" acabaram por impor também a ele, em 1837, de modo menos espetacular do que aconteceria com Bruno Bauer, a definitiva desistência da carreira universitária. Para Engels, retrospectivamente, "o percurso de Feuerbach" foi o de um hegeliano "que marchou para o materialismo" (FFC 277, s31), e que, segundo Cornu, deixou de ser idealista em 1838²⁵³. Foi A Essência do Cristianismo (1841) que conquistou para Feuerbach o entusiasmo dos hegelianos de esquerda, como Ruge, Strauss, Engels e Marx²⁵⁴. E seus "Princípios para a Filosofia do Futuro" (1843), em que Arvon vê a exposição de uma filosofia expressamente altruista (1964, 49), ofereceram a Marx, segundo ele próprio, um fundamento filosófico para o socialismo. No momento em que as posições tendem a se diferenciar mais e mais no seio da Esquerda Hegeliana, ele vai representar, como Engels dá a entender na sua retrospectiva de 1886, uma alternativa para uma de suas alas.

Feuerbach chegou a ser o filósofo mais importante na Alemanha do seu tempo, e sua crítica humanista da religião teve

²⁵³ Cornu, vol. I, p. 204. Mas, ainda em 1841, Engels estimava que a crítica de Feuerbach ao Cristianismo era um complemento "da doutrina especulativa da religião de Hegel" (cf. "Schelling e la Rivelazione", p. 236).

²⁵⁴ Para Arvon (1964, p. 49), seu sucesso junto aos jovens hegelianos data da segunda edição da Essência, de 1843, período em que publicou também as "Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia" (Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842) e os famosos "Princípios para a Filosofia do Futuro" (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843).

ampla difusão²⁵⁵. Dizer que, nessas circunstâncias, o que o moderado Feuerbach representou para Marx e Engels, e que motivou sua adesão, foi simplesmente uma alternativa materialista (de resto ainda tão idealista) me parece ser insuficiente. E imaginar que ele encarnava melhor uma posição revolucionária será por certo um redondo equívoco. Sabemos que tanto Marx como Ruge lamentavam que Feuerbach se voltasse demasiado para a natureza e pouco para a sociedade e a política. E apesar da corte feita por Engels e por Marx, nosso humanista contemplativo se recusou a colaborar nos Anais Franco-Alemães e prosseguiu até o fim com a crítica da religião. Quanto ao "sentido histórico" (herança hegeliana que Marx e Engels vão considerar tão importante), este estava muito mais vivo entre os "livres" berlinenses de quem vieram a se tornar adversários renhidos²⁵⁶. Quanto ao revolucionário método dialético - mal ou bem cultivado por Bauer e Stirner, e que é de praxe considerar como o que distinguiria os hegelianos de esquerda dos seus parentes de direita - nossos amigos socialistas também tiveram que voltar a Hegel para recuperá-lo, bastante descartado que fora por Feuerbach. Apesar disso, no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã, Engels reafirma o "débito de honra" para com Feuerbach, seu e de Marx, "reconhecendo plenamente a influência que, durante nosso período

²⁵⁵ O próprio Bauer apareceria como um feuerbachiano radical, antes que ele e Feuerbach acentuassem suas diferenças.

²⁵⁶ "Seria um exagero afirmar que a história haja representado um problema importante na reflexão de Feuerbach", assinala Claudio Cesa nos seus Studi sulla sinistra hegeliana (1972, p. 169).

de efervescência, mais do que qualquer outro filósofo pós-hegeliano, Feuerbach exerceu sobre nós" (FFC 264,s6-7). Qual poderia ser o sentido mais profundo da afinidade de Marx e Engels com Feuerbach?

* * *

Não gostaria de dar por encerrada essa rápida informação sobre a Esquerda Hegeliana sem apresentar mais alguns dados biográficos dos personagens principais da nossa contenda. Apenas para lembrar que por trás das idéias estão os homens²⁵⁷. O leitor impaciente pode passar diretamente aos termos da polêmica, expostos a partir do capítulo I, não sem antes ler o item 6 desta introdução.

Engels e Marx estavam entre os mais jovens integrantes da Esquerda Hegeliana, da mesma maneira que o precoce Ciezkowski e o extremista Edgar Bauer. Stirner e Bruno Bauer pertenciam ao grupo mais maduro, em idade pelo menos, do qual faziam parte também Ruge, Feuerbach, Strauss e Hess. O pai de Bauer foi um pintor de porcelana e sua família parece ter tido uma situação financeira confortável. Como a maioria dos integrantes do

²⁵⁷ Certamente, junto com os homens estão suas circunstâncias históricas, políticas e sociais; não vamos, porém, avançar por aí. Isso nos desviaria do nosso curso já sinuoso, e levaria a "Introdução" a ultrapassar qualquer proporção aceitável. Sobre tal assunto, as informações oferecidas por Auguste Cornu (vol. IV, cap. 1) me parecem satisfatórias. Além dessa obra, de acesso mais fácil, o leitor interessado poderá completar o quadro lendo "Staat und Gesellschaft in der fröurevolutionaeren Epoche Deutschlands", de Werner Conze, "Structures sociales et courants ideologiques dans l'Allemagne pré-révolutionnaire - 1835/1847", de Jacques Droz e Pierre Aygoberry; entre outros.

movimento, porém, Bruno Bauer terminou seus dias em dificuldades financeiras, labutando com seus escritos e com... batatas. No fim da vida, inclinou-se para posições conservadoras, e seu irmão Edgar aparentemente acabou convertido à ortodoxia religiosa. A família de Ludwig Feuerbach tinha algum renome; seu pai foi magistrado e jurista, um irmão foi místico e outro chegou a ser detido por razões políticas. Feuerbach teve um sobrinho que se tornou famoso como pintor, e ele próprio chegou a ser um filósofo afamado. Cedo refugiou-se no campo, onde, além de produzir seus escritos, manteve um fabrico de louça na propriedade da mulher, negócio que acabou falindo. Moses Hess era filho de um pequeno industrial judeu e estava destinado, como Engels, a uma carreira nos negócios. Para evitar esse destino, teve inicialmente de se afastar do pai e até do país. Enfrentou uma vida de pobreza e manteve um comportamento pessoal "quase santo". Casou-se com uma prostituta, "para expiar o mal que a sociedade lhe fizera"²⁵⁸.

O jovem Friedrich Engels (1820-95) pertencia a uma família da burguesia industrial, dominada pelo pietismo. Durante parte da mocidade, debateu-se com as Sagradas Escrituras e com profundas preocupações religiosas²⁵⁹. Jovem talentoso e sensível, Engels não levou muito adiante sua educação formal, pois deveria assumir os negócios do pai. Por algum tempo tentou a poesia, e, muito cedo, sem abandonar o interesse pelas letras, começou a publicar

²⁵⁸ Cf. Hook, 1962, p. 197.

²⁵⁹ Como atesta sua correspondência com Wilhelm Graeber (cf. carta de 1.6.39, e Cornu, Vol. I, p. 164).

artigos políticos na imprensa periódica, sob o pseudônimo de Friedrich Oswald. Interessando-se por filosofia, foi straussiano, hegeliano e feuerbachiano. E em 1842, antes mesmo de Marx, já estava colaborando na Gazeta Renana, que seu futuro amigo viria a dirigir. Junto aos "Livres", em Berlim, onde fora fazer o serviço militar, pôde dar asas não apenas à sua inclinação oposicionista e revolucionária como também à sua jovialidade e irreverência. Seu cachorro, chamado "Sem-Nome", o acompanhava aos restaurantes e mostrava os dentes para quem fosse chamado de "aristocrata" pelo dono. Engels travou aí relações com Stirner, que se tornou seu amigo íntimo. É em Berlim que, no fim de 1841, ele vai assistir às conferências de Schelling, cuja recaída no misticismo criticou ardorosamente naquela ocasião (em defesa de Hegel) em um artigo e duas brochuras. A condição de classe de Engels lhe permitia viajar para fora da Alemanha; particularmente para a Inglaterra, onde o pai tinha negócios, mas também para a Itália, onde foi procurar esquecer um amor infeliz²⁶⁰. Foi a caminho da Inglaterra que ele procurou Marx pela primeira vez, em Colônia, em novembro de 1842. Mas não foi ainda aí que os dois se afinaram; para o editor da Gazeta Renana, ele era um dos representantes do desmedido radicalismo berlinense. Em lugar de Marx, Engels se avistou com Hess, que o teria nessa oportunidade convertido ao comunismo. Dedicou-se então à investigação da situação social e política da Inglaterra,

²⁶⁰ Cf. Friedrich Engels: Une Biographie, Dresden, 1972, p. 46.

ao exame dos grandes economistas e dos socialistas utópicos²⁶¹. No segundo semestre de 1844, quando voltou àquele país, Engels se encontrou novamente com Marx, em Paris, e é de então que data a efetiva colaboração dos dois. Depois de 1860, herdou as empresas do pai, o que lhe daria condições de apoiar mais o amigo materialmente.

Tal como Engels, Karl Heinrich Marx (1818-83) nasceu na Renânia, numa região da Alemanha marcada e modernizada pela influência francesa durante a ocupação napoleônica. Na sua cidade, Trier, diferente da do amigo dois anos mais novo, a burguesia tinha uma inclinação bem mais liberal. Karl Heinrich descendia de rabinos, pelo lado paterno como pelo materno, mas seu pai, um advogado bem sucedido, de tendência liberal, acabou se convertendo ao protestantismo (o que lhe permitiu ascender a conselheiro e presidente do tribunal de Trier). Mudou seu nome de Hirschel para Heinrich e manteve o Marx, que o avô do nosso "Mouro" já havia encurtado de Marx-Levy²⁶². A erudição de Marx, entretanto, talvez mais do que ao pai, parece dever à influência paternal do vizinho da família e seu futuro sogro, o Barão von Westphalen; que lia para ele Homero e Shakespeare, e a quem Marx dedicou sua dissertação de doutorado, em 1841. Filho favorito,

²⁶¹ Seu interesse pela vida dos pobres e explorados se expressa de forma particularmente concreta em 1843, quando começa a viver com a operária irlandesa Mary Burns.

²⁶² A conversão de judeus ao protestantismo na Alemanha da época tinha também o significado - como no caso e na opinião do poeta e mais tarde amigo de Marx, Heinrich Heine - de uma abertura para o espírito moderno e para a civilização européia (Cf. A. Cornu, I, p. 87).

Karl Marx (que teve vários irmãos, nenhum dos quais revelou qualquer talento) foi mandado para a universidade, em Bonn, no final de 1835, para estudar direito. Ai - ao tempo em que estudava intensamente - gastava muito e levava uma vida desregrada, chegando a se ferir ligeiramente em um duelo²⁶³. No ano seguinte, Karl Heinrich Marx foi para a Faculdade de Direito da Universidade de Berlim, foco do pensamento hegeliano, onde logo em 1837 travou conhecimento com o círculo dos "Doutores" e com Bruno Bauer. Acabou então por abandonar a carreira das leis (e o romantismo que lhe inspirava os esforços de poeta medíocre) pela filosofia e pelo hegelianismo, e pela perspectiva de uma carreira acadêmica. Essa não era, diga-se de passagem, a orientação prática que seu pai esperava que determinasse seus estudos e a constituição de seus laços pessoais; ademais de não combinar com as pretensões do jovem com relação à filha do Barão von Westfallen. Deixando aos poucos o interesse literário, Marx, além de Hegel, estudou também Schelling, e ainda em 1837, antes de completar vinte anos, tentou escrever uma vasta filosofia do direito. Em 1838 morria o velho Hirschel/Heinrich Marx, muito preocupado e seriamente estremecido com seu filho brilhante e apaixonado.

Karl Marx esperava, mercê de Bruno Bauer, ensinar na Universidade de Bonn. E, pelo menos até 1841, ano em que se tornou doutor, parecia até inclinar-se para preocupações próximas

²⁶³ No seio da Esquerda Hegeliana, Marx e Stirner são os que parecem ter tido uma vida e uma formação comparativamente mais "seculares".

das de seu amigo (como a crítica da religião), mais até do que para as do "político" Arnold Ruge. Apoiado na Filosofia da Religião de Hegel, Marx estudou o hermesianismo (de Hermes, teólogo kantiano próximo de catolicismo, que conciliava filosofia e religião), sobre o qual cogitou de dar seu primeiro curso na Universidade²⁶⁴. A cassação de Bauer, porém, mudou as perspectivas profissionais do jovem Marx, e já em outubro de 1842 ele partia para Colônia, onde foi ocupar o lugar de editor da Gazeta Renana. Logo depois romperia com os "Livres". Parece que Marx "encontrou" Feuerbach - e Ruge - depois de ter deixado Berlim, e foi então que a influência daquele tendeu a se tornar dominante. Mas as condições políticas na Alemanha eram desfavoráveis para o trabalho político de oposição; 1843 foi o ano do fechamento da Gazeta Renana e dos Anais Alemães. Em junho, Marx se casou com Jenny von Westphallen (quatro anos mais velha do que ele) e no fim do ano já estava na França. Enquanto Feuerbach se "escondia" no campo, e Bauer e Stirner ficavam em Berlim, Marx e Engels seguiam rumo a novos centros europeus, econômica e politicamente mais avançados. Foi em Paris, em contato com os partidários de Saint-Simon, Fourier, Cabet e Blanqui, que Marx se tornou comunista. No início de 1844, publicou, junto com Ruge, os Anais Franco-Alemães, com trabalhos de Ruge, Marx, Hess, Engels, Bernays, e dos poetas Heine e Georg Harwegh. A guisa de comentário e apresentação, uma troca de correspondência - "preparada" - entre Ruge, Marx, Bakúnin e

²⁶⁴ Cf. MacLellan, p. 85.

Feuerbach, em que estes persuadem o primeiro a não renegar seus antigos ideais, apesar da situação deplorável da Alemanha. A partir de 1845, com seu engajamento teórico e prático cada vez maior na luta do proletariado, a vida de Marx - e de sua mulher e de seus filhos - também seria cada vez mais penosa. A herança do pai, a doação de Wilhelm Wolf e o apoio de Engels, apenas lhe ajudariam a não abandonar o trabalho.

Quanto a Max Stirner, cerca de 12 anos mais velho do que Marx, ele nasceu em 1806, filho único, de uma família pequeno-burguesa protestante, sem tradição intelectual. O pai, um fabricante de instrumentos de sopro, morreu no ano seguinte. O verdadeiro nome de São Max era Johann Caspar Schmidt, e o apelido "Stirner", que recebeu na escola, veio do fato de sua testa - em alemão, Stirn - chamar a atenção pela altura. A partir de 1826, o jovem Johann "Stirner" Schmidt frequentou as universidades de Berlim e Erlagen, tendo feito cursos com Hegel e com professores importantes como o filósofo hegeliano Michelet e os teólogos Schleiermacher e Marheineke - o primeiro, romântico, e o segundo, hegeliano. Mas não obteve o doutoramento; teve de interromper os estudos para cuidar da mãe, mentalmente enferma, de 1829 a 1832. Em 1835 conseguiu apenas uma limitada habilitação que não lhe permitia ensinar para o Estado. A partir de 1839, tornou-se professor numa escola para moças, em Berlim, onde lecionou até alguns meses antes da publicação de seu livro, no final de 1844. Em 1841, Johann Caspar Schmidt já estava entre os "Livres" e frequentando o bar de Hippel. É nesse ano que ele publica seu

primeiro trabalho, sobre a Trombeta, além de um interessante trabalho de filosofia da educação e de outro sobre "arte e religião". No ano seguinte, escreveu vários artigos para a Gazeta Renana, da mesma maneira que Marx e Engels. Em outubro de 1843, Max Stirner - que estivera durante pouco tempo casado com uma jovem pouco cultivada, que morreu de parto em 1838 - casou-se novamente, com Marie Dahnhardt, que conheceu no Hippel's. Ela era uma jovem bonita, inteligente e emancipada, que fumava charutos e, junto com nossos radicais, bebia muita cerveja. Consta que Stirner, sobre gostar de charutos e roupas elegantes, era afável e reservado, não se deixando envolver pelas discussões acaloradas de seus pares; pode-se entender que tenha, mais do que os outros, interessado à nossa pequena "Georges Sand" alemã. Segundo um depoimento que Edgar Bauer deu em 1882, Stirner era zombeteiro e brincalhão, afável e "bom", mas determinado por "um agudo cálculo egoísta". Por outro lado, não teria qualquer "orgulho" ou "ambição", e não se esforçava para impressionar quem quer que fosse.

Em 1844, Stirner publicou o ensaio "Considerações acerca do Estado Baseado no Amor" e uma resenha dos Mistérios de Paris²⁶⁵. A repercussão do Único - dedicado a sua "querida Marie" - durou pouco, e não lhe garantiu uma carreira de escritor capaz de oferecer uma subsistência razoável; daí por diante nosso pacífico

²⁶⁵ Romance social sentimental de Eugène Sue que fazia grande sucesso na época. Marx - que, tal como Engels, tomou conhecimento do trabalho de Stirner - escreveu sobre o mesmo assunto no cap. V da Sagrada Família.

rebelde enfrentou uma existência penosa e esquecida. Depois da resposta aos críticos²⁶⁶, Stirner publicou, em 1845, uma tradução do Dicionário de Economia Política de J.B. Say e, no ano seguinte, outra da Riqueza das Nações de Adam Smith²⁶⁷. Em 1847, Marie Dahnhardt o abandonou e foi para Londres - onde não passaria despercebida a Marx - após ter perdido sua pequena fortuna, dissipada pelo marido²⁶⁸ (São Max, com o dinheiro da amada, havia tentado estabelecer um negócio de distribuição de leite, e fracassara). Na mal-sucedida Revolução de 48, que encerraria o ciclo de um florescimento da Esquerda Hegeliana, Stirner, ao contrário de Marx, não teve qualquer participação. Em 1852, publicou ainda uma compilação de escritos de Burke, Comte e Florenskourt, sob o título de História da Reação, com poucas linhas de comentário pessoal²⁶⁹. Fora disso, as pesquisas têm identificado um número crescente de artigos com maior ou menor certeza atribuíveis a Stirner, pouca coisa digna de muita atenção. Em 1853, foi preso duas vezes por dívida e, em 1856, com 50 anos incompletos, morria depois de uma picada de inseto. Ao seu enterro compareceu o amigo de sempre, Bruno Bauer, que também

²⁶⁶ "Rezensenten Stirners", ou "Anti-crítica".

²⁶⁷ Die National Oekonomen der Französen und Engländer, 8 vols., Wigand, Liepzig, 1845-1847.

²⁶⁸ Quando, muitos anos depois, em 1897, John Henry Makay, o biógrafo de Stirner, tentou entrevistar Marie Dahnhardt em Londres, ela preferiu não recordar o passado. Disse apenas que Stirner fora "egoísta" demais para manter amigos, além de "muito sonso" (Cf. Arvon, 1954, e Makay, 1898).

²⁶⁹ Geschichte der Reaktion, von Max Stirner, 2 Bd, Berlim, 1852.

havia testemunhado seu casamento. No registro de sua morte ficou assentado: "Nem mãe, nem mulher, nem filhos". Alguns autores chamam hoje a atenção para o contraste entre a vida aparentemente apática e certamente mal-sucedida de Stirner e a ousadia manifestada em seu livro, que aparece então como uma mera bravata ou mesmo como uma compensação. É possível que Marx tivesse alguma razão quando, já em 1845, caracterizara a revolta stirneriana em última análise apenas como indiferença e "desligamento"...

5. As Muitas Faces de Hegel e do Radicalismo Hegeliano.

Muito antes de que Bruno Bauer fizesse soar sua Trombeta, antes mesmo do nascimento da Esquerda Hegeliana, Heinrich Heine - que colaborou depois nos Anais Franco-Alemães e foi amigo pessoal de Karl Marx - vira o que lhe pareceu o caráter revolucionário de fundo do hegelianismo (FFC 265, s10). Foi ele quem primeiro distinguiu, na sua Contribuição à História de Religião e da Filosofia na Alemanha (1834), um Hegel "esotérico" e "revolucionário", do Hegel conciliador e conservador da maturidade. Para Heine, a filosofia alemã - com Kant, Fichte e Hegel - havia realizado, no plano espiritual, uma obra comparável à da Revolução Francesa²⁷⁰. Para o próprio Marx, a filosofia alemã representava a teoria da Revolução Francesa, e a consciência teórica do que outros países europeus eram a realidade. A Alemanha fora deixada para trás pela Inglaterra e pela França, pelos avanços políticos e econômicos vividos por esses países, e vegetava agora numa situação semi-feudal. Vivia, em decorrência de sua atrofia econômica e política, uma existência predominantemente pequeno-burguesa e burocratizada. No terreno do pensamento, porém, ela alcançava a plena contemporaneidade com a Europa moderna, e ia até mais longe.

A ascensão do restaurador Frederico Guilherma IV ao trono da Prússia, em 1840, foi um dado muito influente nos rumos

²⁷⁰. Heine viu no autor da Crítica da Razão Pura um Robespierre cuja calma exterior contrastava "com suas idéias destruidoras e revolucionadoras do mundo". Só que, enquanto o jacobino matara apenas um rei e alguns milhares de franceses, o filósofo alemão liquidara com Deus.

intelectuais e nos destinos pessoais dos jovens hegelianos, bem como no futuro do hegelianismo. Saudado inicialmente pelo ingênuo Karl Friedrich Koeppen como um novo Frederico o Grande, o novo rei cedo se revelaria reacionário e repressor, dando generoso abrigo à reação feudal e religiosa, luterana e pietista. A situação política na Alemanha dos anos 1840 se caracterizou pela "fechamento" promovido pelo Estado prussiano, quando o racionalismo hegeliano - e todo modesto traço de liberalismo - foi afastado do Estado e reprimido na sociedade, em benefício do romantismo e do misticismo mais conservadores. O hegelianismo passou na prática a ser oposição e até mesmo revolução. Tais circunstâncias contribuíram para fundir por algum tempo quase indistintamente as oposições liberal, democrática, socialista e comunista na Alemanha, e os diversos matizes do radicalismo hegeliano. Para os jovens hegelianos em especial, aquele estado de coisas não poderia corresponder de modo algum ao reinado da Razão, nem este parecia agora poder advir de um desenvolvimento progressivo. A transformação da crítica da religião em crítica propriamente política e a radicalização da oposição ao regime pareciam consequências naturais dessa frustração. Mesmo que esse movimento de idéias não se deixasse absorver inteiramente pela política e devesse ir ainda muito mais longe no seu radicalismo, como logo ficaria mais claro.

Para os jovens hegelianos em geral, a filosofia clássica alemã (a "Teoria" ou "Ciência" alemã) era seu maior trunfo. Na Triarquia, de 1843, Moses Hess exaltava esta, e particularmente

Hegel, a cujo pensamento faltaria apenas a dimensão da ação. E defendia uma síntese entre os recursos espirituais da Alemanha e a experiência prática da França. Também para Marx - não obstante a crítica que vai fazer à sublimação filosófica alemã e ao caráter delirante do idealismo hegeliano - a França é o coração e a ação, e a Alemanha o cérebro e a teoria; é esse, inclusive, o espírito dos Anais Franco-Alemães. Na "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", Marx retoma as opiniões de Moses Hess; se a filosofia alemã corresponde ao presente social e político dos franceses e ingleses, a crítica da filosofia alemã se coloca além, e abre caminho para a completa emancipação do homem - a emancipação não simplesmente política mas plenamente "humana". Ele defende então a aliança do proletariado e da filosofia, da mesma maneira que a associação da energia ativa dos franceses com a força do pensamento dos alemães. Quanto a Engels (como tantos outros, inclusive, os "socialistas verdadeiros"), participa igualmente dessa apreciação lisonjeira sobre o pensamento alemão e o hegelianismo; e, ainda em 1874, no seu acréscimo ao prefácio de 1870 de A Guerra Camponesa na Alemanha, reconhece que, "sem a filosofia alemã que o precedeu, sobretudo sem a filosofia de Hegel, jamais se teria criado o socialismo científico alemão". Ainda na velhice ele se compraz em que - devidamente trazida para terra, é certo - a filosofia clássica alemã felizmente encontrara seu autêntico herdeiro no proletariado alemão²⁷¹.

²⁷¹. Cf. a frase com que Engels conclui o Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã.

Tanto Hegel quanto os outros expoentes do idealismo "absoluto" (Fichte e Schelling), como também a maior parte de seus seguidores, de direita ou de esquerda, haviam recebido uma ponderável formação teológica. O próprio sistema de Hegel é frequentemente considerado, e já naquele tempo, como uma tradução filosófica - ainda quando herética - da religião e do dogma cristãos. Para Carl Friedrich Goeschel, epígono e defensor de Hegel, o hegelianismo é a expressão mais elevada do Cristianismo, e para Richard Kroner, na introdução aos chamados Escritos Teológicos da Juventude de Hegel, sua filosofia é em si "uma religião especulativa", "o Cristianismo lido dialeticamente". Além disso, não só Bruno Bauer, como também Ruge, Feuerbach e Edgar Bauer começaram sua formação superior estudando teologia. Stirner foi aluno de dois importantes teólogos, os interesses religiosos e straussianos de Engels nós já conhecemos, e mesmo Marx não deixou de estudar teologia e as Escrituras Sagradas. Não admira que, mesmo no auge da crítica à religião, e exatamente aí, a Esquerda Hegeliana, como já vimos, transpirasse um forte tom apocalíptico²⁷², e expressasse uma visão claramente escatológica²⁷³.

Não obstante isso, ou por isso mesmo, o pensamento alemão

²⁷². Cf. a esse respeito Brazill, 1970, p. 56.

²⁷³. Cf. por ex., Dettmeijer, 1979, p. 1. Não por coincidência, ainda em 1845 Engels aconselhava o movimento operário cartista da Inglaterra, a honrar a memória do messiânico alemão Thomas Münzer (Cf. Une Biographie, p. 104) - recuperado hoje como um precursor da teologia latino-americana da libertação. Marx, na Questão Judaica, também menciona Münzer favoravelmente

era tão radical e crítico. De acordo com o hegeliano de centro Karl Rosenkranz, nas Koenigsberg Skizen, "o alemão" estava inescapavelmente condenado à "universalidade" e à "profundidade" - e, pelo visto, também à radicalidade. Ao contrário dos outros povos, a quem uma "consciência vegetativa" ou "semi-consciência" oferecia "grande prazer", "o alemão" bebia muito, admitia Rosenkranz, mas por "excesso de sentimento de si". "O alemão" era a própria "Consciência de Si", e a "potência do espírito" e "o desprezo da natureza" é que o "arrastavam a esvaziar o copo"²⁷⁴. Na ponta extrema da Esquerda Hegeliana, Stirner tem uma opinião semelhante - como se pode ver na sua resenha das Skizen. Segundo ele, para "o alemão", "apenas o Eu puro e indestrutível" interessa, "depois que mulher, filhos, liberdade, ou mesmo a vida, são postos em jogo"²⁷⁵. Na sua resenha da Posaune, "só o alemão é radical"; "aí onde ele destrói, um Deus deve cair e um mundo desaparecer", pois ele abate todo "fantasma", todo "medo" e todo "respeito" ao que quer que seja²⁷⁶. Tendo em conta que Stirner está dizendo isso a propósito da Posaune, poderíamos concluir que "o alemão" é ... Hegel, "ateu e anti-Cristo" (já que Nietzsche ainda estava para nascer), ou de um dodo geral, o

²⁷⁴. Cf. trechos das Koenigsberg Skizen na resenha de Stirner, in Dettmeijer, pp. 50ss.

²⁷⁵. Id. p. 51.

²⁷⁶. Id. p. 28.

intelectual hegeliano e berlinense da época²⁷⁷. Em várias oportunidades, também no texto da Ideologia Alemã, Marx reprovará o radicalismo exagerado e abstrato dos esquerdistas de Berlim, tão "conscientes de si" que pensavam como se esta cidade fosse o mundo inteiro ou pelo menos o centro do mundo...

Hegel foi o ponto de partida da Esquerda Hegeliana, e Stirner pode ser considerado seu ponto de chegada. No propósito de levar ao limite o movimento de negação encetado por seus companheiros, Stirner vai aniquilar sucessivamente todas as instâncias críticas formuladas por eles. Se Feuerbach passa de Deus - e do Espírito Absoluto - ao Homem, Stirner supostamente vai deste ao indivíduo singular corpóreo; coroando, como diz Engels, a dissolvedora "Consciência soberana" de Bauer com o seu "Único" soberano (FFC 271, s22). Há, entretanto, um outro pensador - além de Marx, claro - que pode representar a conclusão do processo iniciado por David Strauss; e esse é o geralmente esquecido Karl Schmidt, o mais obscuro e tardio integrante do grupo dos "Livres". Uma espécie de proto-existencialista cristão, cujas reflexões sobre o movimento jovem-hegeliano oferecem uma perspectiva geral - desencantada mas sugestiva - de sua evolução. Para variar também estudante de teologia, Schmidt caiu em 1841

²⁷⁷. Com exceção de Hess e Ruge, quase todos os integrantes da Esquerda Hegeliana, Marx inclusive, estudaram na Universidade de Berlim, de onde Hegel pontificara para toda a Alemanha. Além de Engels e Stirner, Bruno Bauer e Edgar Bauer, também o ex-membro da nobreza russa, Mikhail Bakúnin, viveu na Berlim daquele período. De Berlim, já sabemos, eram enviadas à Gazeta Renana as contribuições mais radicais e "comunistas", para aborrecimento de seu editor, Karl Marx, então envolvido com a política liberal democrática.

sob a sedutora influência do autor da Vida de Jesus e passou em seguida a Hegel; como para outros, o hegelianismo - ele mesmo conta - tornou-se sua religião. Em 1844, foi para a Universidade de Berlim e se juntou tardiamente ao círculo de Bruno Bauer. Baseado então na própria experiência e no panorama que a Esquerda Hegeliana àquela altura lhe oferecia, esboçou o que seria o percurso dialeticamente inexorável do hegelianismo: como disse, mais tarde, na sua autobiografia, "se alguém ouviu uma vez falar em Hegel, deve passar depois a Strauss, e daí a Feuerbach, e deste a Bruno Bauer, e a Stirner que faz mais sentido que aquele, e avançar ainda além..."²⁷⁸.

É esse o caminho da crítica que parte de Hegel e que, denunciando sucessivamente todas as hipostasias e ilusões, procura passar da esfera do Espírito Absoluto à do homem real e ao mundo real desalienado. Nesse quadro, o materialismo de Marx - a quem o sentido desse movimento não terá passado despercebido já antes de 1845 - parece querer ser uma alternativa que não conduza à negação de tudo, que pode ser também a negação de nada. Para Karl Schmidt, porém, tanto Feuerbach como os autores da Sagrada Família, tanto Bruno Bauer como Max Stirner, malgrado seus esforços, permanecem todos no domínio do Espírito - ou seja, das idéias que se pretendem mais do que simples idéias²⁷⁹. Segundo ele, Marx e Engels criticam com razão o idealismo de

²⁷⁸. Citado por Stepelevich, 1983, p. 379.

²⁷⁹. Cf. O Reino do Entendimento e o Indivíduo, in Stepelevich, 1983, pp. 381ss.

Bruno Bauer, mas não escapam ao mesmo erro; é que estão cegos por um novo dogma, o do "humanismo real". Por isso acabariam conduzindo contra Bauer uma "Guerra Santa"²⁸⁰ - ou seja, criticando um dogma com a ajuda de outro²⁸¹. O homem de Feuerbach, o Ser-Genérico do "humanismo real", não passa de uma idéia, de um pensamento (REI 390); mas também o "Único" representa apenas uma outra "crítica" (392) - algo que é feito sempre em nome de uma idéia. Para Schmidt, o indivíduo Único de Stirner expressa a primeira tentativa séria de escapar do domínio do Espírito; acaba, no entanto, sendo o mais espiritual dos espíritos (401). O "ego-ísta" de Stirner é o oposto do Espírito e de todo "sagrado", mas, sendo o outro do Espírito, ele o supõe, e assim é ainda... Espírito. O ego-ísta é o oposto do comun-ísta, do homem genérico e comunitário, e com ele forma um só (401-2); é apenas um outro "-ísta". Quanto ao próprio Schmidt, ele prefere concluir que não é "homem", nem "crítico", nem "Único"; "sou apenas eu mesmo", pura e simplesmente²⁸². Tal é o epílogo do grande movimento, um final aparentemente melancólico para tamanho radicalismo.

Todo esse périplo "crítico" começa ainda com o próprio Hegel e no interior mesmo de seu pensamento. Em 1838, a propósito da

²⁸⁰. Idem, pp. 387-8.

²⁸¹. Karl Schmidt tem em vista A Sagrada Família, pois A Ideologia Alemã ele não pôde conhecer.

²⁸². Schmidt parece ignorar pelo menos uma parte da argumentação de Stirner, que, na "Anti-Crítica", defende o "Único" como apenas uma palavra para sinalizar o "indizível" que é cada um.

"relação geral da filosofia hegeliana com a crítica teológica", Strauss confirma que sua crítica da história de Jesus esteve desde a origem em íntima relação com a doutrina de Hegel²⁵³. Também Marx, nos Manuscritos de 1844, relaciona diretamente "o movimento crítico moderno" (a Esquerda Hegeliana e ele mesmo) à Lógica e à Fenomenologia do Espírito do Hegel - e em especial esta última. Para ele, a Fenomenologia contém uma crítica que "antecipa em grande parte o desenvolvimento ulterior"; ela é "a crítica escondida, ainda obscura para si mesma e mistificadora" (MEF 131)²⁵⁴. Mas Hegel, é verdade, não representa toda a herança crítica do idealismo alemão passada aos jovens hegelianos²⁵⁵; o tema da "crítica" vem de antes. Teve seu nascimento filosófico na obra de Immanuel Kant e chegou à Esquerda Hegeliana através de Johann Gottlieb Fichte, o primeiro dos grandes idealistas alemães "puros"²⁵⁶. Na Crítica da Razão Pura, Kant, em nome do sujeito livre e "legislador", fizera a crítica da metafísica e

²⁵³. Cf. "Allgemeines Verhaeltniss der Hegelschen Philosophie zur theologischen Kritik" (1838), in Die Hegelsche Linke, Frankfurt, 1986.

²⁵⁴. Ainda na maturidade, Marx e Engels destacam como essencialmente revolucionários o método dialético, o senso histórico e o racionalismo de Hegel, capazes de compreender a transitoriedade do existente. Cf. por ex. o posfácio à 2ª edição de O Capital; e a interpretação "deontológica" da tese hegeliana de que "o racional é real e o real é racional", por Engels, no Feuerbach e o Fim a Filosofia Clássica Alemã.

²⁵⁵. Sem falar do legado francês de Rousseau, Babeuf, Fourier, Saint-Simon e Proudhon. E na contribuição - menor - dos ingleses Bentham e Godwin.

²⁵⁶. Fichte, Schelling e Hegel são os três expoentes do idealismo monista alemão, que tratou de se desfazer da kantiana "coisa em si".

"dissolvera" teoricamente - ou privara de "substancialidade" - as idéias de Deus, Mundo e Alma²⁸⁷. Mas é pela mediação do idealismo subjetivo e "prático" de Fichte - que, como parece, marcou as concepções de Bruno Bauer, de Ciezkowski e do eclético Moses Hess - que se pode estabelecer seu vínculo com o movimento hegeliano da "crítica". O "ateu" e "radical" Fichte, cuja obra especulativa começou com uma Crítica de Toda Revelação (1792) e inclui uma engajada Defesa da Revolução Francesa, é o filósofo do Eu e do Sujeito, da Liberdade e da Atividade. Em Fichte, é o Eu universal que, por sua atividade livre (atividade pura do pensamento), "põe" o mundo, como a todo e qualquer conteúdo - e que também o nega²⁸⁸. O Hegel da Esquerda Hegeliana - e em especial o de Bruno Bauer - é aparentemente um Hegel "fichteanizado", o Hegel "antitético" da "Consciência de Si"²⁸⁹.

No início do século XIX, Hegel editava junto com Friedrich von Schelling - cronologicamente, o último dos três grandes - o Jornal Crítico da Filosofia. De Schelling, em sua fase inicial, fichtean, são as "Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo" de 1795, em que aprofunda o combate do segundo contra o primeiro - como oposição do "idealismo" ao "realismo", da

²⁸⁷. Para Kant, a noção de Substância não tem validade ontológica.

²⁸⁸. Não é à toa que - malgrado seus protestos de que no seu caso se trata do eu empírico, e não de qualquer Eu universal - Stirner é associado a Fichte por alguns autores; como no caso de Maria Silvestri, em "Filosofia e política nell'opera de Stirner". A afinidade com Bauer é ainda mais visível.

²⁸⁹ Por outro lado, como veremos, essa redução regressiva de Hegel a Fichte abandona toda uma dimensão do pensamento do primeiro.

atividade à passividade, do sujeito ao objeto, de Fichte a Espinoza²⁹⁰. Em 1841, depois da morte de Hegel, Schelling - agora conservador, religioso e romântico - foi chamado pelo novo Rei Frederico IV para lecionar sua "Filosofia da Revelação" em Berlim, na cátedra que ficara vaga. Os ataques do "renegado" Schelling a Hegel, em suas conferências berlinenses²⁹¹, inflamaram o ânimo do jovem Engels, que fez a defesa de seu mestre em três breves escritos. Seu conteúdo mostra bem o tipo de adesão entusiasmada - e leitura revolucionária - que o hegelianismo merecia, dele e de seus companheiros. Para Engels, Schelling, depois de ter traído seu pensamento de origem, representava naquele momento o retorno da tradição, do Cristianismo, e das contradições da "verdade revelada", contra o racionalismo integralmente crítico, progressista e humanista de Hegel. O hegelianismo era a "filosofia livre" e "combativa", e Schelling um São Jorge da reação, que pretendia matar "o horrendo dragão da seita hegeliana". Na radical Berlim, acha Engels, Schelling era como São Paulo, pregando a ressurreição numa Atenas culta, pagã e... hegeliana. Ao mesmo tempo, o partido hegeliano aqui aparece também caracterizado como "ecclesia pressa", e Engels - a sério - convocava seus companheiros a "cingir a espada" e "arriscar alegremente a vida na Última Guerra Santa, à

²⁹⁰. Nas "Cartas" de Schelling delineia-se em largos traços o quadro no qual se move o idealismo alemão, onde se iluminam as futuras pendências da esquerda hegeliana.

²⁹¹. Entre os que ouviram Schelling em Berlim, naquela ocasião, estavam, além de Engels, também Kierkegaard e Bakúnin.

qual se seguirá o Reino Milenar da Liberdade"²⁹². Era isso que Hegel representava para a maior parte da Esquerda Hegeliana, e para os "Livres" em particular.

Apesar de tudo, embora o ponto de vista místico, romântico e conservador de Friedrich von Schelling tenha suscitado a oposição unida dos hegelianos, seu pensamento não seria totalmente estranho ao hegelianismo, além de ter possivelmente até mesmo "contaminado" as concepções de alguns integrantes da Esquerda, como os aliados Feuerbach, Ruge e o próprio Marx²⁹³. Em oposição ao panlogismo de Hegel, Schelling, apesar de idealista, atribuía ao Ser - a Natureza - uma realidade independente e anterior ao pensamento²⁹⁴. Feuerbach, na "Crítica da Filosofia de Hegel", associa as concepções schellingianas ao ponto de vista da Natureza, só que afirmado ainda no interior do idealismo e da especulação (CFH 40ss)²⁹⁵. Para ele, Schelling é "o restaurador

²⁹². Cf. os escritos de Engels: "Schelling sobre Hegel", no Telegraph für Deutschland, n.º 207, dez. de 1841; "Schelling e a Revelação", opúsculo publicado anonimamente em 1842; e o panfleto "Schelling, o Filósofo em Cristo", publicado em seguida. As citações acima foram colhidas nesses textos no vol. II das Opere de Marx e Engels (Riuniti) pp. 182-260.

²⁹³. Schelling teria sido até, segundo Karl Loewith, um aliado da Esquerda Hegeliana na sua crítica a Hegel (Loewith, 1969, pp. 147ss).

²⁹⁴. O "realismo" do idealista Schelling foi bem recebido também pelo aristotélico Friedrich Trendelenburg, cujas Investigações Lógicas (1840), criticando o falso apriorismo da lógica hegeliana, foram elas próprias uma influência realista sobre Marx e mesmo Kiergaard (cf. Mario Rossi, 1971, pp. 78ss, e Lukács, pp. 206ss).

²⁹⁵. Para Marx, que não esqueceu de apelidá-lo de "São Schelling", nosso "idealista objetivo" era uma "caricatura" de Feuerbach e, ao mesmo tempo, o seu "inverso" (Carta a Feuerbach,

de Espinoza" (33), sua filosofia é "o contrário da filosofia crítica" e, tentativamente, também do idealismo que provém de Kant e Fichte (40ss). Quanto a Hegel, no entanto, Feuerbach entende que ele ocupa a ambígua posição de "um Fichte passado por Schelling" (33), cujo (de Schelling) Absoluto estaria espinozeanamente desprovido do momento da "reflexão" ou da "negatividade". Hegel então vai fecundá-lo - como se poderia dizer também com relação à Substância de Espinoza - com o "Conceito" ou o "Eu fichteano" (ibid); e, dessa maneira, sua concepção contém o elemento "negativo" ou "crítico". Mas, como percebe Feuerbach, Hegel não foi de modo algum "crítico" ou "cético" com relação à idéia do Absoluto - que corresponderia à de "Objetividade", oposta à Subjetividade da "filosofia kantiano-fichteano" (Cf. 46, 35, 40). O pensamento de Hegel, apesar de haver "formalmente" assimilado o fichteanismo, seria "no seu conteúdo", em última análise, "o oposto" dessa filosofia e do kantianismo (40n). E é assim que sua "filosofia absoluta" pode passar de um exagero de "subjetivismo hiper-crítico", ao outro lado, "o extremo de um objetivismo não-crítico" (55). Feuerbach, pelo que diz, não parece apreciar nem um extremo nem outro; quer livrar-se tanto do Absoluto metafísico quanto da negatividade idealista, e fundamentar uma filosofia "genético-crítica" sobre o "ser" e sobre a afirmação dos "princípios e causas naturais" recusadas por Hegel (47ss). Isso tem para nós um interesse particular, pois é aí, na "crítica da Filosofia de Hegel", de

de 3.10.43) - o que não deixa de ser a admissão de um certo parentesco

1839, que se deve buscar a raiz da concepção de crítica-materialista - abraçada por Karl Marx²⁹⁶.

A história de Karl Schmidt - por outros aspectos sugestiva - não deixa ver que a evolução da Esquerda Hegeliana percorre dois leitões bem distintos. No Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã, Engels entende que "o conjunto da doutrina de Hegel deixava lugar bastante para alojar as mais diversas concepções práticas" (FFC 270, s19); ele poderia ter acrescentado que Hegel era suficiente "multilateral" para que dele derivassem também diferentes formulações teóricas. Ambas as coisas ficaram claras no seu processo de "decomposição", quando concepções diversas e opostas - radicais, moderadas e conservadoras, tanto quanto radicais em sentidos diferentes e mesmo antagônicos - buscavam aberta ou veladamente inspiração e fundamento naquela doutrina. Em primeiro lugar, não obstante sua dimensão crítica e revolucionária - quer na recuperação materialista de Marx, quer segundo a imagem de "idealista dissolvedor" da Posaune - o pensamento de Hegel tinha também entre outras coisas, o significado de uma restauração da metafísica, do conteúdo da religião e da primazia da ordem social com relação ao indivíduo²⁹⁷. Nos Manuscritos de 44, Marx avalia que, já na

²⁹⁶. Como procuram fazer P.L. Assoun e Gérard Raulet em Marxismo e Teoria Crítica.

²⁹⁷. Na Sagrada Família, o próprio Marx entende que "a metafísica do século XVII conheceu uma restauração vitoriosa e substancial na filosofia alemã do século XIX" (p. 151). E que Hegel, em particular, fundou "um império metafísico universal", que deveria agora ser derrubado por um materialismo "completado pelo trabalho da mesma especulação" - o que Marx inicialmente

Fenomenologia, estão latentes "o positivismo e o idealismo não críticos" (131) que marcam o Hegel da maturidade. Além disso, a propósito de seu desenvolvimento crítico baueriano, Marx, na Sagrada Família, condenará o hegelianismo como fundamentalmente especulativo e idealista - no sentido de oposto ao que é material e empírico, em especial no terreno da história²⁹⁸. Ao mesmo tempo, porém, a doutrina de Hegel, como idealismo objetivo ou absoluto, envolve uma rejeição do ceticismo e do agnosticismo - ou seja, de David Hume e de Immanuel Kant - que a aproxima do ponto de vista de Marx e Engels; basta lembrar seus argumentos a favor da cognoscibilidade e objetividade de uma verdade substancial²⁹⁹. Da mesma forma, no terreno da moral, Marx e Engels vão coincidir com Hegel na crítica à "impotência moral" do imperativo categórico kantiano³⁰⁰. Na Ideologia Alemã, Marx vai se valer de uma abordagem materialista histórica para, "sociologicamente", aplastar a moral kantiana da "intenção". Refletindo a impotência da burguesia alemã, Kant, diz Marx, "se satisfazia com a simples 'boa vontade', mesmo que não levasse a

supunha fosse o humanismo de Feuerbach (Cf. p. 152).

²⁹⁸. Também na Ideologia Alemã, Hegel é sinônimo de especulação idealista, embora Marx mais de uma vez afirme a superioridade de seu idealismo histórico, alicerçado apesar de tudo numa vasta informação, em comparação com as concepções de Bauer e Stirner - elas, sim, inteiramente abstratas.

²⁹⁹. O anti-subjetivismo e o "quase materialismo" de Hegel vão ser sublinhados e elogiados por Lênin, nos Cadernos Filosóficos, especialmente na sua leitura da Ciência da Lógica.

³⁰⁰. Sobre ambos os pontos, cf. por ex. o balanço de Engels no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã, pp. 276 e 281, s28-9 e 39.

qualquer resultado, e jogava para o além a realização dela, a harmonia entre "a boa vontade e as necessidades e instintos dos indivíduos" (220). É contra isso mesmo que Hegel também já se rebelara.

O curioso a respeito disso é que, do outro lado, o "partido" de Bauer aprova Hegel por razões frequentemente opostas, e condena no "partido" de Marx, como hegelianos, vícios também opostos. Parece haver, assim, pelo menos dois Hegel na Esquerda Hegeliana, ou pelo menos duas avaliações quase simétricas daquilo que no hegelianismo representa o que deve ser rejeitado e o que deve ser desenvolvido. Na sua "Caracterização de Feuerbach" (que pretende abarcar também os "feuerbachianos Marx, Engels e Hess), Bruno Bauer vai condenar nosso humanista por ter em comum com Hegel "o ponto de vista da Substância" - que pode ser entendido aqui como o ponto de vista do Objeto e da Objetividade. "Com Feuerbach, a Substância de Hegel" (ou seja, seu lado "espinoziano" e "materialista") "venceu a Consciência de Si" (isto é, seu lado kantiano-fichteano)³⁰¹. Não só isso, como também ambos, Hegel e Feuerbach, estariam presos à "infinitude"³⁰²; sob a influência de Hegel, Feuerbach faz o homem "perder-se no Espírito Absoluto" infinito³⁰³. Tanto para Bauer como para Stirner, o hegelianismo substancialista em particular, e

³⁰¹. Cf. "Charakteristik Feuerbachs", Wigands Vierteljahrschrift, 3, 1845, pp. 93 e 95.

³⁰². Idem, p. 109.

³⁰³ Idem, p. 119.

a filosofia em geral, são inimigos da "vida individual"³⁰⁴. Enquanto que, para o "partido" de Feuerbach, eles representam o ponto de vista do indivíduo abstrato e do abstrato "ser-para-si" - em oposição ao "ser-um-para-o-outro". É pelo menos surpreendente ler hoje em dia a apreciação de Feuerbach de que a filosofia de Hegel se caracteriza pela afirmação da "diferença" e por uma "exaltação delirante" do sentido de "alteridade" e de "diversidade"³⁰⁵.

Quanto a Stirner, sua relação com Hegel parece igualmente contraditória, embora ele mesmo, no Único pretenda negar o hegelianismo como um todo. De acordo com Rudolf Hirsh, Stirner foi "o Único não hegeliano da escola de Hegel, embora adotasse amplamente seu estilo e terminologia"³⁰⁶. Na Ideologia Alemã, porém, Marx vai frequentemente apontar os "empréstimos" que São Max faz a Hegel - a propósito de suas concepções históricas, de sua apreciação sobre a "hierarquia", sobre as diferenças entre protestantismo e catolicismo, sobre o significado histórico-filosófico da Revolução Francesa, etc., etc. E o marxista Mario Rossi observa com certa razão, por ex., que "Stirner faz sua batalha hegeliana contra o 'dever-ser'", enquanto que seus companheiros "combatem vigorosamente a exclusão de toda

³⁰⁴ Idem, p. 95.

³⁰⁵ Cf. "Crítica da Filosofia de Hegel". p. 11.

³⁰⁶ Cf. Hirsh, 1957, p. 248.

perspectiva deontológica, operada por Hegel"³⁰⁷. Para Hirsh, no entanto, a obra de Stirner é "puramente destrutiva", enquanto a doutrina de Hegel é "hiperconstrutiva"³⁰⁸, o que é certamente um ponto de vista defensável, mesmo que essa não seja a doutrina de Hegel para a Esquerda Hegeliana como conjunto. É certo que, já no prefácio da Fenomenologia, Hegel defende que a filosofia, agora como "Ciência", deve "ajudar a estabelecer a Substancialidade e a Solidez do Ser"³⁰⁹. Foi ele mesmo, porém, quem disse que "o primeiro da filosofia é conhecer o Nada absoluto"; e um dos pontos principais da sua crítica por Feuerbach está em que o seu sistema confere ao Nada um papel ontológico fundamental³¹⁰. Bruno Bauer, em A Doutrina Hegeliana da Religião e da Arte, Julgada do Ponto de Vista da Fé³¹¹, chama o hegelianismo de "Nihilismus"³¹², e quem quer que leia a Posaune vai encontrar um Hegel - "Ateu" e

³⁰⁷. Mario Rossi, 1975, IV, p. 162. De fato, Stirner é quem estaria mais próximo da hegeliana "reconciliação com o real", no sentido de "gozar o presente" (Cf. Filosofia do Direito, prefácio, p. 12). Para Daniel Joubert, partidário de Stirner, este é "profundamente hegeliano" na sua dialética antitética (1979, p. 202) - que na verdade não é tão hegeliana assim. E Fabio Bazzani entende que a noção hegeliana de diferença absoluta, embora não tematizada por Stirner, "parece central no Der Einzige" (1985, p.156n).

³⁰⁸. Hirsh, 1957, pp. 248-9.

³⁰⁹ Cf. Vorrede, Aubier-Montagne, 1971, pp. 22-26.

³¹⁰ Cf. "Contribution a la Critique de la Philosophie de Hegel", pp. 50ss .

³¹¹ Leipzig, 1842, p. 10.

³¹² Para F.H. Jacobi, nas "Missivas a Fichte", de 1799, o idealismo - para o qual, desde Kant, "o ser é posição" - é praticamente sinônimo de niilismo (como "destruição" do objeto) e igualmente de ateísmo.

"Anti-Cristo" - bastante "stirneriano". Certamente pode-se dizer que esse não é o verdadeiro Hegel, ou que não é Hegel todo³¹³; e nesse caso, Bauer também poderá não ser considerado hegeliano. Como Stirner, que parte dele; como Strauss, segundo Bauer; como o materialista Feuerbach, segundo ele próprio; como tampouco Marx, que o "inverteu". Corre-se o risco de concluir que nenhum jovem hegeliano foi de modo algum... hegeliano. Bem, vejamos, como se poderia ler, com a ajuda do próprio Marx, todo esse desencontro no interior da Esquerda Hegeliana.

³¹³ Embora, segundo Bauer, sua escolha de trechos da obra de Hegel não haja distorcido o pensamento do mestre, mas antes apenas revelado seu verdadeiro sentido (Cf. Die Gute Sache der Freiheit und Meine Eigne Angelegenheit, p. 193).

6. "Crítica Positiva" versus "Crítica Negativa"; uma Divisão Essencial da Esquerda Hegeliana.

Foi David Strauss quem deu o passo inicial da Esquerda Hegeliana, e logo aí se encontrou confrontado por Bruno Bauer. Ainda que se diga que este era inicialmente um hegeliano de direita, a diferença entre os dois já configurava um corte que atravessaria toda a evolução do movimento e explodiria no seu final; senão, vejamos. De acordo com Karl Marx, na Sagrada Família, a pendência entre Strauss e Bauer corresponde à oposição entre a "Substância" e a "Consciência de Si"; e, sendo assim, trata-se de "uma luta no quadro das especulações hegelianas" (SF 166). A Substância, Hegel a teria tomado de Espinoza, a Consciência de Si, de Fichte, e o Espírito Absoluto seria justamente a unidade, "necessariamente contraditória", daqueles dois elementos, os quais, em Hegel, se encontram "um corrompido pelo outro" (166-7). O que Strauss e Bauer fizeram, pois, foi, "sem sair do domínio da teologia", desenvolver Hegel "lógica" e "unilateralmente" - um na perspectiva espinozana e outro na linha fichteana. Cada um representaria, "um lado" do sistema hegeliano; ambos "criticaram" e "superaram" Hegel, mas "no interior de sua especulação" (ibid).

Para Marx, a essa altura, a Substância aparentemente nada mais é do que a Natureza "em vestimenta metafísica" e "separada do homem". E a Consciência de Si é, também em trajes metafísicos, "o espírito", "separado da natureza". Enquanto que Strauss e Bauer permaneceram limitados e unilaterais, foi Feuerbach - Marx

acredita - o primeiro que "concluiu e criticou Hegel", não de um ponto de vista espinozeano ou fichteano, mas "do ponto de vista hegeliano" (!). Fez isso convertendo o Espírito Absoluto, "metafísico", no "homem real sobre a base da Natureza", deixando definitivamente para traz "o domínio da teologia". Ele foi o primeiro a rematar a crítica da religião, formulando ao mesmo tempo "os grandes princípios da crítica da especulação hegeliana" e de "toda metafísica" (SF 166-7). Cá estamos nós, portanto, dialeticamente, com Feuerbach e Marx como hegelianos perfeitos e ao mesmo tempo perfeitamente anti-hegelianos, os verdadeiros críticos de Hegel. Eles avançaram a verdadeira síntese do que em Hegel permanecera contraditório, e foi depois dele unilateralmente desenvolvido em duas direções opostas. Marx, no entanto, formula suas considerações a esse respeito na crítica a Bruno Bauer, representante da Consciência de Si. E é possível que, apesar da pretensão de ter superado aquela oposição, não deixe de estar mais próximo do pólo da Substância. A "equidistância" de Feuerbach parece ainda mais duvidosa³¹⁴...

Traduzindo a Substância tão somente pela Natureza, Marx reserva para si próprio e para Feuerbach - e, ao final, apenas para si - a superação da unilateralidade de Strauss. Mas, diferente do que Marx diz, a crítica straussiana não é feita propriamente em benefício da Natureza e sim da "Humanidade" e da "Comunidade". Strauss faz a crítica do "Deus-Homem" em benefício

³¹⁴ Engels, pelo menos, já vimos, não deixa de notar as afinidades de Feuerbach com Strauss.

do "Homem", e seu questionamento da transcendência da Divindade com relação à Humanidade - deve ser notado - coincide com um deslocamento do indivíduo em benefício do Gênero Humano. Este, sim, parece ser o traço mais marcante do ponto de vista da Substância. Para nosso jovem teólogo crítico, "as qualidades e funções que a doutrina eclesiástica atribui a Cristo não são compatíveis com um indivíduo, com um homem-Deus, mas o são com a idéia de Gênero Humano". O que é muito parecido com o que depois dele dirá Feuerbach a respeito dos "predicados" divinos, e que merecerá o principal da crítica de Max Stirner. Para Strauss, além disso, a idéia de Humanidade ou de Gênero Humano não é simplesmente uma idéia como as outras - ou uma idéia "irreal", "kantiana". Ela é uma idéia "real", "hegeliana" - "a idéia" - e representa "a união hipostática das duas naturezas, a divina e a humana". Ela é o verdadeiro Sujeito - a Substância como Sujeito! - ao qual se aplicam os atributos ou predicados que a teologia oficial reservou apenas para um indivíduo, Cristo. O ideal messiânico de redenção da humanidade, a idéia da unidade das naturezas humana e divina, diz Strauss, "é uma idéia real num sentido mais elevado quando considero a espécie humana inteira como sua realização"³¹⁵. É esse o "humanismo panteísta" de Strauss.

Segundo ele, a encarnação de Deus não deve ser entendida como limitada "a um ponto no tempo", mas prossegue desde a

³¹⁵ Cf. Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet, Tuebingen, 1835, v. II, pp. 734-5.

eternidade; e a história é uma caminhada no sentido da humanização crescente da vida, na direção do "divino". A divindade, como tampouco qualquer outra coisa, não pode ser transcendente ao processo histórico e social; o poder criativo deve provir "de dentro" do mundo e não "de fora" dele. Assim Strauss destroi a crença numa divindade pessoal ativa e criadora, em benefício da "Comunidade". Na crítica straussiana, então, os Evangélicos são apenas a expressão da "tradição", da Consciência da Comunidade, como qualquer outro mito³¹⁶. A salvação do indivíduo, ou superação de sua alienação, consistiria agora em entrar conscientemente na Comunidade, como o "equivalente secular do Corpo de Cristo"³¹⁷. Essa é a "nova fé" straussiana, recebida inicialmente com tanto entusiasmo por Engels, Karl Schmidt e muitos outros; e criticada depois por Nietzsche nas suas Considerações Extemporâneas. Quanto à sua concepção de fundo, Strauss pode ser ainda chamado de idealista; porém, mais adiante, ele vai se manifestar no sentido da desimportância da disjunção idealismo ou materialismo. Na verdade, sua posição quer se essencialmente monista, contrária ao "dualismo que separa de seu corpo a alma do homem e opõe sua existência no tempo à sua existência na eternidade"³¹⁸.

O que é que Bruno Bauer tem a dizer sobre isso? No prólogo da Crítica da História Evangélica dos Sinóticos (1841), ele

³¹⁶. Cf. Sidney Hook, 1962 pp. 84ss.

³¹⁷ Cf. Stepelevich, 1983, p. 7.

³¹⁸ Cf. Der Alte und Neue Glaube, citado por Hook, p. 89.

afirma que "a tradição" à qual Strauss atribui a origem dos Evangelhos "nada mais é do que a Substância"; é a Substância que tomou "uma forma determinada de existência", "como potência da Comunidade religiosa". Strauss permaneceria "fiel ao ponto de vista segundo o qual a Substância é o Absoluto". Ora, como diz Bauer hegelianamente, a Substância é "o Universal que ainda não atingiu a determinação real e racional do Universal", que "só pode ser atingida na singularidade e no infinito da "Consciência de Si", ou seja, na "Personalidade"³¹⁹. Num nível mais prosaico, isso significa que, para Bauer, Strauss não pode explicar o surgimento dos Evangelhos a partir da tradição; "a Comunidade" - eis a que conduz a elucubração baueriana - "não tem mãos para compor, nem capacidade de julgamento para dar unidade a detalhes relevantes". A Tradição, a Comunidade, sua Consciência mítica, têm um papel apenas secundário; só o indivíduo pode ser criador; é antes na personalidade dos evangelistas que se deve buscar a fonte dos Evangelhos³²⁰.

A propósito de que Marx resolve lembrar agora, na Sagrada Família, essa querela especulativa e teológica do auge da crítica jovem-hegeliana da religião? Nesse momento, Marx está desenvolvendo o combate contra a "Crítica pura" de Bruno Bauer,

³¹⁹ Como Marx vai perceber, essa é a universalidade do Conceito hegeliano (Cf. SF, p.164): "A força da relação de substancialidade reside em sua impulsão que nos conduz ao Conceito, à Idéia e à Consciência de Si".

³²⁰ Cf. Sidney Hook, p. 91. Seu verdadeiro autor, aliás, teria sido um único indivíduo, pois apenas o relato de Marcos, trabalhado depois por Mateus, Lucas e João, seria original.

que viera de atacar o Comunismo em alguns artigos recentes³²¹. É que ela não quer mais ser crítica religiosa, social ou política, mas crítica da religião, da política e de tudo mais. Obrigada, "a Crítica" fizera política, atacando o regime prussiano para se defender, e com isso se colocara no mesmo nível do adversário e no terreno dos pressupostos dogmáticos das demais correntes políticas. Ela, diz Bauer, abrira mão do "espinozismo" mas ainda "supusera a Substância em um domínio". Agora, volta-se também contra os "preconceitos políticos" que a embaraçavam, é absoluta e não mais se deixará limitar por quaisquer peias. Isso, em termos filosóficos, corresponderia a uma total superação do ponto de vista da Substância. Agora a Crítica investe igualmente contra o Liberalismo e o Comunismo, e contra seu pressuposto: o "Povo" ou a "Massa". A Massa na verdade, é o oposto da "Crítica" e do "Espírito", com cujos interesses ela não coincide de forma alguma. Ora, é contra essas teses que Marx - que politicamente está tomando o rumo oposto - vai denunciar que, com sua alegada "vitória sobre o "espinozismo", Bruno Bauer apenas assume plenamente o idealismo hegeliano, ou, o que seria a mesma coisa, o espiritualismo cristão. "Renunciando à Substância, ele chega "a um outro monstro metafísico": o Sujeito, a coisa "Consciência de Si infinita", o homem separado da Natureza. A Crítica "pura", com sua contraposição entre Crítica (espírito) e Massa (carne),

³²¹ Os artigos de Bruno Bauer contra o comunismo, publicados no Allgemeine Literatur Zeitung, no segundo semestre de 1844, é que teriam levado Marx a escrever A Sagrada Família (Cf. Andreas, p. 395).

simplemente recupera a "teoria criacionista cristã sob sua forma especulativa hegeliana" - é "pura" Teologia³²². Ora, tudo isso soa certamente muito "materialista" e "ateu", mas aqui Marx está defendendo também sua preferência pela tradução "substancialista" do Espírito na "Humanidade" e na "Sociedade", em vez de numa soberana e dissolvedora "Consciência de Si" que resultará ser, em última análise, com Stirner, o indivíduo soberano e sem medida. Ou melhor, antes de mais nada, Marx está optando decididamente pelo ponto de vista da Substância, contra o da Crítica niilista-individualista.

Por trás da oposição Substância vs. Consciência de Si está uma outra, a de um ponto de vista "positivo" versus um ponto de vista dissolvedor e crítico-niilista. A crítica de Bauer é "absoluta" porque não confere valor absoluto a coisa alguma; por isso ela pode ser considerada como um "niilismo crítico", limitado apenas por uma fé hegeliana na História³²³. A crítica baueriana vai além das críticas filosóficas, teológicas e políticas, de Feuerbach, Strauss e Ruge, que se pretendiam ainda "positivas". Segundo H. A. Baatsch, ela é "uma insurreição do espírito contra sua própria esfera"³²⁴ - o que é algo muito parecido com a apreciação que dela faz Max Stirner. É a última e mais radical revolta espiritual; não mais de um pensamento contra

³²² Cf. SF, p. 163-4.

³²³ Cf. a introdução de H.A. Baatsch à edição francesa da *Posaune*, 1972, p. 19.

³²⁴ Id. pp. 19-20.

outro, mas supostamente do livre e corrosivo pensar contra todo e qualquer pensamento fixado, todo e qualquer "dogma". Dando um passo além, Stirner surpreenderá Marx e embaçará sua refutação de tudo isso como espiritualismo e hegelianismo, avançando da Consciência de Si para o voluntarioso Eu singular corpóreo. São Max quer escapar ao círculo mágico do hegelianismo e do espiritualismo, agora através de uma insurreição do Corpo, ao mesmo tempo contra todo pensamento e contra o próprio pensar que se pretenda "livre" e "absoluto". Assim ele supõe - como Marx de outra maneira - ter finalmente deixado para trás a filosofia e o idealismo; com isso ele abre mão inclusive da "Crítica", salvo se entendida como "própria" e - como diríamos hoje - "desejante". Stirner, pode-se dizer, traduz o Espírito Absoluto e a Consciência de Si neste indivíduo corpóreo particular e presente. E Marx, o Espírito Absoluto e o Ser-Genérico no Corpo Social e no indivíduo social-corpóreo. Não obstante isso, mesmo sob esses novos avatares - e até na forma de uma disputa pelo Corpo - a luta entre Substância e Consciência de Si, de certo modo, vai continuar - ainda na Ideologia Alemã.

Na seção sobre São Bruno, como vimos, Marx procura defender Feuerbach da pecha de "Cavaleiro da Substância" ou da Hilé (matéria) (IA 116,112, d82,79). Bruno Bauer, na sua "Caracterização de Feuerbach", dissera que a síntese hegeliana da "Substância espinozeana" e do "Eu fichteano" estava marcada por uma contradição que só poderia ser "resolvida e suprimida" de duas maneiras. Ou "a Consciência de Si consome-se no fogo da

Substância", mantendo-se "a pura relação de substancialidade". Ou "é preciso mostrar que a Personalidade é a causa primeira de seus atributos e de sua essência"; isto é, "que o conceito de Personalidade implica em si que ela põe seus próprios limites"³²⁵. E a luta de Stirner lhe parece - a Bauer - "um esforço real para aniquilar radicalmente a Substância"³²⁶. Mais do que o próprio Feuerbach, no entanto, Karl Marx, sem o admitir, persegue na Ideologia Alemã precisamente a primeira solução; mesmo que para isso deva abrir inteiramente mão da "Personalidade Livre" e da transcendência do Sujeito. Pois qualquer titubeio ou concessão nesse terreno parece deixar uma brecha que pode ser forçada pelo Individualismo e pelo Niilismo. Nesse momento, no "São Bruno", Marx se limita a atacar a proposição de Bauer por seu fraseado hegeliano, e a considerar o problema como uma questão "interna à especulação hegeliana" (IA 116-7, d82). Mais adiante, porém, ele reconhece que a filosofia baueriana da Consciência de Si evoluiu para uma filosofia da Personalidade que trata (supremo sacrilégio), na mesma linha de Stirner, de apresentar o indivíduo "como sua própria obra" (118, d83). E, a propósito de nada, depois também de reconhecer Stirner como um adversário da Substância³²⁷, Marx vai se referir ao "ódio" de São Max pelo filósofo da Substância - Espinoza, que Stirner sequer menciona - e denunciar sua suposta adoção do ponto de vista de

³²⁵ Cit. por Marx, IA, p. 116, d82.

³²⁶ Wigand Vierteljahrschrift, 1845, III, p. 126.

³²⁷ Cf. IA, p. 117, d83, por exemplo.

Leibniz (205), que, para a filosofia alemã do período, representa, ainda mais do que Fichte, o seu contrário. No final do "São Max", Marx vai ainda referir-se ironicamente a Stirner como um "herói" da luta "contra o Homem e a Substância" (470, d413), e destacar que é uma ilusão supor-se que, na forma de associação dos indivíduos proposta por Stirner, "a Substância é destruída" e as relações entre seus integrantes "não tomam jamais uma forma fixada frente a cada indivíduo particular" (456, d399)³²⁸. Embora alusões como essa pareçam brincadeiras com a linguagem dos adversários, elas podem também, como veremos, ser lidas como indicações de que Marx ainda permanece envolvido com a problemática do hegelianismo e da filosofia alemã.

Na "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel" (1843-44), Marx apressara-se em dar por encerrada a crítica da religião, enquanto ela deixava ainda subsistir um princípio "positivo" e "substancial", uma medida universal objetiva: o "Homem". "No que diz respeito à Alemanha", ele afirma, a crítica radical da religião "está no essencial concluída"; "ser radical" não é outra coisa senão "atacar o problema pela raiz", e na raiz - felizmente - está... o "Homem". A crítica da religião, no seu desenvolvimento, não deságua no Nada ou no Eu; ela desemboca no "homem"; melhor ainda, ela "desemboca na doutrina de que o homem é o Ser Supremo para o homem"³²⁹. A preferência de Marx pela

³²⁸ Stirner contrapõe sua idéia de uma "Associação dos egoístas", à autonomia que a sociedade atual - como sujeito ilegítimo - adquire frente ao indivíduo.

³²⁹ In Die hegelsche Linke, p. 262; m117.

crítica feuerbachiana da religião - pois é dela que se trata - parece assim decorrer de ser ela "positiva" e não lhe deixar sem um "Ser Supremo"; "o radicalismo da teoria alemã" - Marx argüi pro domo sua - está em saber partir da "superação positiva da religião"³³⁰. Nos Manuscritos de 44, ele deixa perfeitamente clara sua contraposição entre os dois tipos de crítica que se desenvolvem no seio da Esquerda Hegeliana, bem como seu compromisso com um deles³³¹. No prefácio, ele se refere a si mesmo e a Feuerbach como "críticos positivos", em oposição ao crítico "absoluto" que é Bruno Bauer (MEF 2). E admite que "a crítica positiva em geral" - incluindo a própria "crítica da economia política", diz ele - deve seu fundamento "às descobertas de Feuerbach" (2-3)³³², que é o fundador da "crítica humanista e naturalista positiva" (4)³³³.

A crítica baueriana da religião encara o Cristianismo como um determinado momento no desenvolvimento da Consciência de Si. A partir daí, ela deve concluir que as formas objetivas que correspondem a tal etapa, como a família e o Estado cristãos,

³³⁰ Id., id.

³³¹ Aí Marx chega a definir o Socialismo como "a Consciência de Si positiva do homem" (Cf. MEF, p. 99).

³³² Marx remete expressamente aos "Princípios da Filosofia do Futuro", de 1843, e às "Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia", de 1842. Nestas últimas, Feuerbach já estabelecia as bases para o que ele mesmo chama de uma filosofia "positiva", cujo novo princípio era o "homem". (Cf. por ex., §§ 58 e 60).

³³³ Enquanto isso, para Bauer, fora de sua crítica "pura", toda outra crítica padece dos limites da crítica do século XVIII (MEF, pp. 3-4) - ou seja, dos limites do materialismo (substancialista) francês.

além da própria Igreja, devem ser "dissolvidas", junto com o Cristianismo, por uma Consciência de Si superior; pois a Consciência de Si que tudo engendra é a mesma que tudo deve negar. Até certo ponto, a "Crítica" (que em Bauer nada mais é do que a Consciência de Si em marcha) parece sustentar, frente ao existente, algo de positivo - como o "humano" verdadeiramente universal e a universal Liberdade. Mas tal noção não poderia coincidir com alguma figura política determinada, ou fixar-se num outro "dogma" qualquer. Quanto a Marx, seu objetivo principal aparentemente sempre foi "construtivo"; suas pretensões destrutivas limitando-se às "falsas" manifestações do "humano"³³⁴. Até na maturidade, ele sempre se considerará um "crítico"³³⁵; sua crítica, entretanto, não quer abrir mão de um fundamento positivo - o que seus adversários chamariam de um "dogma". Em vez de um dogma filosófico, ela vai atrás de um dogma supostamente empírico, pois qualquer princípio metafísico ideal cairia sob a crítica niilista. Na Ideologia Alemã, Marx retruca que "todas as formas e produtos da consciência podem ser dissolvidos", mas "não pela crítica intelectual, não pela Consciência de Si"; só a "derrubada prática das relações sociais concretas", isto é, a Revolução, pode fazê-lo. Ora, ela o fará em

³³⁴ Cf. Rudolf Hirsch, 1957, p. 249.

³³⁵ Ainda em 1860, ele confessava ao poeta revolucionário Ferdinand Freiligrath: "Você é poeta, quanto mim sou crítico (Cf. Carta de 29-02-1860. M.E.W., Bd. 30). Para embaraço dos althusserianos - e o Jacques Rancière althusseriano escreve um longo artigo para enfrentar o problema (Cf. Ler o Capital, I) - Marx prossegue até o fim da vida intitulado ou subtitulado seus trabalhos como "Críticas".

nome da construção de algo muito "positivo", que representa a verdadeira Comunidade e o Homem verdadeiro: o Comunismo³³⁶.

* * *

No seio da Esquerda Hegeliana e do idealismo alemão, Espinoza representa tanto o "substancialismo" quanto o "dogmatismo" - dois aspectos de uma mesma posição, dois nomes para uma mesma coisa. O dogmatismo, por oposição ao criticismo, afirma para o homem a possibilidade de alcançar teoricamente verdades absolutas, que se impõem a ele como inteiramente objetivas. Assim é, também, com toda teoria que parte de uma sólida certeza inicial, uma premissa que permite descartar toda outra concorrente. A nível prático, o dogmatismo é uma doutrina que dita materialmente ao homem o que ele deve fazer. Tratando daquela oposição, nas "Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo", Schelling entende - "stirnerianamente" - que "o princípio supremo do criticismo" é: "Eu sou!"³³⁷. Enquanto isso, o dogmatismo anula no Sujeito, no Eu, toda "causalidade livre"... em benefício do objeto; ele "soluciona o conflito teórico entre sujeito e objeto, pela exigência de que o sujeito deixe de ser sujeito para o objeto absoluto, isto é, que deixe de ser oposto a ele"³³⁸. Veremos que, na Ideologia Alemã, - como nas "Teses ad Feuerbach", Marx se esforça para escapar a tal antinomia, embora, ao nosso ver, seu esforço redunde ainda numa solução

³³⁶ Cf. IA, pp. 94, 96.

³³⁷ Cf. 6ª. carta.

³³⁸ Cf. 9ª. carta.

"substancialista" e "dogmática". Em todo caso, ele, no início da Ideologia Alemã, argumenta materialisticamente que seus pressupostos fundamentais "não são dogmas", mas são bases reais das quais não podemos fazer abstração senão na imaginação (IA 45, d20)³³⁹. Consistem nos próprios "indivíduos reais", "sua ação", e "suas condições materiais de existência" (ibid.), e "são verificáveis por via puramente empírica"³⁴⁰. Ora, pelo menos de início, não seria aconselhável - ao contrário do que faz a maioria dos autores - deixar-se impressionar demasiadamente pelas pretensões de Marx a uma fundação "puramente empírica" e não-filosófica de sua teoria. Também Feuerbach sustentava que seus "pressupostos" não eram "pensamentos", mas, ao contrário, "fatos objetivos"³⁴¹. E o próprio Marx, no prefácio dos filosóficos Manuscritos de 44, afirmava candidamente que, "para o leitor familiarizado com a economia política, não preciso assegurar que meus resultados são o produto de uma análise inteiramente empírica" (MEF 2).

De qualquer maneira é importante notar que, mesmo na Ideologia Alemã, não se trata de uma questão puramente teórica; com seus pressupostos, dogmáticos ou não, Marx tem em vista

³³⁹ Esse é mais um trecho da Ideologia Alemã em que Marx, para bom entendedor, está se debatendo contra o "niilismo" da Esquerda Hegeliana.

³⁴⁰ São aqueles indivíduos e suas ações enquanto inteiramente independentes de "suas representações" e de "sua vontade" (IA, p. 50). Ou seja, abstraído aquilo que tradicionalmente os caracterizaria como sujeitos.

³⁴¹ Cf. pref. à 2 ed. da Essência do Cristianismo, Osier, 1968, p. 102.

consequências práticas. Parafraseando Kant, Stirner imagina que, "se não houver nada de sagrado para o homem, a porta está inteiramente aberta para o capricho, o arbitrio e uma subjetividade ilimitada" (UP 106, r78). Criticando o "Homem" após a crítica de Deus, é nesse sentido que Stirner se encaminha: "O Homem não é a medida de tudo; Eu é que sou essa medida" (439, r395). Veremos que, não obstante procurar fugir à discussão nesses termos, Marx, ainda na Ideologia Alemã, acaba por mostrar claramente como repudia a supressão de um "tertium comparationis" universal - senão de um Ser Supremo - para os indivíduos (IA 476): "Nosso inocente Sancho" - queixa-se ele, referindo-se a Stirner - "tirando 'o Homem' da cabeça não deixa qualquer critério objetivo para os indivíduos" (IA 475, d418). Do ponto de vista do novo materialismo, felizmente, isso de modo algum acontece: com suas premissas "puramente empíricas", Marx encontra uma fundação não filosófica de um critério objetivo para a prática dos homens. A partir delas, nosso crítico positivo vai aparentemente "deduzir" - e esse deve ser o próprio percurso dialético da História - a Revolução e o ideal do Homem Genérico sob sua expressão concreta, o Comunismo. Trata-se, portanto, de premissas empíricas prenhes de consequências práticas, que devem fundar solidamente um novo ideário positivo para os homens. Mais do que isso, devem conduzir finalmente à sua realização. Serão, porém, as premissas de Marx, de fato inteiramente não-filosóficas e até mesmo anti-filosóficas?

Na Ideologia Alemã, ele afirma "dogmaticamente" que, com sua

concepção do mundo e do homem como atividade sensível, "vê as coisas tais como são realmente e realmente se passaram". E aí "qualquer problema filosófico profundo se resolve com clareza em um fato empírico" (IA 55, d43). Esta pode parecer uma declaração empirista e anti-filosófica radical³⁴², mas, apesar disso, poderia também conter uma implicação insuspeita. Pois sugere que Marx espera encontrar uma tradução empírica para os problemas postos pela filosofia alemã, e igualmente uma solução empírica para os mesmos. O que significa não só atribuir muita realidade à filosofia - ao pensamento, em última análise - como também muita filosofia à realidade³⁴³. Na 8ª tese "ad Feuerbach", ele já havia declarado que "todos os mistérios que desviam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática"³⁴⁴.

³⁴² Com efeito, assim parece a vários autores, como por ex., Mario Dal Pra, para quem Marx, na Ideologia Alemã, "concede decididamente um primado ao empírico" e "considera suspeita a intervenção de qualquer estrutura abstrata e especificamente filosófica" (Dal Pra, 1971, pp. 249 e 251). Segundo ele, Marx faz aí "todos os esforços de que é capaz para libertar-se tanto da teoria da Essência como da teoria da Substância" (p.249).

³⁴³ Ainda na Ideologia Alemã, Marx se queixa de que Bauer "não deixa o terreno especulativo para resolver as contradições da especulação" (IA, p. 117, d83). O que é mais um indício de que leva a "especulação" muito a sério.

³⁴⁴ A propósito da possível "tradução" ou "projeção", por Marx, da filosofia na realidade, vale a pena lembrar o que diz Engels sobre o novo ponto de vista materialista que ele e seu amigo desenvolviam justamente por ocasião da gestação da Ideologia Alemã. Tratava-se de "conceber o mundo real - a natureza e a história - tal como ele próprio se apresenta". Engels esclarece: "Decidiu-se sacrificar impiedosamente toda fantasia idealista impossível de conciliar com os fatos considerados em suas relações próprias". "O materialismo", ele conclui, "não significa verdadeiramente mais do que isso" (FFC,

Tão materialista quanto seja ou pareça ser a posição anti-consciencialista de Marx - que nega toda atividade e todo conteúdo próprios à consciência e, por consequência, também à filosofia e à religião - ela está estreitamente associada a essa eventual "projeção" ou "tradução" da filosofia na realidade. Quando Marx se refere à filosofia, nesse momento, ele quer dizer essencialmente Hegel e a filosofia clássica alemã; e em Hegel - diz uma passagem, depois suprimida, do prefácio da Ideologia Alemã - "todo o mundo material foi metamorfoseado em um mundo de idéias" (IA 40n, d14n). Desse modo, o conteúdo da filosofia - e também da religião - seria o mundo material "metamorfoseado", e fica então perfeitamente legitimada e recomendada a "metamorfose" na direção oposta. Marx louva a tese de Feuerbach de que "a religião não tem nenhum conteúdo particular que lhe seja próprio" (EC 140); e, na Ideologia Alemã, insiste em que a religião, não apenas não tem história própria, como também não possui nenhuma "essência própria" (IA 121, d86). Ora, não estaria aí uma porta aberta para transferir para a realidade o conteúdo da religião? Já vimos como Marx parte da crítica feuerbachiana da religião. No prefácio da segunda edição da Essência do Cristianismo, Feuerbach diz que "a religião é o sonho do espírito humano", mas que aí "não nos encontramos no nada ou no céu, e sim na terra, no reino

p. 292, s59) - o idealismo conciliado com os fatos, poder-se-ia entender maldosamente.

da realidade" (EC 107)³⁴⁵. "Eu me contento", diz ele logo adiante, "em transformar o objeto da representação ou da imaginação em objeto da realidade" (108). Acompanhando o mestre, Marx afirma, na Ideologia Alemã, que não há por que passar "do reino de Deus ao reino dos homens", pois nunca saímos deste Último (IA 72). Essa é a posição característica da crítica materialista da religião, mas poderia também ser a posição adequada a uma crítica não niilista da mesma.

Se prestarmos atenção, Marx se dispõe a mostrar, na Ideologia Alemã, qual "problema filosófico profundo" se resolve em "um fato empírico", e como. Estamos exatamente em pleno materialismo histórico. Depois de apresentar seus pressupostos materialistas: os "indivíduos reais", com suas necessidades, sua produção e os decorrentes laços materiais (IA 57-9, d28ss). Depois de chegar à divisão do trabalho - que acarreta a dissociação da consciência, a propriedade privada e a separação entre os homens (59-60). Marx se depara então com a contradição entre interesse pessoal e interesse geral hipostasiado, e também com a "fixação da atividade social" em uma "potência estrangeira" e a "petrificação" do produto do trabalho em uma "potência objetiva" - a "Substância"! - que passa agora a dominar os indivíduos dispersos (61-3). Em uma palavra, o "problema filosófico profundo" a que ele se refere é a "alienação" (como

³⁴⁵ A diferença entre o sonho e a realidade seria que no primeiro - ou seja, na religião e na especulação - "vemos as coisas não à luz da realidade e da necessidade, mas sob a aparência deliciosa da imaginação e do arbítrio" (EC 1968, p. 107).

Marx mesmo reconhece, sempre com o cuidado de cercar com aspas a expressão), da qual o Comunismo deverá representar a solução³⁴⁶.

Referindo-se à pendência filosófica entre Consciência de Si e Substância, Marx declara que esse não é um problema de significação "universal" ou "absoluta", mas de um conflito "no seio da especulação hegeliana" (IA 117, d82). Entretanto, ele admite contraditoriamente que se trata da "expressão abstrata e transfigurada" de um "conflito real" e, como veremos, bastante "universal": a oposição entre os homens e "suas relações sociais" que, com a divisão do trabalho, "parecem existir de maneira autônoma frente a eles" (ibid.). O erro - diz Marx a propósito de Bauer - está em tomar "a formulação filosófica do problema real" pelo próprio "problema real" (ibid.). Na seção "Feuerbach", Marx já havia "traduzido" a mesma oposição em termos da relação entre "o homem" e "a Natureza", ou entre "a história" e essa última (55, d43): a questão Substância vs. Consciência de Si, diz ele, "se reduz à compreensão do fato de que a célebre 'unidade do homem e da natureza' sempre existiu na indústria", variando em cada época segundo o desenvolvimento desta (ibid.)³⁴⁷. De igual maneira, no "Sankt Max", ele vai se valer do mesmo artifício da

³⁴⁶ Bottigelli, na Gênese do Socialismo Científico, expõe como Marx, no desenvolvimento de seu pensamento, parte de teses cuja "demonstração é ainda mais filosófica do que fundada em fatos", para só depois chegar "à sua justificação concreta"-empírica (p. 192). Desse modo, a "noção filosófica" de "alienação" vai, na Ideologia Alemã, ter seu lugar ocupado pela "noção concreta" de "divisão do trabalho" (ibid.). Convenhamos que é um percurso curioso para um empirista.

³⁴⁷ Naturalmente, a divisão do trabalho e a propriedade privada é que a têm subvertido.

"tradução" para sustentar, à sua maneira, a oposição filosófica entre "essência" e "existência", contra Max Stirner (472ss, d415ss)³⁴⁸; bem como para defender a sua solução prática (o Comunismo, novamente) para a mesma. Sempre em nome da realidade, e não de qualquer filosofia, ele vai entender igualmente as "circunstâncias" em termos de "Substância", tendo sempre o cuidado de cercar a expressão com aspas. Contudo, serão as aspas, em todos esses casos, o suficiente para transportá-lo inteiramente para fora do terreno da filosofia alemã ou para disfarçar a preocupação "anti-niilista" que caracteriza seu materialismo?

Bem, já é tempo de passarmos, finalmente, a Stirner por ele mesmo, para tomar conhecimento da natureza e dos termos de sua corrosiva "crítica negativa" e "desejante". E ao texto de Marx, que pretende dar conta dele; e que constroi e lhe opõe, passo a passo, um ideário solidamente positivo, supostamente fundado sobre pressupostos empíricos.

³⁴⁸ Cf. também IA, p. 75.

PRIMEIRA PARTE

O DE VIR DA INDIVIDUALIDADE PESSOAL

CAPITULO UM

A CONSTITUIÇÃO DA INDIVIDUALIDADE LIVRE

OU A DESCOBERTA DE SI MESMO

1. Da "Invenção" do Espírito à Descoberta do Corpo.

É através do desenvolvimento do seu espírito, diz Stirner, que o homem se liberta e se sobrepõe ao "mundo das coisas", que primeiro se afirma e se descobre a si mesmo. Mas é nesse mesmo movimento que novamente ele se perde, agora no "mundo do espírito" que ele próprio construiu e do qual lutará por se libertar. Eis a "biografia" do indivíduo singular stirneriano. A criança desde o começo está em luta com o mundo, procurando se encontrar e se conquistar no meio do caos em que rola confundida com o resto das coisas. Tudo se lhe opõe e afirma a própria existência, incluídos aí os outros homens e... a palmatória. Contra esse mundo, ela desenvolve sua astúcia, sua inteligência, sua resistência; e o que é isso, Stirner pergunta, senão o próprio espírito (Geist)? Procurando ver por trás das coisas, a criança acaba por se libertar do seu domínio e por encontrar a tranqüilidade, sua "ataraxia"; graças ao espírito, nada mais a perturba ou atemoriza, seu espírito a situa acima do mundo. Ora, ele é a primeira descoberta de si mesmo (Selbstfindung), e também a primeira divinização do que é inquietante, das "potências

superiores", dos "fantasmas". Diante do novo sentimento de si, o mundo fica desprezado: "estamos agora acima dele, somos espírito" (UP 33-5, r9-10).

Entramos, então, em plena "adolescência", quando, em vez da resistência do mundo e de suas leis, o jovem vai se chocar com as objeções do espírito e da razão. Ele se entrega agora aos pensamentos e segue suas ordens; não mais a de seus pais ou de outros homens. É que, mais do que a estes, ele deve obediência ao Espírito, a Deus, ou à sua Consciência; vive num mundo de pensamentos, de idéias e princípios. Certamente quando criança ele também pensava, mas seus pensamentos não eram abstratos ou absolutos; não constituíam um "mundo do pensamento" (UP 35-6, r11-2).

Não se imagine, entretanto, que esse adolescente não é ativo; ele se caracteriza mesmo por querer realizar idéias, moldar o mundo segundo um pensamento, aperfeiçoá-lo. Quanto ao "homem adulto", no entanto, este simplesmente "toma o mundo como ele é". Nele se afirma a noção de que é preciso agir segundo seu interesse, e não segundo qualquer ideal. O adulto stirneriano faz de si o centro do mundo; preocupa-se menos com Deus, Pátria, etc., e mais com seus interesses pessoais, materiais, "egoístas". Assim o homem se descobre a si mesmo uma segunda vez, agora como corpóreo, criador e dono de seus pensamentos (36-7). Como indivíduo autônomo ou soberano.

Assim é a vida do homem, ou antes, "Uma Vida de Homem", como Stirner a apresenta no primeiro capítulo de O Único e Sua

Propriedade. Aqui ele resume o que será o movimento geral de toda a sua exposição. Está aí o tema que ele, como numa sinfonia, retomará, desenvolverá e aprofundará, de várias maneiras e por toda a obra: a "alienação" do indivíduo no Espírito e, em seguida, sua "apropriação", do Mundo, do Espírito e de si mesmo:

"A criança é realista, embaraçada pelas coisas desse mundo; até que aos poucos consegue chegar por trás delas. O jovem é idealista, entusiasmado pelos pensamentos; até que se torna adulto, homem egoísta, que não busca através das coisas e dos pensamentos mais do que a alegria de seu coração, e põe acima de tudo o seu interesse pessoal. Quanto ao velho, quando eu for um, haverá bastante tempo para falar disso" (UP 39-40, r15).

Marx em parte tem razão ao dizer que tal "Vida de Homem" contém em germe a economia do Único, representando "o modelo de toda a evolução ulterior". Só que com isso ele quer desqualificar todo o resto como mera repetição sem interesse. Segundo Marx, no livro de Stirner "não encontraremos por toda parte senão os diversos disfarces da 'criança', do 'adolescente' e do 'adulto'"; que nada mais seriam do que os disfarces de três categorias filosóficas: realismo, idealismo e egoísmo (IA 152, d113). A exposição de Stirner, no entanto, tem a forma de uma elaborada progressão dialética, isto é, de um desenvolvimento de algum modo imanente e necessário. Sua dialética - ainda que se confunda com uma retórica ou mesmo uma sofística - é um dos pontos altos de Q Único. E, como veremos, cada vez que retoma um ponto é para lhe acrescentar novas nuances e novos elementos.

Por outro lado, o que significa essa "biografia" - que Marx vai chamar de "mito" - ficará mais claro no decorrer da nossa

exposição. Marx entende que se trata do desenvolvimento do indivíduo reduzido à evolução de sua consciência, sem consideração pelas transformações biológicas e sociais por que ele passa¹. Para Henri Arvon, a tríade stirneriana tem "uma profunda verdade psicológica", apresentando efetivamente os "sucessivos estágios" de uma "evolução humana" (1951, 515)². Outros autores, contudo, vão levá-lo menos a sério ou tomá-lo menos à letra. Segundo Daniel Joubert, por ex., trata-se tão somente de "uma fábula", que "desemboca na sua própria negação", um "procedimento literário" da época (1979, 203)³. Sem dúvida - mesmo que isso não seja aceitável para Marx - cabe lembrar que a construção da individualidade livre oferecida por Stirner pode não pretender corresponder a um desenvolvimento "real"⁴. De qualquer modo, a observação brincalhona sobre a velhice, com que conclui o capítulo, deixa seu prosseguimento propositalmente em aberto, além de lhe conferir um caráter mais pessoal do que

¹ Auguste Cornu - procurando repetir Marx - vê aí "o desenvolvimento biológico do homem reduzido à formação e transformação de concepções do mundo" (vol. IV, p. 337).

² Segundo Arvon, primeiro temos "o homem colocado diante de um conjunto de objetos particulares", procurando através de "idéias" e de "leis gerais" pôr "ordem no seu universo". E depois o homem "ávido por escapar à causalidade cega com que seu próprio espírito dotou o universo" (1951, p. 511).

³ Para Mario Rossi, trata-se de um simbolismo típico dos discípulos de Hegel (1975, IV, p. 79). Não necessariamente o processo real através do qual o homem moderno chegou "à sua condição de alienação", acha Demetteis (1972, pp. 72-3).

⁴ O recurso a uma "geração" fictícia ou apenas "racional" do objeto de estudo conta com honoráveis precedentes na história da filosofia política moderna, com a qual Stirner pode ser colocado em estreita relação.

geral. O próprio título - "Uma Vida de Homem" - parece querer evitar um comprometimento com a generalidade, que, como Marx não deixará de perceber, poderia envolver Stirner numa contradição⁵.

Para Marx, as figuras da "criança" e do "adolescente" de fato são "únicas" demais. A primeira, mais ocupada com o fundo das coisas do que com seus brinquedos; o segundo, mais interessado em "puros pensamentos" do que em mocinhas e "outros objetos profanos". Só pode ser mesmo o próprio Stirner na fase de estudante, embriagado com o sistema hegeliano (IA 143, d104ss). Basta comparar seu adolescente com qualquer jovem operário inglês ou um aborígene da Ásia Central, para perceber a estreiteza de seu ponto de vista⁶. Não apenas as idades da vida foram aí reduzidas a graus da consciência, mas, o que é pior, de uma consciência filosófica, isto é, falsa, especulativa. O realismo e o idealismo são reconhecidamente posições filosóficas; e o egoísmo, representado pelo adulto stirneriano quer ser, hegelianamente, a "unidade negativa" dos dois primeiros, a "negatividade absoluta"⁷. Tudo não passa então, segundo Marx, da

⁵ Stirner acabaria descrevendo a vida de seu "inimigo mortal", o homem, e não a de um "indivíduo real", em sua absoluta "unicidade" (IA, p. 142, d104). Na "Anti-Crítica", Stirner confirma que "o desenvolvimento do indivíduo "Único" será a "auto-evolução única de cada um", pois "a tua não é absolutamente a minha" (AC, p. 87).

⁶ Marx evita sistematicamente comparar o jovem de Stirner com o jovem hegeliano (ele mesmo, inclusive), que é o que Stirner pretende.

⁷ Negatividade absoluta" é a expressão que Hegel usa na Lógica para caracterizar o "Conceito", que aí é também o próprio "Eu". Da mesma maneira na Fenomenologia, o Eu, como pura igualdade consigo mesmo, é "absoluta negatividade" e "diferença

tentativa de resolver uma determinada contradição filosófica. Sem que qualquer atenção seja dada às "modificações fisiológicas e sociais" que o indivíduo atravessa na sua caminhada. Um percurso em que, ademais, o mundo é falsamente considerado como um elemento inalterado, inteiramente acabado de toda a eternidade (150, d111).

Não obstante esses argumentos, Marx de início vai se deter mais demoradamente é na forma do percurso supostamente dialético de Stirner. Nele, o principal é que o espírito, que é de início apenas um atributo do indivíduo, se torna depois em algo que o transcende (Deus), constituindo um mundo em que ele se perde ou se aliena (o mundo religioso). A refutação de tal percurso permitirá a Marx dizer, em seguida, que Stirner simplesmente inventa ou "postula" o "reino do Espírito", contra o qual vai depois se digladiar; que não alcança reproduzir com sucesso sua suposta constituição. A questão da "forma" se resume aqui principalmente à ausência, para Marx, de transições verdadeiramente dialéticas, em pontos decisivos do desenvolvimento "lógico-psicológico" stirneriano. De um lado Stirner se valeria do uso de pronomes indefinidos para escapar a uma designação clara do sujeito do processo. De outro - e isso é o que mais interessa - recorreria a uma falsa "dialética apositiva" para introduzir ao seu bel-prazer "novas determinações conceituais". O que seria um modo dissimulado e sofisticado de forçar o percurso arbitrariamente na direção que deseja de absoluta.

antemão atingir.

Exatamente o passo mais decisivo na escalada stirneriana em direção ao Espírito transcendente e hipostasiado vai constituir-se, para Marx, no exemplo mais claro de uma transição artificial, de um "escamoteamento" - entre tantos que vai denunciar. No Único, o adolescente, depois de reconhecer que "o espírito é o essencial", procura naturalmente "ficar rico (reich) de espírito". E vai "perfazer" seu espírito, isto é, buscar o espírito "perfeito", que, entretanto, não é o seu próprio. De súbito, na sequência, deparamo-nos com "o Espírito", que agora "quer estender-se para fundar o seu reino (Reich)" (UP 37, r 13). Dessa maneira, o espírito deixa abruptamente de ser o espírito do adolescente; ele, "que até aqui nada quisera", já aparece nesse momento como sujeito de vontade. Isso apenas porque, diz Marx, Stirner tem agora necessidade de um outro espírito - "estrangeiro", "Santo" - que esteja inevitavelmente oposto ao espírito finito do adolescente (IA 145, d106). A absoluta falta de cabimento da transição deveria ficar patente para o leitor na irônica paráfrase de Marx: "Logo que procuro desenvolver ou 'perfazer' minha cultura matemática, procuro o matemático 'perfeito', ou seja, o matemático 'real e verdadeiro', o 'Matemático Santo', 'transcendente'... 'Deus'" (146). Ainda assim, no entanto, pode-se perguntar se essa versão de Marx na verdade não trivializa ou desconhece o sentido do desenvolvimento que Stirner quer produzir. Se na versão stirneriana se trata de uma dialética fabricada, na de Marx o

percurso fica mesmo despojado de qualquer dialética.

O desenvolvimento do Espírito em "Uma Vida de Homem" não se confunde, para Stirner, com o cultivo de um conhecimento, nem com um desenvolvimento cultural qualquer. Não se trata de um movimento linear de enriquecimento, sem a constituição de algo novo. Tampouco se trata de o indivíduo desenvolvendo alguma coisa; mas de alguma coisa, o indivíduo, se desenvolvendo. A criança que se torna adolescente leva adiante - ou é levada a levar adiante - o desenvolvimento do seu espírito no processo de descoberta de si mesmo; na luta contra o caráter impositivo do mundo dado, tanto natural quanto social. Tratar-se-ia, assim, de uma transformação da relação do homem com o mundo pela mediação da sua consciência, fenômeno que para Marx parece não existir ou ter qualquer relevância. Na versão proposta por Marx, não haveria lugar para a criança nem para o adulto "egoísta" e consciente de si mesmo, enquanto etapas diferentes; tampouco haveria qualquer movimento de negação.

Em todo caso, Stirner pretende aqui reproduzir de forma convincente, o caminho da constituição - pelo indivíduo em busca de si mesmo - do "Espírito" como transcendente; e da sua conseqüente alienação nele. E tal passo parece a Marx - que não acredita em dialética "dos conceitos" - algo inteiramente forçado. Uma demarche menos fluente, menos efetivamente "dedutiva", seria então a expressão do caráter artificioso da "dialética psicológica" stirneriana, e do caráter falso de suas conclusões. De modo que Stirner chegaria no fim, por um caminho

falso, a um indivíduo falso, irreal e especulativo. Mais imediatamente, se ele não consegue expor dialeticamente, como imanente e necessário, o desenvolvimento que segundo ele conduz à constituição do "mundo do Espírito", então esse mundo provavelmente não existe mesmo, e, portanto, o que é melhor ainda, não precisa ser destruído. Tal poderia ser a preocupação de Marx no momento.

2. A Destruição Radical das Cadeias do Espírito.

A primeira descoberta que o indivíduo stirneriano faz de si mesmo é o modelo da segunda, que se constitui também na sua segunda vitória, dessa vez sobre o "mundo do Espírito". Da mesma maneira, como o indivíduo se descobrira, como espírito, "por trás das coisas", ele agora se descobre "por trás dos pensamentos", como seu "criador" e "proprietário"... corpóreo. Segundo Stirner, até aqui os pensamentos, "nascidos do meu próprio cérebro", estavam "acima de mim" e 'me abalavam com uma potência aterrorizante". Tinham tomado forma aparentemente corpórea, como verdadeiros "espectros": "a Pátria", "o Imperador", "Deus", etc. Mas agora eu destruo sua "corporeidade" (Leibhaftigkeit) e sei finalmente que "só eu tenho um corpo" (Ich allein bin leibhaftig). A partir de agora, vejo o mundo como ele é para mim,

"vejo-o como Meu, como Minha propriedade; refiro tudo a Mim. Se, enquanto espírito, eu repelia o mundo com o maior desprezo, agora devolvo, enquanto seu proprietário, os espíritos e as idéias à sua inanidade (Eitelkeit). Eles não têm mais qualquer poder sobre Mim, como nenhuma 'potência (Gewald) da terra' tem poder sobre o Espírito" (UP 39, r. 14-15).

Destruindo o "mundo do Espírito", o indivíduo descobre seu próprio corpo, e vice-versa. É somente quando ele passa a "gostar de si mesmo enquanto dotado de um corpo" (sich leibhaftig liebgewonnen), a gostar de sua pessoa "do jeito que é", diz Stirner, que ele passa a ter "um interesse pessoal ou 'egoísta'". Ou seja, um interesse "por sua satisfação global e não apenas por seu espírito". Assim o indivíduo "se descobre" pela segunda vez (UP 38, r 13-14).

Ora, Marx vai replicar, se é apenas pela destruição da corporeidade daqueles "espectros", que o indivíduo stirneriano se encontra com a sua própria, isso bem mostra que se trata de uma "corporeidade ... de espectro" - mais uma vez, uma "construção abstrata" (IA 147, d109ss)⁸. Mesmo assim, Marx vai identificar tal figura com o beautiful people da época, que flanava pelos boulevards de Paris e pela Regent Street de Londres, "felizes com seu corpo" e "sua própria pessoa" (ibid.). Não é, porém, a corporeidade assumida, mas as pretensões destruidoras de Stirner, ou de seu indivíduo, que vão receber as mais extensas críticas de Marx. Não só nesse momento como no conjunto do "Sankt Max", e mesmo de toda A Ideologia Alemã. Para ele, nem o indivíduo constitui, da maneira concebida por Stirner, como potência que o oprime, o alegado mundo do Espírito. Nem tampouco, com a suposta destruição deste, aniquila potência realmente digna desse nome e

⁸ Marx poderia associar a afirmação stirneriana de que "só eu tenho um corpo", à de Hobbes (que ele conhecia bem), de que uma das principais causas dos erros humanos está em atribuírem-se "nomes de corpos" a "qualidades" ou "atributos" (Cf. Leviatã, I, 3). Mas Marx prefere simplesmente ridicularizá-la.

se torna um "indivíduo soberano".

Marx acha que pode dizer que, para Stirner, ao eliminar do seu cérebro a "opinião falsa" que tinha de potências como o Estado, a Pátria, o Imperador, etc., o homem "destroi realmente essas potências" (IA 148, d109)⁹. A verdade, porém, é que nosso iconoclasta pretende estar falando de uma destruição muito especial; a da "corporeidade" de certas idéias (tornadas "espectros", substancializadas), com o resultado de que elas deixam de ter poder sobre ele. E deixam de tê-lo em um sentido particular mas para Stirner muito importante: do mesmo modo como as "potências da terra" deixaram em dado momento, de ter "poder sobre o Espírito". Deixam na verdade de ter valor (wert) para ele, de lhe merecer respeito e devoção, de se lhe apresentar impositivamente como fins para seu agir no mundo. Para Marx, essa parece uma destruição especial demais, à qual Stirner quer dar um alcance exagerado; seria praticamente a destruição de nada, ou quase nada, apresentada como destruição de algo muito real e efetivo. Como se se tratasse da destruição que de fato interessa... do ponto de vista de Marx, ou seja, a destruição de um jugo material¹⁰. Mesmo assim, é preciso notar que Stirner,

⁹ "O homem que, ao tempo de sua adolescência, pôs na cabeça todo tipo de quimeras quanto às potências e relações existentes - o Imperador, a Pátria, o Estado, etc. E não as conheceu na sua representação senão como suas próprias 'alucinações'. Este homem, a acreditar em São Max, destroi realmente essas potências, eliminando do seu cérebro, a opinião falsa que tinha delas" (IA, p. 148, d109).

¹⁰ Isso sem falar, por ora, da curiosa forma de "propriedade" - "do mundo" - que Stirner acaba de introduzir, e que de início pode deixar o leitor inteiramente intrigado.

alhures, mostra não ser tão furiosamente idealista quanto seu adversário quer fazer crer, quando diz que "seria uma bobagem sustentar que não há nenhuma potência (Macht) superior à minha"; apenas minha atitude diante dela será totalmente diferente uma vez abandonada a postura "religiosa"¹¹...

A "tradução" que Marx oferece da destruição stirneriana pode querer apenas dar um sentido razoável ao que São Max diz; apesar disso, ela também deve ser distinguida do original. Stirner não diria que o seu adolescente tem simplesmente ilusões sobre determinadas potências, que o dominariam da mesma maneira, com ou sem elas. Tais ilusões são potências na medida em que têm um poder particular sobre o indivíduo. Elas o limitam de um modo particular - na sua individualidade - enquanto se impõem a ele como realidades superiores (mais reais do que ele próprio), como fins superiores. Nesse caso, trata-se de potências que dominam o indivíduo no seu íntimo, e que o afastam de si enquanto indivíduo. Não se trata, portanto, de um mero fenômeno de falso conhecimento, como no caso de uma "opinião falsa". Já no prólogo de O Único, Stirner deixou claro que tem em vista idéias como Deus, o Povo, a Pátria, o Espírito, não enquanto meras representações, mas enquanto ideais a que os homens devem servir. Segundo ele, idéias agraciadas com um corpo (como, notoriamente, o Estado, na filosofia política), idéias freqüentemente expressas por palavras com maiúscula, pensamentos hipostasiados. Para

¹¹ Então, "serei o inimigo de toda potência superior", enquanto que "a religião", ao contrário, "me ensina a ser humilde face a ela" (UP, pp. 236-7, r 202).

Stirner, uma vez que o indivíduo se subtraia à "possessão" (como ele diz) de tais espíritos-potências, estes não o atingirão mais da mesma maneira - tal como o mundo das coisas não atinge da mesma maneira o indivíduo espiritualizado.

O que para Stirner seria uma "alienação" no mundo do Espírito, Marx entende como um mero representar o mundo diferentemente do que ele é, aparentemente sem qualquer incidência sobre sua organização e funcionamento - mesmo no caso do mundo humano. Não o entende como a construção de um mundo alienado, mas como a representação, de um modo geral inócua ou irrelevante, de um mundo objetivamente alienado. Da mesma maneira, então, o que para Stirner é uma libertação da opressão do Espírito, ele o reduz, num símile da física, ao mero abandono de "lentes deformantes". Convenhamos que é muito pouco, embora possa ser entendido como um "passo inicial". Para Marx, se o homem "cessa de olhar o mundo através das lentes deformantes da sua imaginação, tem (hat) então de se preocupar com a estrutura prática desse mundo, de conhecê-la e de reger-se por ela (nach ihm zu richten)" (IA 148, d109)¹². Mesmo assim, se Marx chega a conceder expressamente um papel preliminar à destruição à la Stirner, ele prefere insistir muito mais no grave "escamoteamento" que é confundi-la com uma verdadeira crítica

¹² Como diz Marx, se o homem destrói "a corporeidade imaginária que o mundo tinha para ele, descobre a corporeidade real fora de sua imaginação": "Quando desaparece a corporeidade espectral do imperador, não some o imperador em carne e osso, mas apenas sua espectralidade, e somente agora ele pode apreciar realmente a potência daquele em toda extensão" (IA, p. 148, d109).

filosófica, para não dizer uma crítica prática. O jovem de Stirner, depois de chegado à vida adulta,

"sequer tem uma atitude crítica frente às idéias adotadas também pelos outros, que circulam sob a forma de categorias... Assim, não destroi nem mesmo a categoria 'Pátria', mas somente a opinião pessoal que tem dela. Após o que continua a subsistir a categoria de validade geral, e, mesmo no domínio do 'pensamento filosófico', o trabalho está apenas começando" (IA, 148, d109).

Tal como acima Marx parece ter inferido com facilidade a tarefa de "conhecer o mundo e se guiar por ele", agora a cobrança de que São Max se deveria ocupar de uma destruição mais geral parece estar implícita na denúncia do limitado alcance da destruição stirneriana... para além das preocupações do próprio Stirner¹³. Soa como se, depois de acusá-lo de postular um mundo que na verdade não existe, ficasse indignado porque Stirner na verdade não o destroi.

Em todo caso, fica assim a paráfrase final oferecida por Marx para o "mito" stirneriano, uma paráfrase que pelo menos mostra bem a distância que o separa de Stirner:

"O menino estava realmente prisioneiro do mundo das coisas, até o momento em que pouco a pouco conseguiu superá-las. O adolescente era imaginativo, irrefletido, por excesso de exaltação; até o momento em que foi

¹³ Antes da Ideologia Alemã, em contexto semelhante, Marx falava exatamente do "imperativo categórico" ou "missão", de conhecer o "mundo real" e de "libertar o homem". Era aonde a crítica da religião como ilusão deveria conduzir. Só que a crítica de Stirner não desemboca em - nem pressupõe - qualquer idéia do homem como ser universal ou genérico, muito menos "ser supremo", de onde se possa deduzir semelhante imperativo. Diante do que Marx se reserva o direito de denunciar o "escamoteamento" com que Stirner procura nos fazer crer tenha "liquidado" uma dada "categoria", apenas "porque pôs fim às relações pessoais que entretinha com ela" (IA, p. 148).

conduzido à terra pelo adulto, o burguês egoísta. Do qual as coisas e as idéias dispõem ao seu (delas) bel prazer, porque seu (dele) interesse pessoal coloca tudo acima dele próprio" (IA 150, d111).

Como na "tradução" marxiana anterior, não há aqui qualquer vínculo dialético entre os três estágios; o sujeito, por ex., não é sequer o mesmo durante todo o movimento. Segundo Stirner, o mesmo desenvolvimento do espírito tem uma dupla dimensão para o indivíduo; tanto de perda de si, em que desemboca, como também, num primeiro momento, de emancipação e afirmação de si perante o mundo. Marx, com seu símile da ilusão de ótica, não tem até agora tradução para isso; para ele, trata-se de duas coisas inteiramente distintas: o domínio - certamente material - sobre o mundo, e os delírios do adolescente, que como tais apenas o afastam da realidade. Por isso Marx vai achar um absurdo que o adulto stirneriano decida conservar a "herança" do adolescente, que, "de acordo com o próprio Stirner" (leia-se: de acordo com Marx) "compõe-se apenas de alucinações e espectros" (IA 149, d110). Ao mesmo tempo, aprendemos que o adulto stirneriano é ninguém menos do que o conhecido burguês, e que o "interesse pessoal", inteiramente ao contrário do que diz Stirner, é justamente a causa de sua servidão. Com o que chegamos à questão da enigmática "propriedade" stirneriana do mundo.

Enquanto Stirner declara que, destruído o mundo do Espírito, "passo a ver o mundo como ele é para Mim", "como Minha propriedade", Marx procura desqualificar tal "forma de aquisição", dizendo da mesma que "não se encontra nos economistas". Mas mostra compreendê-la muito bem quando retruca

que, uma vez livre de minhas ilusões, apreendo o mundo, isto sim, "como ele é independentemente de mim", como "devo (muss) apreendê-lo": "como minha não-propriedade", "como seu" (IA 148-9, d109-110). É o oposto do que acha São Max, para quem apenas o "Eu" - cada Eu - pode ser proprietário ou sujeito. Só falta a Marx afirmar, além do que disse, que também o indivíduo é "dele", do mundo, sua propriedade ou atributo; uma vez que aparentemente "o mundo" de Marx - para Kant, apenas uma idéia reguladora - é de si mesmo. O materialismo marxiano começaria então a se apresentar mais visivelmente como um "substancialismo". Marx porém, prefere dizer: "Eu me ponho em relação a tudo, e só nesta medida relaciono tudo a Mim" (ibid.). O que parece ainda assim continuar a lógica místico-hegeliana (ou espinozana), da entrega como condição de apropriação¹⁴ - com a qual ainda vamos nos deparar.

Para Stirner, Marx pareceria estar concedendo ao mundo a autonomia que nega ao indivíduo. Já aprendemos com Marx que, uma vez desperto do seu sono idealista, o homem "tem de se preocupar com a estrutura prática do mundo, de conhecê-la e de guiar-se por ela". Por que toda essa obrigação ou imposição, com que só agora me deparo, e o que é exatamente guiar-me segundo o mundo, são coisas que não ficam logo de todo claras. Trata-se de algo a que Marx emprestará um conteúdo nada trivial¹⁵, algo que tenta extrair - ou dar por extraído - apenas de suas premissas

¹⁴ Cf. a Posaune de B. Bauer e as "Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo", de Schelling.

¹⁵ Tal como, por ex., a "missão" ou "obrigação" de lutar pelo comunismo.

materialistas. Diretamente das necessidades dos homens e do caráter impositivo do mundo físico, sem que a consciência tenha nisso qualquer papel relevante. Mas se na verdade tal não for suficiente, poder-se-ia imaginar então que, não obstante seus esforços, ele permanece no "mundo do Espírito" - ao qual pertencem as obrigações e deveres. Seria ele quem, com ajuda de um escamoteamento, preserva subrepticamente a "herança" do adolescente. Por isso não quer entender o processo de geração daquele mundo como a constituição de fins ideais por sobre um mundo dado; mas sim apenas como um desencaminhar-se em "opiniões falsas", falsa idéias, "quimeras". E também por isso se recusa a encarar as conclusões destrutivas de Stirner.

* * *

Quais são mesmo os "espectros" que, segundo Stirner, o homem feito, o indivíduo "Único" e "egoísta", finalmente destrói? Não são apenas Deus, o Imperador e o Papa, mas tudo o que pretende erguer-se, por direito, acima do indivíduo. Como é também o caso da Verdade, da Liberdade, da Justiça e da Humanidade¹⁶. Isso inclui tanto ideais reacionários e do passado, quanto os do futuro, progressistas e críticos; é uma lista tão longa quanto heterogênea, como se pode ver no Prólogo de O Único. Um rol que compreende o próprio "homem", sempre que signifique outra coisa que não o eu individual corpóreo e contingente. Na verdade, para Stirner, compreende principalmente o "homem", "o espírito dos

¹⁶ Da lista naturalmente fazem também os "predicados" infinitos que Feuerbach pretende recuperar da Divindade.

espíritos" da Modernidade, contra o qual está escrito seu livro. E isso atinge ainda e expressamente, não só a noção de "Ser Genérico" ou "Homem Genérico", com a qual Marx vinha até então trabalhando, como também o Socialismo e o Comunismo, que não saberiam passar sem ele. Por onde se pode entender a preocupação de Marx: como já dissemos, ele pode estar investindo contra a destruição stirneriana não tanto porque ela não destroi praticamente nada, mas principalmente porque ela pretende destruir teoricamente tudo.

De acordo com Stirner, os ideais ou fins que se oferecem aos homens como suas causas dignas nunca são sua própria causa. Mas sempre uma causa "estranha" (eine fremde Sache), a causa de outrem - de Deus, da Liberdade, etc.: "Só minha causa não deve ser minha" (UP 27, r3). Ora - argumenta Stirner no seu estilo mais característico - todas aquelas ilustres "personagens" só se ocupam de si mesmas, jamais fazem sua uma causa de outrem; elas fazem de si seu próprio fim, são claramente... egoístas! Pouco lhes importam os indivíduos que se sacrificam no seu altar, sua saúde vai muito bem. Não será, pois, que esses grandes egoístas têm razão? Se Deus e a Humanidade não baseiam sua causa sobre nada senão sobre si mesmos, "basearei então minha causa sobre mim mesmo". Se eles se bastam, a mim falta menos ainda, e "não tenho porque lamentar minha 'inanidade'" (Leerheit). Pois o nada que sou não é simples inanidade, "mas o Nada criador, o Nada a partir do qual Eu próprio, como criador, crio tudo":

"O divino é a causa de Deus, o humano a causa do 'homem'. Minha causa não é nem o divino nem o humano;

não é o verdadeiro, o bom, o justo ou o livre... é o Meu. Ela não é geral mas única, como eu sou único. Para mim, nada está acima de mim!" (28-9, r5).

Eis aí; esse é o tom de Stirner, e tal é o seu niilismo.. "Baseei minha causa sobre nada" é a declaração que ele põe como título do Prólogo, e com que encerra o livro¹⁷.

As idéias que Stirner pretende aniquilar não são meramente representações quaisquer, quaisquer idéias; mas idéias das quais se deve buscar a plena realização. Ideais, aos quais os homens devem servir; representações "sagradas", diante das quais o indivíduo se deve curvar em detrimento de si mesmo. Marx vai preferir expressamente entendê-las como "categorias de validade geral", como se se tratasse apenas de uma questão de conhecimento - falso ou verdadeiro. Ele argumenta ainda que "um egoísmo fundado sobre a maneira egoísta daquelas personagens só pode ser tão imaginário quanto elas próprias" (IA 142, d103). Mas é possível que esteja mais preocupado em fundar solidamente seu ideal do que em distinguir um verdadeiro egoísmo, quando repete várias vezes, ao longo de toda A Ideologia Alemã, que aquelas "categorias de validade geral" correspondem, na sua forma fantástica ou não, a relações reais que não dependem absolutamente delas, mas, ao contrário, estão na sua origem. Para ele, as idéias que Stirner pretende destruir na verdade apenas revestem, como sua expressão sublimada, uma base material que

¹⁷ A frase, que consta de um poema de Goethe ("Vanitas Vanitatum Vanitas!"), parodia a afirmação de Lutero: "Baseei minha causa sobre Deus". E aparece também na Posaune, como expressando o pensamento do Hegel revolucionário de Bruno Bauer.

lhes confere realidade e consistência, e eventualmente também legitimidade histórica. Assim é com o ideal por vir, o Comunismo, inscrito no movimento desta.

Referindo-se um última análise ao mesmo problema, Marx, na Sagrada Família, dizia que a "crítica absoluta" aprendera com a Fenomenologia de Hegel a transformar "as cadeias reais e objetivas" em "cadeias ideais", "subjetivas", existentes apenas "em mim" (SF 105). Pode-se entender que na concepção materialista de Marx, ao contrário, essas cadeias não ficam aniquiladas, mas legitimadas e reforçadas; como aliás, queria Feuerbach. Marx transformaria peias ideais em laços puramente objetivos que existem inteiramente apesar de mim^{1º}. Ele, já sabemos, não pretende destruir falsos ideais e laços falsos senão para instaurar verdadeiros e historicamente legitimados; agora referidos a relações reais, os ideais subsistem. Depois de tê-los defendido contra a orgulhosa "Consciência de Si" - o que parece ter sido mais fácil - Marx os defende agora do voluntarioso indivíduo stirneriano. Os "laços", "escrúpulos", "espectros" e "Seres Supremos", diz ele na Ideologia Alemã, "são apenas a expressão mental idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, de cadeias e limites muito empíricos" (IA 61, d32). Não estão eles, assim, plenamente mantidos e justificados?

^{1º} Junto com isso, Marx vai sistematicamente traduzir "causas finais" em "necessidades" - como aprendeu de Espinoza.

CAPITULO DOIS
CRISTIANISMO E MODERNIDADE: A OPRESSÃO DO ESPÍRITO
NA HISTÓRIA

1. A Alienação no Espírito através da História.

Segundo Stirner, foram os Antigos - que bem poderiam ser considerados como crianças, dado que representam o começo da humanidade - que "geraram" seu oposto, o homem moderno, cuja alienação é objeto do exame e da crítica de Stirner. Para os Antigos, segundo Feuerbach, "o mundo era uma verdade", mas, acrescenta São Max, "uma verdade por trás de cuja não-verdade eles procuravam chegar, e de fato finalmente chegaram" (UP 42, r16). Os Antigos acreditavam no natural, no mundo e nas suas leis; da mesma maneira que o Cristão, para quem o mundo é nada, acredita no espiritual e despreza as coisas e as leis da terra (como os laços de sangue, por ex). Apesar disso, embora tendo essas duas partes o contrário por verdade, foi da Antiguidade que provieram os tempos novos, essa "incontestável inversão" (Umkehrung). Foram os Antigos, diz Stirner, que se propuseram fazer de sua verdade uma mentira (UP 42-3). Como pôde acontecer isso?

Essa versão stirneriana da história, já se vê, apresenta, em linhas gerais e de forma ampliada, o mesmo desenvolvimento de sua "vida de homem". O Antigo é a criança, e o Cristão ou Moderno é o jovem. Stirner agora vai detalhar o desenvolvimento do primeiro no segundo, e, em especial, do segundo até a sua negação. Ele não

é o primeiro a fazer corresponderam "ontogênese" e "filogênese"; no prefácio da Fenomenologia, Hegel declara que "o espírito individual deve também passar pelos conteúdos dos estágios formativos do espírito universal"¹. No caso do Único, porém, Marx vê apenas pobreza conceitual e desnecessária repetição².

Foram os sofistas, segundo Stirner, que deram o passo inicial no sentido da percepção de si mesmo e da grande revolução que adviria com o Cristianismo. Contra a potência do mundo, proclamaram a inteligência e a habilidade do espírito. Do mesmo modo como para a criança, porém, o espírito ainda era aí apenas um meio, uma arma contra o mundo. Sócrates veio em seguida para completar a formação do espírito com a aquisição de um "coração moral". Um coração que, livre das imposições dos instintos e das paixões, ou seja, do poder das coisas, pusesse o homem a serviço da "boa causa". Ao fim da Antiguidade, o coração, com os cétricos, não batia mais por coisa alguma. Para São Max, os Antigos procuravam assim se espiritualizar; entretanto, para poderem sentir-se verdadeiramente livres do mundo, como espírito mesmo, tinham ainda que se tornar completamente indiferentes a ele - desligar-se de suas engrenagens e de suas relações com ele. Pois

¹ Cf. Hegel Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, p. 70.

² Talvez por esse desprezo, o marxista Auguste Cornu preste tão pouca atenção a esse esquema histórico que vai entendê-lo erroneamente (Cf. Cornu, IV, pp. 75-6). Não é apenas a Idade Média que corresponde à "adolescência"; esta compreende todo o período que sucede a Cristo, considerado como "época Moderna". O que inclui também - malgrado Cornu - Feuerbach, Bauer, Hess e Marx; o liberalismo, a democracia, o socialismo, etc. Somente ao próprio Stirner caberia o papel de anunciador dos "novíssimos tempos", inaugurador da idade "adulta".

o espírito é incorpóreo e não tem qualquer relação com o mundo ou com a corporeidade (Koerperlichkeit). É só o Cristão que vai reconhecer que sua "verdadeira vida" não está de modo algum na luta com as coisas desse mundo, mas é a vida do Espírito e do Pensamento. Por certo os Antigos não viviam sem pensar, São Max explica, "mas não conheciam o Pensamento". Tampouco o mais espiritualista dos homens pensa sem viver; "ele come e bebe", caso contrário seu corpo perece, mas, "enquanto espírito, ele se sabe imortal"³.

Diante de um mundo que não consegue submeter, como poderia o Antigo se defender de sua sensação de impotência senão desprezando-o e afastando-se dele? Mas só o Cristão considerará o mundo e a vida simplesmente vãos; os Antigos apesar de tudo sempre procuraram na sabedoria a verdadeira alegria de viver. Mesmo na fase final da Antiguidade stirneriana, o "Sábio" é, para os estoicos, aquele que "sabe viver"; a hedoné dos epicuristas não vai mais longe do que isso, e é ainda a "doce vida" que a "paz da alma" deve assegurar a Demócrito. Caberá aos céticos-

³ Passim, pp. 43-9, r17-23. Quem não entenderia a impaciência de Marx diante da história stirneriana? Rejeitando de saída qualquer sentido ou interesse para um "desligar-se do mundo", ele não vai tampouco dar atenção às ressalvas "realistas" de Stirner que vamos ver mais adiante. Apesar disso, as fórmulas históricas de São Max, que Marx vai ridicularizar, são equivalentes às de Feuerbach na Essência do Cristianismo, que Marx até então lera com grande simpatia. Segundo Feuerbach, o Cristianismo representa "o coração salvo dos laços e leis da natureza" (EC, pp. 289), com o ele o homem "desligou-se de toda conexão com o mundo" e "erigiu-se em totalidade autárquica" (ibid.). Para os Cristãos, a natureza e o mundo "não têm valor ou interesse" (p. 451), e a terra inteira "é por direito divino sua propriedade" (p. 466).

advogados da impassibilidade e do silêncio - levar até o fim a ruptura com o mundo; o que, no passo seguinte, conduzirá, no Cristianismo, à completa negação do mundo e da vida, em nome do Espírito. É assim que finalmente a Antiguidade deixa para trás o mundo das coisas (*die Welt der Dinge*) e a ordem do mundo; à qual pertence não só a natureza como também as relações nas quais a natureza coloca o homem: a família e a comunidade. Chega-se assim, na opinião de Stirner, à dissolução do Estado antigo e à preferência por tudo o que é "privado" e "pessoal" (UP pass. 49,52, r23, 25). E aqui nos deparamos de novo com a "propriedade" stirneriana: "A história antiga se encerra quando Eu conquistei minha propriedade (*Eigentum*) sobre o mundo"⁴, quando ele perdeu toda a sua respeitabilidade ou divin(i)dade, e não é mais de modo algum superior a mim. Esse triunfo do Eu, contudo, é também uma vitória do Espírito (130-2, r101-2); com o Cristianismo fica estabelecido o "mundo do Espírito" (*die Welt des Geistes*) (52, r25), e o Espírito se expande agora como um gás para construir seu imenso império (130-2, r101-2).

Assim, cá estamos nós com os Modernos, para os quais o Espírito é a verdade; mas uma verdade, como já se poderia prever, "cuja não-verdade buscam e finalmente conseguem atingir" (UP 52, r26). A crer em Stirner, o Cristianismo seguiu um curso em tudo análogo ao da Antiguidade. Depois de submetida por muito tempo aos dogmas cristãos, a razão se fez "sofista" (i.e., humanista),

⁴ Como está em Mateus (XI, 27): "Todas as coisas me foram dadas por meu Pai". Seria essa a primeira vitória histórica do egoísmo: a elevação do Eu à dignidade de "proprietário do mundo".

"jogando hereticamente com os princípios da fé". A Reforma de Lutero, por sua vez, conduziu o coração à libertação de todo conteúdo, restando-lhe apenas a cordialidade vazia, o amor muito geral pelo homem, e a consciência da liberdade. O Cristão amará agora apenas o "homem", que é para Stirner uma idéia, um espectro; amar o homem singular corpóreo seria uma traição ao amor espiritual e desinteressado. Desse modo, o Espírito, que se libertou do mundo após grandes esforços, lidará agora tão somente com o espiritual; mas, apesar disso, ele apenas se afastou do mundo, não conseguiu de fato liquidá-lo. O desacreditado mundo das coisas, lembra Stirner, não deixou de ser um obstáculo no seu caminho (54, r28)⁸, e a consequência dessa resistência do mundo, então, é que o Espírito vai perpetuamente aspirar a espiritualizá-lo, resgatá-lo, aperfeiçoá-lo (52-4, r27-9). Como no caso do "jovem" e, também, do jovem... hegeliano.

De acordo com Max Stirner, desde o surgimento do Espírito, e diante do seu avanço, o profano só tem feito recuar. O Catolicismo, indulgente, deixava subsistir o temporal ao lado do espiritual, permitindo ainda algumas alegrias mundanas. O Protestantismo - na medida em que é consequente - trabalha para aniquilar o profano, nem que seja santificando-o inteiramente. O Católico é apenas um leigo, enquanto o Protestante é ele mesmo um

⁸ Essa é uma das observações "materialistas" de Stirner que Marx trata de ignorar. Na Ideologia Alemã, ele prefere afirmar, ao contrário, que para São Max "o mundo absolutamente não existe, o que não o impede de continuar muito bem existindo" (IA, pp. 330-1).

"padre", policiado pela própria Consciência (UP 126-9, r97100)*. O chamado Pensamento Moderno, de Lutero a Hegel, é considerado por Stirner como um aprofundamento da dominação do Espírito - em comparação com a Idade Média e ao Catolicismo. O Vigário de Wittenberg (com o qual São Max dá por encerrada a Idade Média mas não a "adolescência") teria entendido que, para compreender a Verdade, o homem devia também ser "verdadeiro" e "espiritual"; aquele cujo pensamento só atinge o sensível não apreenderá a verdade como Espírito. René Descartes, de modo semelhante, também reduziu o homem ao pensamento, desqualificando a opinião e o saber vulgar. Agora, assim, só o Espírito e o Pensamento existem; e esse seria o ponto de vista da filosofia moderna, que por sua vez expressa o princípio cristão em toda sua pureza.

Tudo isso pode parecer até Marx, mas nem tanto; Stirner denuncia do mesmo modo a objetividade do Espírito... no "Conceito", pois é através dela que aquele domina os homens. "Como se pode dizer que a filosofia moderna ou a época moderna chegaram à liberdade e nos libertaram do jugo da objetividade?". O que fizeram na verdade foi apenas "transformar os objetos existentes" - o "déspota real" - "em objetos representados", os "conceitos", mas a estes passamos a dever um respeito ainda maior (UP 119-23, r90-4). Com o conceito chegamos a Hegel: dizer que "o real é racional", ou que "só o racional é real", é afirmar que real é o Conceito - o Espírito, travestido na Razão. O que

* São Max chega a atribuir à complacente moral jesuítica a sobrevivência da nossa sensualidade (Sinnlichkeit) e da tolerância pelas paixões (UP, p. 126).

interessa é o conceito da coisa ou da relação, como se ele existisse por si mesmo. Como se a relação não fosse "única", pelo fato da "unicidade" dos que a estabelecem. Agora, os conceitos, as idéias, "governam a vida", e "devem decidir sobre tudo".

"Tal é o mundo religioso ao qual Hegel deu uma expressão sistemática. Atualmente nada mais reina no mundo senão o Espírito. Uma interminável multidão de idéias zumbem nas nossas cabeças. E que fazem aqueles que querem avançar? Negam essas idéias para introduzirem outras em seu lugar" (UP 134-5, r104-5).

Apenas os empiristas ingleses, como Bacon e Hume, ficariam fora desse movimento, presos à consciência comum. "Eles vêm no mundo apenas o mundo, e nos objetos apenas objetos" (122-3, r93-4). São os alemães que melhor representam o movimento espiritualizante; antes de Marx, Stirner já denunciava sua inclinação para se perderem no mundo dos pensamentos e da "teoria" - no idealismo mais completo.

Tudo o que vimos até aqui, não significa que para São Max a dominação do Espírito tem sido pacífica. Durante quase dois mil anos, diz ele, os homens têm-se esforçado por submeter o "Espírito Santo"; o qual, entretanto, sempre se ergue de novo, sob nova roupagem. Segundo Stirner, há muito que ele não paira acima de nós como uma pomba, e agora já se deixa até apanhar pelo leigo. Mas, mesmo como Espírito do "Homem", ou da "Humanidade", ele permanece um Espírito "estranho", que não chega a ser "nossa propriedade irrestrita", "de que possamos dispor ao bel prazer" (UP 132-3, r103). A tendência para tornar o Espírito mais humano, acha Stirner, tem dirigido o curso da história desde Jesus Cristo; daí decorre que ele tenha sido finalmente concebido como

a idéia de Humanidade. Mas não é que por isso se possa considerá-lo como vencido; pois ainda devemos servir a ele, e por ele nos devemos sacrificar (ibid.). A Antiguidade só se tornou "proprietária" do mundo "depois de romper com a superioridade ou 'divindade'" deste, e assim também será com o Espírito: "Se eu puder reduzi-lo a apenas uma 'aparição' e rebaixar seu poder sobre mim a uma obsessão, ele não parecerá mais nem santo, nem sagrado, nem divino; farei uso dele como da natureza: sem hesitação e segundo meu agrado" (UP 134, r104). Entretanto, do mesmo modo como todos os esforços dos Antigos redundaram apenas numa "sabedoria do mundo" (Weltweisheit), os Modernos ou Cristãos têm até aqui tratado de superar o espiritual... sem sair da "teologia" (Gottesgelehrtheit). "As mais recentes revoltas contra Deus são apenas os últimos esforços da 'teologia', ou seja, não passam de insurreições teológicas". Uma farpa certeira contra a Esquerda Hegeliana. Não parece a linguagem que Marx vai adotar na Ideologia Alemã?

De acordo com Stirner, o que está por trás da falência dos esforços para escapar da dominação do Espírito - sem na verdade sair de seus domínios - é o "Mongolismo". O que vem a ser essa marca "oriental" da qual não conseguimos até hoje nos livrar? É, pode-se entender, o apego à Substância. Segundo o que lhe interessa agora frisar, São Max vai introduzir três novas denominações, ainda periodizando a história. A Antiguidade vai aparecer dessa vez como o período em que trabalhamos nossa "Negritude" (Negerhaftigkeit) inata, ou seja, nossa dependência

das coisas. Os "tempos cristãos" correspondem ao nosso "Mongolismo" (Mongolenhaftigkeit), a dependência com relação aos pensamentos. Os tempos por vir constituirão o "Período Caucasiano", em que prevalecerá o lema: "Eu sou proprietário do mundo das coisas e do mundo do espírito" (UP 100, r71). Caracterizados como períodos ou mesmo disposições "étnicas", o que temos aí na verdade são diferentes posturas diante do mundo, como Stirner julga conveniente tipificar e interessante encadear. A "Negritude" é a fase dos búzios e dos feitiços (coisas que conhecemos muito bem no Brasil), em que os homens estão ainda livres do Espírito e de uma verdadeira espiritualidade. Quanto ao "Mongolismo", ele está bem representado pelos "chineses", os "mongóis", e os "russos" naturalmente (ibid.). O "período mongol" ou "chinês" é o que Stirner trata de descrever mais longamente, para poder melhor caracterizar, por oposição, seu ego-ismo "caucasiano", e também para melhor produzi-lo dialeticamente.

No "período mongol" é o "não-Eu" que tem verdadeiro valor, seja ele Deus ou "o Mundo"; contra o Eu, predomina a "Substância", o "Objeto", o "Positivo". O mundo em que vive o homem se apresenta então como algo pesado, com o domínio do costume, da tradição e do estabelecido. Com o hábito, o homem se protege contra a inoportunidade das coisas e cria um mundo para si - onde se sente em casa (zu Hauss) e onde nada de "estrangeiro" (Fremdes) o oprime. Onde nenhuma influência terrestre lhe aliena (entfremdet) de si mesmo (UP 100-1, r72-3). Um "Céu" enfim; mas onde o Eu como tal fica imerso e sufocado.

Segundo Stirner, os "Caucasianos" têm lutado durante séculos contra esse Céu construído pelos "Mongóis", mas sempre edificando sobre o mesmo fundamento. Tomam de assalto o Céu da moral e dos costumes, para logo criarem um novo, com novas normas (Menschensatzung) e nova potência (Gewalt) opressora do Eu. Nessa atividade de "melhoramento" ou "reforma", os "Caucasianos" estão até hoje, prisioneiros do seu "mongolismo" remanescente. Só com a morte do Espírito, em todo e qualquer de seus avatares, farão de si mesmos caucasianos verdadeiros e completos. Pois o Céu é também o reino do Espírito e de sua Liberdade, e querer a "Liberdade do Espírito", ou "do Homem", representa ainda redondo "Mongolismo". Só como egoístas dissolverão finalmente o Espírito em seu "nada" originário: "Aquele que pôde, graças ao Espírito, representar a Natureza como nada, só ele poderá reduzir o Espírito a uma igual inanidade" (Nichtigkeit) (UP 102-5, r74-7). Esse é o "Único"⁷.

* * *

Marx responde a essa "história especulativa" com seu materialismo histórico; a "concepção materialista da história", já sabemos, é o principal argumento - ou mesmo praticamente tudo - que ele tem para contrapor a Stirner⁸. A consequência disso é

⁷ Cf. Nietzsche (Genealogia da Moral, II, 2): "O fruto mais maduro da árvore" - ou "do enorme processo" - "é o indivíduo soberano e único, o indivíduo liberto da moralidade dos costumes, autônomo e supra-moral".

⁸ Como admite Mario Rossi, "Marx não se empenha em discussões de princípio sobre o valor ou desvalor das 'representações' contra as quais Stirner se rebela". Ele "contrapõe a São Max exatamente a concepção materialista da

que este deve ser pintado como um - mau - historiador, como um historiador especulativo em todo caso. Como se O Único quisesse ser mesmo um livro de história, e fosse para Marx, então, um livro de estórias. É a imagem que se tem da obra quando se lê A Ideologia Alemã, como também a maioria dos comentadores que registraram a polêmica. E a "história" de Stirner é considerada como muito precária até por autores que com ele simpatizam; como no caso, por ex., de Arvon, que se refere a ela como "um escamoteamento constante de fatos históricos", que "de história tem apenas o nome" (1951, 511)⁹. Mas será que O Único e Sua Propriedade se propõe mesmo oferecer uma descrição ou interpretação da história, na qual atribui um papel absolutamente dominante às idéias? Antes de fixar para Stirner a imagem de pensador especulativo da história, seria recomendável procurar no Único os elementos que ajudam a esclarecer o significado e o estatuto do "histórico" na obra.

Diferente do que se pode imaginar, embora compreendida quase inteiramente sob o título geral "Antigos e Modernos" (Menschen der alten und neuen Zeit), a primeira metade do livro de Stirner, em sendo praticamente a que traz alguma coisa de história, traz ainda assim muito pouco. Como se pode ver por seus curiosos

história" (1975, IV, p. 81).

⁹ "A doutrina stirneriana", diz ainda Arvon, "extremamente sólida" quando não se afasta da esfera "puramente consciencial", fracassa "quando se aplica à interpretação dos fatos históricos" (1954, p. 156). Maria Silvestri, que rejeita em bloco o "São Max", acha que a história stirneriana é "uma vasta alegoria" que, reduz "os fatos e a experiência a simples expressões genéricas", e "renuncia a conhecê-los" (p. 747).

títulos e subtítulos: "O Espírito", "Os Possuídos", "O fantasma", "A obsessão", "A hierarquia"; e ainda por uma seção importante, sobre os mais modernos entre os modernos, os "Liberais" ou "Livres" (Die Freien) - a Esquerda Hegeliana essencialmente. Ora, toda essa primeira parte é antes uma espécie de "Fenomenologia"¹⁰ (como Marx adiante vai reconhecer), onde, dirigindo-se persuasivamente ao leitor como "Tu", São Max pretende estar trazendo detalhadamente à luz, a "alienação espiritual" do indivíduo através de sucessivas noções gerais hipostasiadas, idéias que se assenhoram dele e o oprimem em sua individualidade. O que aponta mais para uma temática psicológico-moral, do que histórico-social. Stirner apresenta aí principalmente uma espécie de crítica psicológica da moral - tanto religiosa e tradicional, como também "humana" e supostamente liberta da religião. E faz uma denúncia da dominação do "sagrado", cuja característica principal é estender essa noção a posturas e formas de pensar geralmente consideradas como não-religiosas ou mesmo anti-religiosas: as correntes do pensamento moderno, as "ideologias".

Tratando não somente da moral e da política como também, por ex., da educação, Stirner se debruça sobre atitudes e motivações como a "mania", a "idéia fixa", a "abnegação", a "vocação", "a missão", etc. Que são para ele tantas manifestações do espírito religioso, que não apenas permanecem como só fazem agravar-se nas

¹⁰ No caso da Fenomenologia de Hegel, trata-se de uma descrição encadeada do caminho da consciência, através de uma série de "figuras", na direção do saber verdadeiro. No caso de Stirner, na direção de "unicidade" e do "egoísmo".

novas versões do pensamento moderno. Este na verdade leva adiante uma "espiritualização" crescente da vida, que acompanharia pari passu a "mundanização" ou "humanização" progressiva do Espírito, como duas faces da mesma moeda. A denúncia deste fenômeno como alienação, interessante como crítica da trajetória da Esquerda Hegeliana, é praticamente silenciada por Marx, que vai fixar-se então num Stirner "historiador"¹¹.

Qual o significado que o próprio Stirner dá às suas resumidas considerações históricas? Isso ele deixa claro ao introduzir a longa seção "Antigos e Modernos", em algumas frases esquecidas pelos comentadores. Ele imagina estar fornecendo elementos com que o leitor possa "perceber" melhor "as transformações por que tem passado": o desenvolvimento de seus "ideais", suas mudanças de opinião e de "princípios", etc.. "Em suma", entender "como se tornou o que não era ontem ou anos atrás". Segundo Stirner, tais transformações são melhor percebidas "quando é a vida de outrem que se contempla", e por isso convida o leitor a examinar com ele os "ideais" e "esforços" de "nossos antepassados" (UP 41, r15). Convenhamos - deixando agora de lado como ele se desincumbe da tarefa - que é uma

¹¹ Depois do breve trecho intitulado de "Os Antigos", e do início da parte intitulada "Os Modernos", as poucas considerações históricas do Unico se concentram no sub-capítulo "A hierarquia" (além de algumas observações dispersas sobre a Revolução Francesa e sobre as origens do Cristianismo). Excetuando o que ainda veremos a propósito da "hierarquia", quase tudo está reunido acima, na nossa exposição, que apenas se esforça por oferecer um objeto à crítica marxiana no "idealismo histórico" de São Max. Não se trata do resumo de capítulos extensos de história stirneriana, que não existem, mas da coleta de considerações históricas relativamente esparsas.

preocupação histórica bastante diferente da de Marx. Não há muito como imaginar que, para Stirner, essa seja a maneira "científica" de fazer história, muito menos história "empírica". Seu propósito parece aqui análogo, e inverso, ao que Thomas Hobbes manifesta na introdução do Leviatã, quando convida os demais a lerem "em si próprios" o gênero humano. Isto é, a buscarem em si próprios a confirmação do que ele vai descrever como natureza humana¹². A história de Stirner - uma história de ideais - quer então se oferecer como um espelho; seu interesse está mais na vida de cada um hoje e na eventual compreensão de seu desenvolvimento pessoal, onde o peso dos ideais e princípios pode ser realmente muito grande. É também mais um palco para São Max encenar sua coreografia triádica, uma exposição ampliada de como chega a se constituir e como pode evoluir a dominação do indivíduo pelo "Espírito". Nesse espaço, ele exhibe, em uma evolução encadeada, diferentes posturas ou formas de consciência que o indivíduo pode atravessar na busca de sua própria afirmação. Com o que, é verdade, não só as articula, como também as hierarquiza - numa ordem que, aliás, contraria a que Marx defende¹³. O que Stirner

¹² A analogia com o Leviatã não fica apenas aí. A divisão geral do Único - primeira parte "O Homem", segunda "Eu" - é normalmente comparada à da Essência do Cristianismo ("O Homem" e "Deus"). Mas guarda uma simetria também com o livro de Hobbes, cujas duas primeiras partes se intitulam "Do homem" e "Do Estado". Para Stirner, este último é o falso Soberano que a filosofia política põe no lugar do verdadeiro: "Eu".

¹³ O idealismo é apresentado como produzido e produzindo necessariamente, no seu desenvolvimento, sua própria negação: o egoísmo, a partir do qual se critica o anterior. Por trás de tudo está sempre o indivíduo "egoísta" que finalmente aparece. Para Marx, ao contrário, ao final está o homem... "comunista".

diz ao introduzir a seção "A hierarquia" - onde se concentra a maior parte de suas observações históricas - acaba de colocar nos termos os mais modestos suas supostas ambições de historiador: "A reflexão histórica sobre nosso Mongolismo", diz ele, "que insiro aqui episodicamente", "não tem pretensão de profundidade nem de certeza". Deve apenas "contribuir para o esclarecimento do resto" (UP 100, r71).

Marx parece não gostar nada da ressalva, que pode tornar inútil sua mais poderosa munição, e retruca que vai "inserir" também "uma reflexão histórica" a respeito da de Stirner: ela toda teria sido extraída de Hegel (IA 194). Marx age como se replicasse: "Falando 'especulativamente' da história, você deixa no ar a sua bela construção"; pois se a história de São Max, mesmo despretenciosa, não guarda alguma correspondência com a "história real", isso certamente não pesará a favor de seu indivíduo soberano. Afinal de contas, São Max aduziu elementos de história como se dissesse: "Vejam se as coisas não se passam mais ou menos assim". A questão, no entanto, pode ser um pouco mais complicada. O ponto de partida de Stirner, sobre o qual ele constroi, é sua "biografia", que além de "pessoal" é deixada em aberto. E é sobre o talhe daquela que se desenha sua história, e não vice-versa. Aparentemente, não está excluído que outro - o "Velho", por ex. - a pudesse entender diferente. Nesse caso, ela seria a própria negação de uma "teoria da história", e ao mesmo

tempo de toda "Teoria" - enquanto olhar "divino" e impessoal¹⁴. Marx trata de caracterizar a história de Stirner como - nas suas palavras - "história fabricada". Ora, o pensador francês contemporâneo Jean-François Lyotard¹⁵, tratando de destruir a Teoria enquanto nova versão da "crença obstinada", propõe como meio para isso justamente "o crime teórico" que consiste em "fabricar teorias-ficção". "Destruir a Teoria", diz ele, "é construir uma pseudo-teoria", que representa a "paródia" de toda Teoria. Stirner, quem sabe, não toma como verdades as fórmulas dos filósofos alemães sobre a história, mas antes "joga" com elas. E em vez de plágio, como quer Marx, a história stirneriana poderia ser vista como uma paródia da filosofia hegeliana da história, a mais pretenciosa "Teoria" de seu tempo e mesmo de todos os tempos. A refutação de Marx fica então como um grande esforço em sentido contrário, ou seja, um empenho para estabelecer solidamente a "Teoria Verdade". São Max não quereria recair na afirmação de um fundamento forte, com F maiúsculo, que em última análise forneceria ao indivíduo o Sentido para o seu agir no mundo. Desse modo, sua construção de fato fica "no ar", sobre ele, sobre "nada", e uma parte da filosofia contemporânea... sobre Stirner.

2. Dominação do Ideal e Idealismo Histórico

¹⁴ A esse respeito, é oportuno lembrar que Stirner imaginava inicialmente intitular seu livro de Eu.

¹⁵ Cf. "Apathie dans la Theorie" in Critiques, 333, fev. de 1975.

Marx condena a história de Stirner como a priori e fabricada... para conduzir ao egoísta Único. Ela desconhecera os fatos empíricos, para considerar apenas idéias (filosóficas ainda por cima), tidas então como determinantes do curso da história. Para Marx, ao contrário, interessa é o que ocorre na realidade, "na vida material" - do que as idéias são apenas sintomas. São Max se baseia cegamente nas versões da história oferecidas por Hegel e por Feuerbach, e plagia em particular o primeiro, cuja filosofia da história praticamente reproduz. Só que a imitação resulta pobre, repetitiva e "ad hoc"; caracterizada pelo esquematismo e por um limitado recurso à empiria, claramente seletivo. Na sua história "teológica", diz Marx, "tudo está previsto", "a fim de que o 'Único' possa vir ao mundo quando o tempo for chegado" (IA 152, d113); o Antigo é o ainda-não-Cristão, e Cristão é simplesmente o ainda-não-ateu, o "cripto-ateu" (159). Os "filhos" se tornam aqui "genitores de seus pais", e o resultado atual da história se transforma na tarefa que ela teria se proposto desde o início. O "realismo" deve necessariamente desembocar no "idealismo", e este no "egoísmo" (152); tudo mais são variações sobre o mesmo tema, dispensáveis repetições dessas três categorias, sob diversas máscaras¹⁶.

Stirner é para Marx o exemplo mais extremo da típica concepção alemã da história. O que pode não ser exatamente um

¹⁶ Stirner se permite ainda por cima caminhar com botas de sete léguas, dando saltos extraordinários que passam "da religião cristã à filosofia moderna com a mesma rapidez que anteriormente da filosofia antiga para a religião cristã" (IA, pp. 167-8, d128).

elogio mas o põe, ainda que em desvantagem, na respeitável companhia do honrado Feuerbach e de ninguém menos do que o grande Hegel - a expressão mais notável daquele estilo¹⁷. Para nosso materialista, tal concepção reduz a - ou sublima em - história da filosofia toda a história, fazendo dela uma sucessão de idéias dominantes. Com o que a idéia - especulativa - se torna o motor da história. Este seria, exponencialmente, o caso de São Max, que da história toma apenas alguns nomes de que precisa para dar um corpo a uma ou outra idéia, e outras vezes nem tem esse trabalho (ibid). Já na concepção de Karl Marx, o real é uma coisa e as idéias são outra. Ou melhor, pelo menos no momento em que ele, na Ideologia, defende seu princípio materialista, as idéias não são nada: de um lado está o real e do outro estão elas, o irreal.

Quando Stirner diz que para os Antigos o mundo era uma verdade, Marx entende que "ele não enuncia uma verdade sobre o Mundo Antigo, mas simplesmente que, face ao seu mundo, os Antigos não se comportavam como Cristãos" (IA 159, d120). Com o que Marx parece compreender como outra-coisa-que-não-o-mundo, não só as idéias, as representações, como agora a própria maneira-supostamente diferenciada de uma época para outra - de os homens se comportarem com relação ao mundo... dos homens. Com mais plausibilidade, ele vai argüir que "Stirner põe os fatos de cabeça para baixo e faz da história material um produto da

¹⁷ Se, como diz Paulo Arantes (1977, pp. 53 e 56), dentro do movimento jovem-hegeliano não se pensava em propor tal "história filosófica" como duplicata ou gênero rival da "história positiva" e "empírica", é Marx quem vai forçar, contra Stirner, uma contraposição entre as duas coisas.

história de idéias" (160). A propósito do fim da Antiguidade, por ex., Marx contrapõe que se os "filósofos antigos" chegaram a descobrir a não-verdade do seu mundo, isso não foi obra de sua consciência; foi porque aquele mundo de fato estava em ruínas, por razão de conflitos inteiramente "práticos". Estes representam a causa real, e aquilo (a "descoberta") é apenas o "sintoma ideológico". Se o Cristão - e agora parece tratar-se de uma ilusão que se difundiu muito além do círculo dos filósofos - se sente "estrangeiro sobre a terra" (Hebr., 11,13), isso é porque "a concentração de riquezas no Império Romano" fez dele de fato um "estrangeiro" (159-60). Se ele se imagina proprietário celeste ou por título divino, é exatamente na medida em que está privado de propriedade nesse mundo (103, d142-3). Se na Idade Média continua a se sentir Cristão, Marx encontrará também para isso uma causa empírica e econômica - e assim por diante¹⁸.

A respeito dos Antigos, Stirner não incorre apenas no equívoco idealista-alemão de tomar sua "relação filosófica" com o mundo para caracterizá-los. Comete igualmente erros de fato, como quando considera a figura do Sábio (Sophos) - que aparece também entre os epicuristas, os céticos e até entre os iluministas do século XVII - como o ideal característico dos estoicos. É também um absurdo apontar os céticos como mais avançados do que Epicuro, que "atacou abertamente a religião antiga e está na origem do

¹⁸ Na mesma linha, na Antiguidade "a coesão de cada povo" era - segundo Marx - mantida apenas "por uma comunidade de condições e interesses materiais". Enquanto São Max imaginaria "que é o Conceito de Povo que produz esses interesses a partir de si mesmo" (IA, pp. 103, d142-3).

ateísmo romano" (IA 161-4 pass., d122ss). Por último, Stirner faz essas correntes filosóficas - que teriam conduzido, todas três, à indiferença e ao desprezo do mundo - serem diretamente absorvidas pelo Cristianismo; esquecendo dos neo-platônicos, que representam a passagem que conduz até aí. O ingênuo São Max, além de não mostrar como os Antigos produziram materialmente seu mundo, que é o que deveria ter feito (160), e apesar de acreditar tanto nas idéias, nem a história destas conhece. E quando, por acaso, trata de falar da "história empírica", comete mais do que imprecisões; as "expedições do egípcio Sesóstris", por ex., que menciona para determinar o período da "Negritude", jamais teriam ocorrido¹⁹. Além do que, de nada adianta repetir agora, sob o rótulo de "Negro", o que se disse antes a respeito da "criança"; nem com o rótulo de "Mongol" o que já se caracterizou como "adolescente". Nem tampouco adianta que sua "unidade negativa" apareça agora encarnada pelo "Caucasiano caucasiano", e não mais pelo homem "adulto" e pós-moderno (187-192 pass., d146ss).

Apesar de tudo, a crítica essencial de Marx à história stirneriana é mesmo de "método". Sobre os Antigos, ele nos dá apenas "a opinião que supostamente tinham sobre seu mundo". A propósito dos Modernos, tampouco os apreende "nas suas relações históricas reais com o 'mundo das coisas'", mas apenas "no seu comportamento (Verhalten) teórico" ou "religioso". São Max encara com toda seriedade "as ilusões teóricas dessas épocas, bem como

¹⁹ Talvez por isso, o parágrafo que as menciona desapareceu na tradução de Robert Reclaire...

as ilusões dos filósofos sobre tais ilusões" (IA 167, d128); por isso ele é, para Marx, o crédulo "Jacques le bonhomme". E as expressões hiperbólicas ("idealistas históricas") que Stirner se permite, e que Marx destaca impiedosamente, não deixam de fato de o expor à crítica materialista histórica. "A história tem sido até o presente apenas a história do homem espiritual", diz São Max (UP 415, r372)²⁰. A época que precedeu a Cristo queria "idealizar o real" e "procurava o Espírito"; a que lhe sucedeu, quer "realizar o ideal" e "procura o 'Corpo Transfigurado' (verklaerten Leib)". Ela se concluirá pela "derrubada do ideal" e pelo "desprezo do Espírito" (451, r407). Stirner pretende ser o anunciador dessa nova revolução ideal e desse novo tempo; Cristo num extremo, ele no outro²¹. Tendo em mente idéias como Liberdade, Direito, etc., ele afirma que "atualmente nada mais reina no mundo além do Espírito", que "adquiriu uma potência soberana" (135, r105). Com Stirner aprendemos que temos sido até aqui "governados por idéias, conceitos, princípios" (266, r230). Agora, o que Cristo fez com relação ao "mundo das coisas", elevando-se acima dele e "desvalorizando-o", São Max se imagina

²⁰ Marx, no Manifesto Comunista, prefere dizer que ela "tem sido a história das lutas de classes", mas, apesar da diferença, ambos, Marx e Stirner, incorrem assim num modo de expressão característico da Esquerda Hegeliana. Aparentemente aqueles alemães só se concebiam pondo fim a tudo o que a história viera sendo até ali, e introduzindo a humanidade numa era absolutamente nova - ou pelo menos anunciando-a.

²¹ Por isso não é tão simples dizer, como faz Maria Silvestri, que Marx exagera descabidamente sua crítica, atribuindo a Stirner, "evidentemente sem razão", "uma importância que ele na sua própria opinião não merecia" (Silvestri, p. 741).

fazendo com o "mundo do Espírito", com as "Verdades" e seu poderio (434, r390)²².

Marx não vai deixar passar a idéia de um mundo e de uma história reduzidos a - ou dominados pelo - Espírito. São Max, diz ele, "triunfou sobre a história" reduzindo toda ela a pensamentos; por isso agora, "no fim dos tempos", tem de enfrentar apenas "um exército de pensamentos" (IA 217-8, d174). Como "D. Quixote", São Max peleja contra um mundo de espectros, em que transformou as potências reais materiais, um mundo de fantasias em que ninguém mais acredita. É triunfando sobre essas "representações dos ideólogos", que ele se sagra "proprietário do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos" (198, d156). A fonte de tão esdrúxula concepção, já sabemos, estaria em Hegel, com cujo idealismo Marx quer a todo custo identificar a posição de Stirner, que veria na história o tempo todo um "produto de representações que se resolvem todas no 'Sagrado'". Ora, a "dominação do 'Sagrado'" ou do "Pensamento", seria a dominação da Idéia Absoluta de Hegel sobre o "mundo empírico", e assim o ponto de vista de Stirner, em última análise, seria nada menos do que "verdadeiramente religioso", ao substituir a produção material da vida, "por uma produção religiosa de coisas imaginárias" (71). Mesmo se pretendendo crítico de Hegel, Stirner permanece, assim,

²² Stirner deixa até escapar o significado redentor da sua "missão": "O tentador não é mais Satã, mas o Espírito; e este não nos seduz por meio das riquezas do mundo, mas por seus pensamentos, pelo 'resplendor da idéia'" (UP, p. 343). Os maiores ateus da esquerda hegeliana não abandonam a perspectiva escatológica, nem perdem o vazo pelas alusões religiosas...

no marco da concepção hegeliana da história, cujas noções simplesmente vai pilhar, dispensando os vastos conhecimentos positivos do grande idealista objetivo (202, 224, d159-60, 180). Ele vai "ler rapidamente Hegel" (212, d169), tomando com cega confiança a concepção de mundo emprestada àquele, da dominação do Espírito na história (199, d157)²³. Para pôr um fim a tudo isso, Marx vai insistir audaciosamente em que as idéias não têm história alguma; se Stirner tivesse examinado "a história real" descobriria que "não existe nenhuma história do 'Cristianismo'". Suas diferentes formas, em diferentes épocas, não foram "autodeterminações" e "desenvolvimentos" do "Espírito religioso", mas "tiveram por origem causas inteiramente empíricas, escapando a toda influência do Espírito" (177, d137).

A acusação de absoluto idealismo feita a São Max, tal como a de "espiritualismo" feita a São Bruno, não perde de vista sua consequência final e mais importante. Está em jogo o resultado dessa leitura "especulativa" da história, e o que a "crítica egoísta" pode fazer com o Socialismo - depois de tê-lo feito com o Cristianismo. Marx vai insistir na conclusão de que o resultado daquela leitura é manifestamente "arbitrário" e "pessoal" - o que para Stirner poderia não ser exatamente um chingamento. Se os filósofos alemães têm o hábito de caracterizar a Antiguidade pelo

²³ Em várias ocasiões, Marx vai indicar a provável fonte hegeliana das noções de Stirner, particularmente no caso da "Hierarquia" (Cf. IA, pp. 199-202, d157ss). Na Filosofia da História de Hegel, por ex., a China - o "reino mongol" de Stirner - já está concebida como a "substancialidade", e a África - a "negritude" - "é o país da infância da história" (Cf. IA, pp. 188 e 194).

"realismo", e a Era Cristã e Moderna pelo "idealismo", diz Marx, os pensadores franceses e ingleses concebem a primeira como período do "idealismo", oposto ao "materialismo" e ao "empirismo" da Era Moderna. O que provaria "o escasso interesse que apresentam tais oposições e esquemas históricos arbitrários" (IA 166-7, d127)²⁴. Para Marx, então, como termo e finalidade de toda uma montagem histórica arbitrária e de toda uma pilhagem de Hegel "com fins pessoais", o indivíduo stirneriano, "Único" e "egoísta", não tem mesmo qualquer consistência corpórea. Ele absolutamente não é um indivíduo real, mas apenas "uma categoria construída com ajuda do método hegeliano" (219, d175-6). Assim Marx aniquila mais uma vez a crítica stirneriana dos "espíritos" e ideais que têm acompanhado os homens através da história, primeiro com a religião e agora com a filosofia e as ideologias. E se livra ao mesmo tempo da "individualidade soberana", que deveria ser o alegremente desiludido sobrevivente de todo esse périplo histórico. "Com a derrocada de sua montagem histórica, o próprio 'Eu' stirneriano desmorona" - Marx pode concluir triunfalmente, pro domo sua.

"Este 'Eu', termo de uma montagem histórica, não é um

²⁴ Na própria Ideologia Alemã, vemos como um representante do "socialismo verdadeiro" trata de "construir historicamente" seu humanismo, tomando a Antiguidade como "ingênua", a Idade Média como "romântica" e os Tempos Modernos como... "humanistas". A propósito disso São Max recebe possivelmente o Único "cumprimento" que Marx lhe reservou: ele fabricaria esse tipo de coisa "com muito menos amadorismo" (IA, p. 514, d454). O próprio Stirner, em "O Falso Princípio de nossa Educação", dialetizara anteriormente a oposição humanismo-realismo nessa ordem, para extrair como resultado o "personalismo". Para Marx, tal procedimento não faz qualquer sentido.

'Eu' corpóreo, nascido da carne de um homem e de uma mulher, e existente sem socorro de qualquer escora. É um 'Eu' espiritualmente engendrado por duas categorias: 'idealismo' e 'realismo'. Tem uma existência puramente especulativa" (272, d222).

Está em jogo a corporeidade singularizante do indivíduo. O rumo e os móveis da história não correspondendo ao exposto por Stirner, eivado de equívocos e lacunas, esse Eu corporeamente egoísta a que ele pretende chegar não passa de uma ficção (IA 219, d175-6). Para Marx, a história - "pré-história" - desemboca é no homem comunista, e não por qualquer evolução própria de sua consciência, mas do "grande real", que aquela apenas reflete. Através de sua crítica da história stirneriana, Marx corta o passo do "Único" na direção de sua unicidade e da recuperação de sua corporeidade. Tal como, através da história, não se constitui qualquer dominação do Espírito, aqui também, como em "Uma Vida de Homem", tudo não passa da construção arbitrária de uma individualidade fundamentalmente irreal. Esse indivíduo abstrato, supostamente liberto de toda dominação do Espírito, constitui-se numa representação que retrata, no fim de contas, apenas as aspirações do pequeno burguês alemão, na sua variante intelectual berlinense.

* * *

Por trás da questão da dominação das idéias na história está o problema do desenvolvimento da consciência - uma palavra que Stirner não usa muito - e, mais ainda, da individualidade. Para Marx não parece haver qualquer desenvolvimento relevante da consciência ou do indivíduo por sobre o real; isso podemos ver

nas paráfrases que ele oferece da progressão stirneriana. Na sua concepção, o que encontra espaço privilegiado é o desenvolvimento do grande real material - acompanhado pela consciência, de um modo geral com atraso. Para Stirner é diferente: a primeira metade do seu livro pretende ser uma versão de um desenvolvimento pessoal. A esse respeito aliás - por mais que interesse a Marx dizer o contrário, com o fim de colocá-lo exatamente na mesma condição de Hegel - para São Max não se trata jamais do desenvolvimento do Espírito como algo que exista acima dos indivíduos de carne e osso. Eu "não sou espírito", diz Stirner, "sou mais que espírito"(Cf. UP 59, r33); são os homens que se desenvolvem, e que desenvolvem sua consciência, na luta com o mundo. É verdade que São Max se permite afirmar que, "enquanto a noção de 'homem' se desenvolvia", "tivemos que respeitá-la sucessivamente sob as diversas formas pessoais de que se revestiu" (308-9, r371). Mas isso é apenas uma maneira de dizer, pois ele deixa claro que "a consciência que canoniza o mundo é a minha consciência" (Gewissen) (105, r77). E que, na verdade, "não é a idéia de Liberdade", por ex., "que se desenvolve"; são "os homens que o fazem, e que, em se desenvolvendo, desenvolvem naturalmente também seu pensamento" (445, r401). Não é preciso ser mais claro.

Em Marx, como veremos, temos o que se pode chamar de um "achatamento" da consciência em cima do real como expressão ou representação, mais ou menos fiel, do mesmo. Nele, a consciência fica despojada de toda atividade própria, de toda "negatividade";

e qualquer suposto desenvolvimento da mesma independentemente do "real" (v.g. do social), será simplesmente uma "dissociação", decorrente da divisão do trabalho. Será apenas um afastamento do real, sem consequência sobre ele; e na verdade, ainda assim, causado por ele. Em tal terreno operam as "reinterpretações" do mundo, que em nada o modificam²⁵. Para Stirner, ao contrário, há um desenvolvimento dos indivíduos que tem passado pela hipostasiação de seus pensamentos em idéias-sujeitos. Que deve desembocar na destruição dessa hipóstase, quando o Espírito for reconhecido finalmente apenas como seu espírito, sua propriedade. Para ele, assim, pode haver uma opressão específica do indivíduo pelas criações do espírito, quando estas adquirem poder sobre ele - como no caso do Cristianismo. E ele pretende expor tais formas dominantes ou típicas da consciência - eventualmente características de fases da vida e de certas culturas e épocas históricas - na sua origem e no seu desenvolvimento umas nas outras.

Sendo esse então o problema, depois de ter refutado a exposição de Stirner como história especulativa, plagiária, não empiricamente fundada e factualmente errada, Marx ainda vai ter de reconhecê-la - e ainda uma vez recusá-la - como uma "fenomenologia"²⁶. O que São Max se propõe, ele agora reconhece,

²⁵ Cf. 11a. tese "ad Feuerbach".

²⁶ A Fenomenologia do Espírito, que Marx chama de "Bíblia Hegeliana" e de "O Livro", segundo ele reduz os indivíduos à "consciência" e o mundo ao "objeto"; e "a diversidade da vida e da história" a diferentes relações da "consciência" com o "objeto" (Cf. IA, p. 178, d137). Considerando as relações

é fornecer "uma fenomenologia do espírito cristão"²⁷. Só que esta, ademais de inteiramente supérflua depois de Hegel, resultaria também completamente "unilateral". Pois, Marx lamenta, ao tratar da "espiritualização" do mundo, não reconhece - como Hegel! - a sua concomitante "desespiritualização"²⁸ (177). Além do que, claro, fica faltando expor como certas relações de produção e de troca "estão necessariamente ligadas" a determinada forma de "consciência religiosa", já que a religião não é de modo algum "causa sui" (IA 177, d137). Como um "não-ser", ela não tem qualquer desenvolvimento próprio (IA 183, d143)²⁹.

Como em "Uma Vida de Homem", aqui também o ponto decisivo da "narrativa" stirneriana é o momento da constituição do Espírito - com o Cristianismo - em algo distinto do indivíduo e fora dele. Com a conseqüente produção do mundo espiritual "moderno" como

fundamentais, a primeira é a da consciência "com o objeto enquanto verdade ou com a verdade enquanto simples objeto". A segunda é a relação da consciência, "considerada como o verdadeiro", com o "objeto". E a terceira, finalmente, é "a relação verdadeira da consciência com a verdade enquanto objeto ou com o objeto enquanto verdade". Segundo Marx, são essas as figuras que Stirner descreve sob as máscaras da "criança" e do "adolescente", dos "Antigos" e dos "Modernos", do Catolicismo e do Protestantismo, do "Negro" e do "Mongol", etc. (Cf. *ibid*).

²⁷ Mesmo tratando agora de criticar a "fenomenologia do espírito moderno" de Stirner - que é de fato o conteúdo principal da primeira metade do Único - Marx vai ainda dissimular o assunto sob os títulos de "História de Espíritos", "Pura" e "Impura" (Cf. IA, pp. 171, 176, 187, d131, 136, 146).

²⁸ O que não deixa de ser uma reclamação inesperada, vindo de um materialista.

²⁹ Do mesmo modo que em "Uma Vida de Homem", é preciso demolir a idéia de um "reino do Espírito" e mostrar que "a religião, como qualquer outra forma de consciência "não tem ser algum", é um "não-ser" (Unwesen), um nada (IA, p. 183, d143).

alienação. O espírito, diz Stirner, para ser "espírito puro", deve necessariamente ser concebido como algo que me transcende, que está além de mim - como "Deus". Pois bem percebo que eu mesmo não sou um puro espírito; nem eu nem qualquer outro homem pode relizar integralmente a noção de espírito (Cf. UP 59-60, r30ss). Além disso, o espírito deve criar um mundo de espíritos ou espectros, pois ele não existe senão num mundo espiritual, onde unicamente pode ser livre por completo (Cf. 55-7, r29-31)²⁰. "Desde que o Espírito apareceu no mundo", diz Stirner, "desde que 'o Verbo se fez carne', esse mundo espiritualizado é como uma verdadeira casa mal-assombrada". Pois se os "antigos" viam deuses por toda parte, esses não eram espectros e não reduziam o mundo empírico a uma simples "aparência"²¹. Já no "Período Moderno", por trás de tudo aparece o Espírito, aparecem idéias, conceitos, princípios, etc. E se esses "seres espirituais" não chegam a ser as próprias coisas, passam, no entanto, por sua "essência", pelo que há nelas de mais real e verdadeiro (64, r37-8). Segundo Stirner, o próprio leitor reconhecerá - mesmo descrendo da imortalidade e não sendo o mais fiel dos cristãos - que o espírito é sua melhor parte e é o que nele deve prevalecer. Só

²⁰ Um judeu, com sua mentalidade "antiga", acha Stirner, não seguirá até aqui sua exposição, "pois há já dois mil anos ele se mostra incapaz de entender tais coisas" (E a reação do "judeu" Karl Marx poderia parecer a esse respeito sintomática). Quanto ao leitor "moderno", este o seguirá ainda além, antes de entender que Stirner está zombando dele (UP, pp. 56-7, r30-31).

²¹ Apesar disso, Stirner reconhece, em determinado momento, que os Antigos também honravam seus "espíritos": o Povo e a Família (UP, pp.71-2, r45).

não pensaria assim o egoísta declarado, que se recusa a viver por qualquer idéia, ou por qualquer coisa de "espiritual" (57-8, r31).

O leitor pode até achar que não acredita em "fantasmas", mas São Max tratará de lhe mostrar que não é assim e lhe fará percebê-los por toda parte (UP 69, r42). São coisas tais como a Verdade, o Bem, a Pátria e a Honra (72, r46), e entre elas se destaca um espectro especial, o "Ser Supremo" - seja Deus ou o "Homem"³². Tal como de Deus, do "Homem" emanam direitos, verdades e idéias, que devem ser respeitados como "sagrados" (67, r40-1). Como ideais, tais idéias se apoderam dos homens e os submetem; são "idéias fixas", verdadeiros "ídolos" (72-3, r46). De modo que não existiriam apenas os possuídos pelo Demônio, mas também os de outra espécie, os possuídos pelo Bem, pela Virtude, pela Moralidade, pela Lei - ou por qualquer outro princípio. Em lugar de "possessão" (Besessenheit), concede Stirner, pode-se dizer, por ex., "entusiasmo" (Begeisterung); mas trata-se sempre do interesse pelo "sagrado" (fanum), que não admite meios-termos. Trata-se, em última análise, do... fanatismo (74-5, r47-8). A partir daqui, Stirner apresenta a moral - em especial a moral "humana", de Feuerbach - como transformação da religião, envolvendo uma dominação mais tirânica do que a desta. Ele examina a maneira como se comporta hoje em dia o "homem moral",

³² Como Jesus e como Deus, o "Ser Supremo", diz Stirner, é hoje alvo da zombaria dos ateus. Só que estes não percebem que, frente ao indivíduo, "o homem" é também um Ser Supremo, ao qual o primeiro deve servir e se sacrificar (UP, p. 67, r40-1).

que pensa ter liquidado com Deus e com o Cristianismo; e conclui que "os que zelam pelo sagrado" podem diferir entre si, "mas nada de essencial os separa" (75-6, r48-9). Ele apresenta primeiro a passagem da religião para o humanismo e a moral, como crítica da primeira por esses últimos. Para em seguida prosseguir até o "egoísmo" como crítica definitiva da moral, tanto na sua versão tradicional e "burguesa", quanto na sua nova feição "humana".

Marx, evita comentar toda essa parte sobre a moral e entrar diretamente nessa discussão; por isso, aliás, é incorreto dizer, como fazem alguns comentadores, que ele faz uma crítica literal e corrida de todo o texto do Único. Seu comentário é na verdade bastante seletivo; Marx prefere, já sabemos, forçar um São Max historiador, a reconhecer de boa vontade um Stirner crítico da moral. Mas terá de falar de qualquer modo a respeito da questão Feuerbach, de que nos ocuparemos mais adiante. Por enquanto, Marx investe mesmo - e pela segunda vez - é contra o relato stirneriano da hipostasiação do Espírito e contra a constituição de um "Reino do Espírito". Para ele, é depois de ter "posto" a existência desse "reino" que Stirner vai "prová-la" - de uma maneira que desde o início o pressupõe (IA 171-2, d131-2). Toda a história da criação do Espírito pelo indivíduo, diz ele, se proporia apenas "transferir o estômago de Stirner para o meio das estrelas" (175). É assim que Marx pretende agora ridicularizar essa passagem essencial do desenvolvimento stirneriano, quando Stirner diz que "é precisamente porque não somos o Espírito que habita em nós, que devemos colocá-lo fora de nós, no Além" (UP

60, r34). No lugar do "Espírito", Marx põe "o Estômago", e com isso pretende dar cabo do reino stirneriano do Espírito³³.

Quanto às criações do Espírito, Marx acha que nosso candidato a exorcista é na verdade quem povoa o mundo de espectros. Para Marx, com suas sugestões e seu persuasivo tuteio, não é que São Max ajude o leitor a perceber como eventualmente ainda vive cercado de - ou mesmo possuído por - "espíritos". O que faz é levá-lo, quase hipnoticamente, a ver por toda parte espíritos que só existem na sua - de São Max - imaginação. O seu é um verdadeiro método para fazer "ver fantasmas" ou "para produzi-los por atacado" (IA 176-9, d136-9). Sendo assim, tampouco existem verdadeiros "possuídos", e a obsessão de que São Max se ocupa, "é apenas sua obsessão", que o leva credulamente a tomar "frases hipócritas" e "ilusões" pelos "motivos reais" das ações dos indivíduos. Deve-se observar, no entanto, que a posição de Marx está longe de privar os "espíritos" de existência. Sendo a "idéia fixa", para São Max, uma "idéia que tomou o homem sob seu poder", este deduz daí, diz Marx, que "tudo o que submeteu os homens a seu poder - como a necessidade de produzir para sobreviver e as relações que daí decorrem - é uma 'idéia fixa'". Sendo o mundo da "criança" o único "mundo das coisas", tudo o que não existe para uma criança é apenas uma "idéia", um "espírito", uma "idéia fixa" (184-5, d144). Ora, para o materialista Karl Marx, naturalmente, não é

³³ Ou então, quem sabe, guardá-lo por inteiro na concepção materialista da história, onde estará melhor protegido da destruição stirneriana.

nem pode ser nada disso; como para Hegel ou Platão, para ele a Idéia não é "apenas uma idéia". As idéias e valores gerais, já sabemos, têm para ele pleno direito à existência, enquanto correspondem a relações que efetivamente associam os homens, vínculos que são sempre, por assim dizer, maiores do que eles. E as bases para a efetiva constituição do "homem" enquanto universal estão sendo postas pelo desenvolvimento de laços universais pelo próprio capitalismo; e não por qualquer cérebro idealista. Por isso, para o bem ou para o mal, os indivíduos estão muito longe de poderem destruir ou desprezar os "espíritos" e os laços que os vinculam entre si e à sociedade, e de se poderem emancipar à maneira stirneriana, como indivíduos soberanos "Únicos", "excludentes" e "descrentes". Isso sim seria uma grande ilusão.

3. A Dominação do Sagrado e a "Encarnação" do Espírito.

A dominação do "Sagrado" (das Heilige) sobre o mundo empírico (sobre os homens, é o que Stirner diria) como uma relação histórica atual, como a dominação dos "santos" e dos "ideólogos" sobre o mundo profano. Tal é para Marx a "hierarquia" de que São Max fala (Cf. IA 198, d156). Se a obsessão é a dominação da idéia no e sobre o indivíduo (184, d144), pode-se dizer então que a hierarquia é a expressão no mundo - enquanto relação entre os homens - dessa sujeição às idéias. A hierarquia é a dominação daqueles que representam idéias, e dominam em nome

delas (198, d156)⁹⁴. Para Stirner, "a hierarquia é a dominação do pensamento e do Espírito" (108, r79), "das teorias e dos princípios" (436, r393). É a opressão daqueles que se apoiam sobre idéias sagradas: os hierarcas, sob o poder dos quais acabam por sucumbir os que cuidam principalmente de prover as necessidades de suas vidas (436, r392-3). Segundo São Max, ao contrário do que se possa imaginar, a hierarquia da Idade Média, o Catolicismo, representou apenas uma hierarquia débil, "obrigada a deixar subsistir livremente ao seu lado a barbárie do mundo profano". Foi preciso a Reforma luterana para "revigorá-la", interiorizando-a no indivíduo e estendendo até o fim a espiritualização do mundo (120, r91)⁹⁵. Ora, se O Único é repetitivo, a Ideologia Alemã mais ainda; o que Marx volta a dizer a respeito da "hierarquia" de Stirner é o que ele já disse e dirá tantas vezes quantas julgar necessário: O crédulo São Max toma pelo mundo real o mundo ideal, a concepção de mundo que encontrou em Hegel (IA 199, d157). Marx vai mostrar então - com citações da História da Filosofia e da Filosofia da Religião -

⁹⁴ Marx entende que a hierarquia é a dominação do "jovem" sobre a "criança", do "mongol" sobre o "negro", do "moderno" sobre o "antigo" (IA, p. 198, d156). Mas parece difícil que o "antigo", o "negro" ou a "criança" se submetam àquela dominação sem que sejam antes contaminados pelo vício do "idealismo", próprio da outra idade. Como diz Stirner, "para a criança", por ex., "não existe nada de sagrado" (UP, p. 105, r77).

⁹⁵ Na "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel", Marx diz algo parecido: Lutero "acabou com a fé na autoridade para restaurar a autoridade da fé; converteu sacerdotes em leigos porque tinha convertido leigos em sacerdotes" (p. 263, 1118). Só que Marx propõe transformá-los finalmente em verdadeiros "homens"...

como também a "hierarquia" já está toda na obra do grande pensador. O qual, entretanto, tratou prudentemente de não aplicar a noção para além da Idade Média (IA, 201, d158)³⁶.

Stirner chama de verdadeiros "sacerdotes" e "clérigos" os que vivem por uma grande idéia, causa ou doutrina - por uma "missão sublime"³⁷. São homens que não devem cultivar qualquer "apetite mundano" ou "interesse egoísta", pois representam o "clerezia" (Pfaffentum) ou - pelo papel pedagógico que assumem - a "professoralidade" (Schulmeisterlichkeit) (UP 110-1, r82). Tal sendo a dominação das idéias e sendo isso o "clericalismo", revolucionários como Robespierre e Saint-Just, por ex., foram "clérigos"; pois, por sua obsessão ou entusiasmo, fizeram-se "instrumentos consequentes de uma idéia" (111, r83). Nos "Tempos Modernos", é principalmente ao "homem" que os "clérigos" servem, e, sintomaticamente, quem se entusiasma pelo "homem" não costuma prestar qualquer atenção aos indivíduos concretos. Assim, diz Stirner, os "clérigos" ou "pedagogos" da Revolução "cortaram o

³⁶ Hegel considera a Revolução Francesa como uma fase "mais perfeita" da dominação do Espírito, e acredita que, no séc. XIX, os filósofos são "os senhores do mundo" e "só as idéias abstratas têm valor para os homens". Quanto à moral, no Mundo Moderno ela vem a ser uma "secularização da santidade" ou uma "santificação da vida secular", quando o casamento, a família e o Estado passam a ser por si divinos e sagrados. Hegel anteciparia, assim, "palavra por palavra", tudo o que Stirner vai expor no Único (Cf. IA, p. 201).

³⁷ O que inclui os hegelianos críticos e "de esquerda", e demais "idealistas" do seu tempo.

pescoço dos homens para servir ao "homem" (115, r87)³⁸. Na verdade, eles estão tomados por um interesse "sagrado" - já que "o homem" não é pessoa alguma, mas um espírito, um fantasma (UP 113, r85). Ainda bem que, contra tais interesses ideais, levantam-se sempre os interesses "profanos" e "pessoais", e o "bom senso popular"³⁹; as idéias só podem triunfar "quando dão satisfação ao egoísmo" (111-2, r83) (Com o que então, no final de contas, elas, segundo o "idealista" São Max, não predominam absolutamente: são os interesses "profanos" que acabam se fazendo ouvir...).

Stirner, Marx trata de dizer, retoma "a interpretação burguesa" segundo a qual Robespierre e Saint-Juste "teriam cortado a cabeça de 'gente honesta'". Mas, acrescenta, não se dá ao trabalho de apresentar "as razões pelas quais se cortam cabeças", que têm a ver com "interesses muito profanos", os "da massa incontável" (IA 205, d162). Na Sagrada Família, Marx já havia tentado "explicar", contra Bruno Bauer, a Revolução Francesa, Robespierre e Saint-Juste (pelos quais nutria grande

³⁸ Desse modo, pode-se dizer que para Max Stirner, humanismo é terror. A pretexto de suas observações sobre o assunto, Marx, que não é nenhum "santo", trata de pintar a imagem de um São Max piedoso, que fica indignado com execuções, comunismo, regicídio, e qualquer outra violência. Logo Stirner, que pretende fazer a apologia do "crime", e que já foi considerado como inspirador de atos de terrorismo anarquista (cf. Arvon, 1982, p. 36). Autores como Paul Thomas (1975, p.172) vão na conversa de Marx.

³⁹ Nenhuma idéia, sistema ou causa sagrada é tão grande que não acabe por ser ultrapassada ou modificada pelos interesses pessoais. Se tais interesses "calam-se momentaneamente nesses tempos de ódio e fanatismo, não deixam de rapidamente reaparecer por obra do 'bom senso popular'" (UP, pp.111-2, r83).

admiração); os termos de sua explicação aí, no entanto, poderiam em parte dar razão a Stirner. Segundo Marx, ao contrário do que Bauer dizia, o ideal daqueles revolucionários franceses, de constituição de um virtuoso "povo livre", não estava em contradição com o próprio povo, a massa. Pois a "Justiça" e a "Virtude", segundo as quais queriam que "o povo" vivesse, eram suas próprias qualidades, as "manifestações vitais de uma população". Só que Robespierre e Saint-Juste, admite Marx, tinham em mente os gregos e os romanos, "confundindo a sociedade da democracia realista da Antiguidade com o Estado representativo moderno da democracia espiritualista, que repousa sobre a sociedade burguesa" (SF 147-8)⁴⁰. Desse modo, ao tempo em que reconhece como anacrônica aquela "ilusão" de um universal substancial - a democracia da Antiguidade - Marx deixa espaço para defender sua nova versão do mesmo, a Sociedade Comunista, rejeitando qualquer oposição essencial entre aquele e os indivíduos. Na Sagrada Família, assim, ele admite que Robespierre e Saint-Juste foram vítimas de um ideal que não correspondia adequadamente a interesses reais. Prudentemente, agora na Ideologia Alemã, contudo, ele admite uma contradição apenas entre interesses "profanos" - os da classe proprietária, de um lado, e os da "massa incontável", de outro - que aparecem revestidos, é

⁴⁰ O Terror, diz Marx, pretendeu sacrificar a sociedade civil burguesa "a uma concepção antiga da vida política" (SF, p. 149).

verdade, por uma aura sagrada (IA 204-5)⁴¹.

Quanto à "hierarquia" na Idade Média, ela é - para Marx - apenas um revestimento da dominação feudal, que é a única realmente existente "para a grande massa dos homens". As diferenças entre a hierarquia (a Igreja, o Papa) e o feudalismo (o Imperador, etc), correspondem às contradições, secundárias, entre uma classe e seus ideólogos. E essas, por sua vez, sempre refletem contradições entre facções daquela classe. Em última análise, portanto, por trás de tudo só podem estar interesses sociais e econômicos, interesses de classe; e jamais quaisquer interesses ideais (IA 202-3). Agora, portanto, resta apenas dar conta da "hierarquia" dos dias de Stirner e Marx, e da suposta "dominação da idéia na vida ordinária", alvo principal da denúncia stirneriana. Marx, ao que parece, não se sente à vontade para tratar de frente a questão da moral como opressora da individualidade. Segundo ele, no caso da moral burguesa, tudo não passa de "hipocrisia" da burguesia, de um "idealismo" muito instrumental para seu verdadeiro e cru egoísmo, coisas que só o crédulo Stirner levaria a sério. Se os burgueses cobram amor ao seu "reino", esse entende que querem "fundar sobre a terra o reino do amor"; se exigem respeito à sua dominação e às condições da mesma, imagina que desejam a dominação do "respeito". O

⁴¹ Segundo Marx, de um lado estavam os Jacobinos, "os autênticos representantes da única classe autenticamente revolucionária: a "massa incontável". E de outro os Girondinos e os Termidorianos, que, eles sim, condenavam os Jacobinos por "violarem 'interesses sagrados', a Constituição, os direitos do homem, a moral, etc." (IA, pp. 204-5).

crédulo São Max tomaria por "fundamento real do mundo burguês" as fórmulas de que "a ideologia hipócrita e mentirosa da burguesia" se vale para passar seus interesses particulares pelo "interesse geral" ou "ideal" (206, d163). Onde ele vê o domínio do "Sagrado", porém, reinam apenas relações inteiramente empíricas e somente interesses de classe (207)⁴².

Mas, apesar de tudo, o ponto de vista de Stirner não é bem esse que lhe é impingido por Marx aqui, como se fosse o contrário do seu. Marx está na verdade apenas adiantando a crítica que fará da versão stirneriana da relação entre a burguesia e o liberalismo. Stirner em alguns momentos chega a apresentar a burguesia e o mundo burguês como filhos do Liberalismo, do Direito e do Estado. Aqui, porém, o que faz não é tanto atribuir idealismo à burguesia - ou a burguesia ao idealismo e à ideologia liberal. Ele critica essencialmente, isto sim, o idealismo dos que não se fazem egoístas como os burgueses, e que se tornam por isso presas fáceis da sua exploração. Certamente Stirner admitiria dizer que "o clericalismo tem vencido", ou pelo menos permanecido, até hoje, pois os homens, quando sacodem uma dominação ideal (um Ser Supremo), acabam por sucumbir a outra (UP 114, r85). Todavia, ele sabe muito bem que os burgueses, como no caso da Revolução Francesa, não se deixam desviar dos seus interesses pelo idealismo. "Não os culpo", diz Stirner; "se fosse o caso de culpar alguém", esses seriam "os que se deixam impor,

⁴² O burguês - diz Marx - transgride a Lei, como o judeu, sempre que possível; apenas, para que seu mundo não sucumba, quer que todos os outros a respeitem (IA, p. 207).

como seus interesses, os interesses da classe burguesa" (115, r86). A propósito da "hipocrisia", ele também (tratando especificamente da moral) reconhece na sociedade moderna uma situação de ambiguidade, que chama de "hipocrisia moderna"; é a situação em que as pessoas não servem decididamente à moral nem vivem inteiramente o egoísmo. Elas hesitam entre "querer livremente" e "querer moralmente" (sittlichen) (83-4, r56-7). Sobre uma oposição essencial entre moralidade (Sittlichkeit) e autonomia pessoal, coisa que na verdade hegelianamente recusa, Marx nada tem a dizer, pelo menos aqui; mas é precisamente essa a questão que Stirner está levantando.

* * *

Já vimos como na questão da dominação por idéias Stirner incorre de fato em fórmulas francamente "idealistas"; difíceis de aceitar, não apenas por "Crianças" e "Antigos", como também por muitos "Modernos". Marx se aproveita de suas noções sobre a história como história do "homem espiritual", sobre o repetido triunfo do "clericalismo", sobre o império de "espíritos" como "o homem", etc., para denunciá-lo como um idealista especulativo e delirante. Marx trata de ignorar as expressões mais "materialistas" de Stirner, sobre a resistência do mundo e dos interesses egoístas, sobre a impossibilidade de qualquer idéia ou ideal prevalecer quando não satisfaz o egoísmo, etc. etc.⁴³.

⁴³ Marx passa inteiramente por cima da própria apreciação de Engels, que, depois de ler O Único, caracterizou Stirner como um "materialista abstrato" ou um "idealista que passou para o materialismo e o empirismo" (Cf. carta a Marx, de 12/11/44).

Podemos entender agora que uma das razões para aquelas (as fórmulas francamente idealistas) é que, fazendo sua "fenomenologia", Stirner vai-se expressar segundo o tipo de "consciência" que está descrevendo. É o caso do "situar-se acima do mundo", "ser dono do mundo", e de muitas outras formulações com que ainda vamos nos deparar. Não só Marx trata de não ter isso em conta, como também vários comentadores ingenuamente deixam de percebê-lo. Como veremos, outra explicação para suas expressões "ultra-idealistas" é também que São Max está de fato tratando com o que se poderia chamar de "tipos ideais". Marx não deixa de estar certo, por ex., quando diz que Stirner quer o tempo todo "identificar o espírito do ascetismo cristão com o espírito puro e simples" (IA 175). Só os santos e ascetas levam tão a sério o ideal de desapego do mundo e tratam de levá-lo inteiramente à prática; e mesmo esses, Stirner sabe, também precisam comer e beber. "O humanista liberal", por ex., segundo São Max, interessa-se apenas pelo "homem", e nunca pelas pessoas individuais. Mas isso apenas se for o tempo todo um humanista liberal puro e completo (Cf. UP 223, r189).

Trata-se, portanto, de "situações-limite"; são exatamente ideais, que a imensa maioria dos homens não realiza, e inclusive só poucos se propõem efetivamente realizar. Assim mesmo, são normas que se têm imposto em certa medida a eles através dos tempos, que estipulam cobranças sobre os indivíduos. A tais ideais, e aos que falam em seu nome, os homens têm pago sempre algum tributo na sua vida pessoal. Além disso, como já vimos,

Stirner sugere que os ideais não têm tido o mesmo alcance nas diferentes épocas e em todas as mentalidades e culturas. Nesse sentido, parece plausível supor - com ele - um aprofundamento de seu domínio e opressão na época Moderna, na vida pessoal e na cultura, com o Protestantismo e a Filosofia Moderna. São Max certamente vai atribuir um grande interesse e uma grande "realidade" a toda essa "idealidade"; o que, para Marx, é apenas coisa de alemão e de Cristão - ele escreveu A Ideologia Alemã para mostrar. Stirner, aliás, constata como o ideal propriamente cristão tem perdido influência sobre os homens, no seu tempo; ele escreveu uma brochura sobre isso, que Marx certamente conheceu: uma "Réplica de um Membro da Paróquia Berlinense" sobre "a Celebração do Domingo"⁴⁴. É verdade que ele aí se mostra incapaz de mencionar qualquer razão "material" para a acentuada perda de interesse dos berlinenses pela Igreja e pelo culto; mas pelo menos dá a entender que pretende deixar de bom grado que os ideais - cristãos ou outros - vão-se embora para sempre. Enquanto que Marx volta e meia parece preocupado em retirar o ideal do terreno da hipocrisia e do idealismo para lhe dar uma outra consistência e finalmente realizá-lo.

Stirner introduziu o tema da "hierarquia" observando que os homens podem ser divididos em "cultos" (Gebildete) e "incultos" (Ungebildete). Os primeiros, "enquanto merecem o nome" (ou seja, como o que chamei de "tipo ideal") ocupam-se de idéias e espíritos tais como Deus, a Igreja, a Moralidade (Sittlichkeit),

⁴⁴ Cf. Oeuvres Complètes, 1972, p. 11.

a Ordem, etc. Esses são pensamentos "sagrados", para os quais, na Era Cristã ou Moderna, os homens do espírito têm exigido sempre maior respeito (UP, 107, r79). Todavia, o que São Max acrescenta em seguida - e que Karl Marx compreensivelmente não registra - é o mais interessante; segundo ele, não só em homens diferentes, mas também em um mesmo homem, chocam-se o "culto" e o "inculto", e nenhum homem culto "é tão cultivado que não sinta prazer nas coisas". Com efeito, é em Hegel que apareceria mais visível a ânsia do homem culto pelas coisas, e o horror a toda "teoria oca". Por isso, seu pensamento quer "corresponder absolutamente à realidade e ao mundo das coisas" (108, r80), e é por isso que o sistema hegeliano é chamado de "objetivo", pretendendo consumir finalmente a identidade do pensamento e da coisa. "Aí o pensamento e o objeto, o ideal e o real, celebram sua união". No entanto, para Stirner, Hegel na verdade expressa precisamente "a suprema violência do pensamento, seu despotismo maior e seu absoluto poder"; o hegelianismo representa "o triunfo do Espírito" e a vitória "da Filosofia" (ibid.).

Esse é um aspecto decisivo da abordagem stirneriana do idealismo e do hegelianismo, que Marx parece até parafrasear, na Ideologia Alemã, ao tempo em que mascara. Ele prefere comentar mais de uma vez que, com a noção de que os "cultos" só se ocupam do espírito e do pensamento, Stirner apenas repete o que já dissera a propósito do "adolescente", do "Mongol" e do "Moderno" (IA 208-9). A ênfase de São Max, porém, está antes na vocação do idealista para realizar o ideal praticamente, na sua ânsia para

lhe dar existência objetiva. De acordo com nosso suposto "idealista histórico", os "cultos" ou "homens do espírito" (geistlichen Menschen), depois de pôrem algo na cabeça, querem de toda maneira vê-lo realizado; segundo essa ou aquela concepção, querem "fundar sobre a Terra" o "Reino do Bem", do "Amor", etc. - "onde ninguém agirá por interesse próprio" (UF 109, r80). Para Stirner, naturalmente, tais homens estão realmente é com alucinações, a mais opressiva das quais seria "o homem". O caminho para o Inferno, lembra ele, está coberto de boas intenções; a de realizar a "humanidade", a de "tornar-se homem total" é apenas uma delas - da mesma maneira que "tornar-se bom, nobre, caridoso, etc" (ibid.). Marx certamente não é nenhum "filantropo" ou humanista piegas; o ideal que quer realizar está para ele inscrito no próprio movimento da história e corresponde a interesses pelos quais lutam espontaneamente muitos homens. Será isso, contudo, o suficiente para deixá-lo fora do alcance desse tipo de crítica?

Já havíamos antes ouvido São Max falar do anseio do Espírito por espiritualizar o mundo - ou para que o ideal se torne real. Ao tempo em que se separa do mundo, o Espírito quer também conquistá-lo todo; exatamente para poder enfim deparar-se apenas com o que é "espiritual". Vimos também como, através da história, o Espírito se tem feito mais humano e se aproximado mais dos homens. Ou por outra, como os homens têm buscado recuperá-lo, sem que ainda reconheçam que se trata simplesmente do espírito de cada um, de um espírito subjetivo. Stirner pretende colocar-se na

sequência e resolução desse movimento, representando o rompimento com o mundo do Espírito. E do ponto de vista stirneriano, Marx, embora com uma concepção de tipo novo, possivelmente ainda se encontraria no interior daquele movimento de "humanização" do Espírito; ou seja, no movimento para tornar o Espírito real, corpóreo e material. De modo algum disposto a abrir mão de sua objetividade e universalidade - isto é, de sua Substancialidade - mas, pelo contrário, firmemente empenhado em conservá-la.

Stirner coloca no interior da "alienação espiritualizante" que está denunciando, todo o movimento de "encarnação" que caracteriza o pensamento moderno. Para ele, a época Moderna não apenas é a fase da plena dominação do Espírito, mas também, por isso mesmo, a da busca de sua plena "realização". O inimigo, portanto, ao contrário do que diria a concepção de Marx, não é simplesmente o espírito "abstrato", o pensamento "abstrato", o universal "abstrato", o conceito "abstrato". É justamente o pensamento "concreto", o universal "concreto", o conceito "concreto" e "objetivo" - coisas de que Marx absolutamente não abre mão e, ao contrário, busca diligentemente alcançar. Ao contrário de Hegel e de Marx⁴⁵, Stirner está inteiramente convencido de que a oposição do real e do ideal é inconciliável, ou por outra, de que "a contradição entre esses dois termos só pode ser resolvida aniquilando-se a ambos". E é nesse "se", esse terceiro elemento, o Eu, que ela deve encontrar seu fim. A via da

⁴⁵ Cf. também Engels: "Tudo o que na cabeça dos homens é racional está destinado a se tornar real" (FFC, p. 267, s12).

"encarnação" ou "corporificação" (Verleiblichung) do ideal é para o nosso egoísta um beco sem saída. Como a "Santidade" para os Antigos, a "Corporeidade" (Leibhaftigkeit) permanecerá para os Modernos um "pium desiderium" - enquanto for procurada dentro do "círculo do Cristianismo" (UP 451-2, r407-8).

É desse modo que a concepção de Stirner se oferece como uma outra perspectiva para enfocar a evolução da própria Esquerda Hegeliana, que Marx e Engels caracterizam como "decomposição" ou "putrescência" do sistema. Iniciada com Strauss, a evolução passa por Bauer e Feuerbach, antes de chegar a Stirner, Marx e Engels - com Ruge e Hess no percurso. Ora, junto com a "putrescência", se poderia constatar aí um movimento de progressiva "encarnação" do Espírito, que começa com a atribuição à Humanidade, por Strauss, da tarefa da salvação cristã. Depois dele, Feuerbach passa da teologia e da filosofia especulativa para uma antropologia semi-materialista, e, decididamente, de Deus para o Gênero Humano. Ruge vai da filosofia hegeliana e feuerbachiana à política e à luta democrática; e Hess, Engels e Marx vão do Gênero Humano à Sociedade e ao Socialismo, da filosofia à política e à economia. Constituindo em certa medida um outro leito, Bauer e Stirner marcham também de Deus à "Consciência de Si", entendida como o Homem, o Eu, ou o indivíduo na sua liberdade infinita. Quanto a Stirner, porém, este pretende à sua maneira saltar para fora dessa trilha, fora do que ele define como "Círculo Vicioso do Cristianismo". Por isso, rejeita qualquer outra instância supostamente maior ou mais real do que o indivíduo contingente,

que possa ser sua medida; por isso, rompe com o Espírito enquanto algo de objetivo, infinito ou universal. Marx vai pretender também abandonar tudo o que lhe parece idealismo, em benefício da vida material dos homens. Mas, nesse próprio movimento, ele habilmente revela os homens atrelados inevitavelmente ao mundo e uns aos outros, e em marcha para a realização concreta de sua universalidade⁴⁶.

⁴⁶ Também a evolução pessoal de Marx e de outros jovens hegelianos poderia, quem sabe, ser considerada na perspectiva da "encarnação". Não sabemos se por razões "fisiológicas" ou "sociais", o fato é que, depois de passar pela filosofia universitária e pelo direito filosófico, Marx chega ao jornalismo e à política, à economia e ao Comunismo - primeiro ético e depois "científico" e materialista.

SEGUNDA PARTE

O ESPECTRO "HOMEM" COMO IDEAL E SER SUPREMO

CAPITULO TRES

O "HOMEM" NO LUGAR DO INDIVÍDUO SINGULAR CORPÓREO

1. O "Homem" como "Espírito" e Novo Ser Supremo.

Quem é o homem? Sou Eu, naturalmente! Bruno Bauer entende que o "homem" é o resultado da história do pensamento cristão, dos esforços por uma religião e um ideal. Diante disso, Stirner aproveita para concluir, meio zombeteiro: "Sou Eu então o fim e o resultado do Cristianismo, o ponto de partida de uma nova história" (UP 232, r198). Não é assim, porém, que pela via da "encarnação", que para Stirner é o curso próprio do Cristianismo, jamais se chegará ao eu singular na sua corporeidade real: "Não pude me encontrar", diz ele, "enquanto me procurei como 'homem'" (184, r152). Do ponto de vista de São Max, para se chegar ao eu corpóreo seria preciso primeiro sair do círculo vicioso do Cristianismo; pela via da encarnação, Deus se fez carne, mas isso ainda para que o Espírito reinasse, isto é, para espiritualizar o mundo. Através dessa via chegou-se à idéia de "homem", jamais à corporeidade real do indivíduo (451-2, r407-8)¹. Pois o "homem" é

¹ A abordagem de Stirner talvez sirva para questionar um esforço da teologia brasileira recente, que procura resgatar a corporeidade a partir da idéia de que Deus sempre quis ter um corpo "como o nosso". Pois, em contrapartida, "nosso corpo" fica aí com a responsabilidade de ser "a imagem de Deus", além de ser a "realização do Espírito". De tão cumulado das mais clássicas virtudes, ele acaba sendo mesmo... espírito.

apenas o fantasma dos fantasmas, um novo Ser Supremo. No seu esforço para tornar o Espírito real e palpável, os homens chegaram mesmo a um fantasma provido de um corpo real: Cristo, o Deus-Homem. A partir de então "o homem" deveria tornar-se o fantasma por excelência, o Espírito feito carne, e o homem singular não precisaria mais venerar qualquer ser do outro mundo: temeria simplesmente... a si mesmo (69-71, r42-4). Contra isso Stirner se rebela: "O 'homem' tenta hoje tornar-se eu próprio, e ganhar graças a mim um corpo", mas isso apenas mostra que tudo depende de mim, e que "sem mim o 'homem' está perdido". De modo algum me submeterei a ele, preocupando-me "se minhas manifestações são as de um 'homem' ou de um 'não-homem'" (184-5, r152).

Durante toda a Modernidade, os homens têm tentado decifrar o grande fantasma que é o "Ser Supremo" e descobrir a realidade que nele se esconde. Têm enfrentado a "missão - segundo Stirner, impossível - de lhe conferir uma realidade palpável e um corpo material, de torná-lo mais próximo (UP 69). Vêm, já sabemos, há dois mil anos trabalhando para submeter o Espírito Santo, que sempre se reergue de novo, sob forma nova e novos nomes. Hoje, ele é o "espírito humano", a "humanidade", a "pessoa humana", mas permanece ainda e inteiramente um espírito estranho, estrangeiro, que não é de forma alguma minha propriedade, meu espírito (132-3, r103). É um ledor engano "acreditar que o humano é completamente nosso e isento daquele caráter sobrenatural que se atribui ao divino"; é um orgulho vão acreditar que hoje estamos

libertos da opressão do "Sagrado". O "divino" apenas mudou de nome, agora "o Sagrado se chama humano" (351), com o que o Espírito não perdeu nem sua santidade nem sua intocabilidade (133, r103). Para Stirner, é evidente que ele é simplesmente "meu"; tanto assim que hoje lhe dou uma forma e amanhã outra, e através dos tempos lhe temos atribuído os mais diversos aspectos. Não obstante isso, ainda hoje não se quer admitir que possa eu próprio "absorver" a idéia da humanidade, nem representar, tal como sou, o "Gênero Humano". A humanidade deve ser para mim um ideal, uma idéia a que tenho de servir e por ela até me sacrificar - é tudo o que me concedem (ibid.).

Na verdade, no entanto, a humanidade não passa de um atributo meu, apenas um deles. Eu sou, "entre outras coisas", um homem; tal como sou um ser vivo, um animal, um berlinense. Mas por isso mesmo não pertencço de modo algum à humanidade, ela é que pertence a mim (UP 225, r191). Fora de mim, "o homem" não tem qualquer realidade, ele não pode, portanto, estar acima de mim², e meu valor não pode advir de "pertencer" a esse universal que é a humanidade³. Quem me estima pela minha humanidade, aprecia uma das minhas propriedades, e não a mim⁴. Por essa via - e esse é um

² Tal como Guilherme de Occham, nosso "nominalista patético" não acredita em uma "Substância" anterior e comum aos indivíduos.

³ Cf. Hobbes: "Não há nada universal no mundo, além das palavras". "As coisas nomeadas são, cada uma delas, individuais e singulares" (*Leviathan*, I, 4). De Hobbes a Locke, o universal é tão-somente a expressão abstrata de uma semelhança.

⁴ Considera-me pelo meu "ter" e não pelo meu "ser"-reclama, Stirner, numa linguagem que paradoxalmente evoca a do humanista Eric Fromm.

dos temas favoritos de Stirner - o relacionamento entre os indivíduos jamais se tornará direto e pessoal. Estará sempre implícita e irremediavelmente mediado por um terceiro - que é uma idéia ou "espírito". Se considero você, por ex., se lhe dou alguma coisa, não é pelo valor pessoal que você tem para mim; pessoalmente, enquanto você mesmo, você não vale nada. Pois não é, você que considero, mas o "Ser Superior" que você representa, sua "essência universal", sua humanidade. "Se eu não visse o 'homem' em você, que teria eu então a respeitar?" (71, r44). Você é apenas o "envoltório" que "o homem" veste por um momento, e não chegará nunca a cabê-lo na sua figura plenamente adequada.

Para São Max, a solução dessa dificuldade e a saída para um relacionamento verdadeiramente pessoal está no... "egoísmo" - que talvez não seja uma idéia assim tão perversa como a palavra sugere. Pela ótica do egoísmo, "se te amo, não é de forma alguma por amor de um Ser Superior".

"Não é porque veja em ti um fantasma ou em ti imagine um Espírito. É por egoísmo que te amo; és tu mesmo, com tua essência, que me és caro. Pois tua essência não é nada de superior, ela não é nem mais elevada nem mais geral do que tu. É única como tu, ela é tu mesmo" (UP 72, r45).

Nem pelo amor de Deus, nem por amor ao "homem", mas, finalmente, por amor de ti mesmo; o egoísmo de Stirner começa a soar agora mais "humano". Recorde-se que, na "Questão Judaica", Marx também denunciava uma mediação: "A religião", diz ele, "é cabalmente reconhecimento do homem através de um mediador", seja "Cristo" ou "o Estado" (QJ 241, m124). Mas, Stirner perguntaria, e o próprio "homem" como mediador? Com o "homem" ainda não estamos mais

avangados do que no começo do Cristianismo; se antes nosso espírito devia ser "divino", agora tem de ser "humano". Todavia, diz Stirner, nem o divino nem o humano conseguem nos expressar inteiramente, i.e., individualmente. Na verdade, a humanização do divino nos deixa numa condição ainda pior; "se Deus nos fez sofrer cruelmente, o 'homem' haverá de nos martirizar ainda mais" (UP 225, r190-1). As vezes se chega perto de admitir que o "homem" e "eu" são sinônimos, egoísmo e humanismo chegam a significar "a mesma coisa". Mas logo o "homem" se revela um "Eu" universal, acima dos indivíduos, um ideal a ser atingido, uma medida para mim. Ora, ser um homem não deveria significar "representar o ideal de 'homem'", mas apenas "ser o indivíduo que se é". "Eu próprio sou meu gênero", "sem regra, sem lei, sem medida" (234, r199-200).

O "homem" é para Stirner o último dos espíritos; mas ao mesmo tempo, pela sua aparente proximidade e realidade, o mais enganador. O medo de Deus pode estar minorado, enquanto as pessoas, afastadas das práticas religiosas, vivem um ateísmo" semi-consciente. Mas tudo aquilo que se tirou de Deus, e que pertence a mim, ao indivíduo, foi transferido para o "homem". Por isso Stirner pode dizer que "nossos ateus são ainda gente muito religiosa" (UP 236-7, r202-3). Ele está convencido de que, desde sua origem, o Cristianismo tinha o compromisso de realizar o homem genérico. Seria um equívoco, diz ele, supor que, pela doutrina da imortalidade e da salvação pessoais, o Cristianismo concede ao "eu" um valor infinito; é só o que eu tiver de

"verdadeiramente humano" que tem o direito de sobreviver (226, r192). De modo que hoje, quando o "Liberalismo" proclama o homem universal, igual, etc., pode-se entender que o Cristianismo foi levado "às suas últimas consequências" (ibid.), e que continuamos fundamentalmente na mesma⁸. Na opinião de São Max, os "Liberais" têm, pelo indivíduo singular corpóreo, i.e., pelo eu "egoísta" e "Único", o mesmo desprezo que tinham os Cristãos (225); nem aqueles nem esses tomam o indivíduo propriamente pelo que ele é, mas, em última análise, pelo que "têm", i.e., pelos seus atributos. O Cristão se interessa pelo seu espírito, o Liberal se preocupa com a sua humanidade (226), mas está preso no mesmo círculo que o primeiro. Pois se a humanidade está no indivíduo, e, por isso mesmo, este é um homem, ela está aí como uma espécie de outro Eu, de um Eu superior. Tanto é assim que o indivíduo deve-se esforçar ainda para se tornar um verdadeiro homem: "Tornai-vos conformes ao verdadeiro Ser Genérico" - essa é a fórmula para que finalmente se identifiquem completamente o "eu" e "o homem" (227, r192), ou seja, para resolver essa contradição em benefício do seu termo universal. Tal fórmula foi colhida, por Stirner, de ninguém menos do que o jovem Karl Marx, na "Questão

⁸ O que Stirner chama de "Liberalismo", como veremos, é todo pensamento político e social moderno, fundado expressa ou implicitamente na noção de homem genérico. O que incluiria a filosofia política, as teorias da democracia e o liberalismo em sentido estrito. E também as doutrinas socialistas e comunistas, além de, naturalmente, o humanismo expresso. Tais concepções representariam as etapas percorridas pelo "Liberalismo", ou pela noção de "homem", no seu desenvolvimento. Como seus expoentes, Stirner escolhe essencialmente seus contemporâneos, em particular os "Livres" e os demais integrantes da Esquerda Hegeliana.

Judaica", e, assim, cá estamos nós com Marx preso ao "círculo vicioso do Cristianismo"...

O Liberal de Stirner tem consideração pelo "homem", mas se interessa pouco por "opiniões e bobagens privadas"; vê em cada pessoa apenas o que esta é no geral. Não vê Pedro ou Paulo, em carne e osso, mas sua "essência", seu "espírito humano"; com o que sua "fraternidade" se torna na verdade muito superficial (UP 223, r189). O Liberalismo não passa de uma "religião da humanidade", quando me distingue de minha "essência" e a coloca acima de mim; seu "homem" fica nas mesmas alturas em que toda religião sustenta o seu Deus ou o seu ídolo. Religiosamente, tal concepção faz, de um dos meus atributos, uma entidade, um ser; após o que, me humilha aos pés dele, prescrevendo o "homem" como minha "vocação" inarredável (227). Para o Liberalismo, o indivíduo deve abrir mão do que é apenas pessoal, de sua individualidade enfim, para que prevaleça o "homem". E, na progressão para essa total expropriação, a concepção "liberal" percorre, segundo Stirner, três etapas. Em primeiro lugar, como o indivíduo (der Einzelne) não é verdadeiramente "homem", sua vontade pessoal (Wilkür) deve ser anulada como tal, pois representa algo de "arbitrário". É o que pensa o "Liberalismo político", Rousseau por ex. Em segundo lugar, como o indivíduo não possui nada "humanamente", o "meu" e o "teu" não têm fundamento na realidade; e ele não deve ter propriedade pessoal, da qual possa dispor livremente. Nesse caso Stirner está pensando no Socialismo e no Comunismo, como "Liberalismo social". Em

terceiro e último lugar, como o indivíduo por si não tem nada de humano" e não passa mesmo de um "egoísta", ele deve, como tal, ser inteiramente suprimido, para dar lugar ao "homem"-absolutamente não egoísta e só agora descoberto. Quem fala aqui é o "Liberalismo humano" ou crítico, de Bruno Bauer (183, r150). Felizmente as coisas não param aí; pois, afinal de contas e apesar de tudo, "o homem" tem sua existência "espectral" no indivíduo. Por isso, enquanto homem "de direito", este recebe do "Liberalismo político" a concessão da Liberdade e de todos os chamados "Direitos do Homem", inclusive a propriedade. O Socialismo por sua vez lhe concede o que lhe compete enquanto "trabalhador", por sua atividade humana genérica. E, finalmente, o "Liberalismo humano" lhe concede o que lhe pretence simplesmente como "homem", isto é, o que pertence de fato à "humanidade". Assim, no fim de contas, "a humanidade" é quem agora tem tudo, e o indivíduo, enquanto tal, não tem absolutamente nada. Onde, entende Stirner, a absoluta necessidade de este, para valer ou possuir alguma coisa, tornar-se uma verdadeiro "homem", um "homem novo". Não é o que o Cristianismo sempre pregou? (183, r151).

* * *

Posso adiantar desde já que, para Marx, só mesmo na Alemanha se poderia imaginar algo assim: o "homem" de Stirner, como personificação do "Sagrado", nada mais seria do que o Conceito ou a Idéia hegelianos sob outro nome (IA 324, d275). O que ocorre é simplesmente que alguns filósofos "representam" e "justificam" a-

posteriori, como consequências do Conceito sagrado de "homem", idéias tais como a Liberdade, o Direito, o Socialismo, etc., que são apenas (a expressão de) "relações empíricas criadas pelos homens reais" (266, d215). Se o problema para Stirner é que as idéias sejam separadas do indivíduo (i.e., de seu fundamento no Eu singular) e lhes seja então atribuída uma subsistência "corpórea", Marx, ao contrário, vai preferir denunciar que elas sejam destacadas das coisas reais representadas, ou das "relações reais", seu verdadeiro fundamento e legítima "corporeidade". E que sejam então falsamente "fundamentadas" no "indivíduo da representação filosófica", "cortado de sua realidade", que é o "homem em si" ou "o Conceito do homem" (324, d275). Marx dirá então que é Stirner quem, inabalável em sua fé na filosofia, coloca a noção de "homem", que nunca determinou coisa alguma, no lugar dos indivíduos reais e corpóreos (ibid.). É São Max quem "partilha ortodoxamente das ilusões da filosofia alemã", substituindo o "homem" à "história", fazendo d'Ele "o Único personagem ativo" da mesma (267).

Stirner rejeita expressamente a noção de "homem" como algo mais do que um dos atributos do indivíduo, e recusa o ideal "humano" como inviável e alienante. Ainda assim, para Marx, é ele quem atribui àquele conceito um desenvolvimento tal e uma tamanha influência na vida dos indivíduos, que pode tranquilamente ser colocado - como igualmente ou até mais idealista - ao lado de Hegel e de Feuerbach. Apesar disso, Stirner poderia retrucar que Marx, por seu lado, sustenta, ele sim, o ideal de "homem"; pois

para Marx, se não é o "homem" quem faz a história, é a história quem faz o "homem", aparentemente é este que espera ao seu "final". Ainda na Ideologia Alemã, a história marxiana pode ser entendida como o devir, não do "egoísta", mas justamente do "homem". Pois o objeto central da crítica nessa obra - não expressamente da polêmica, mas do que Marx desenvolve aí como doutrina sua - é a divisão do trabalho, que deverá finalmente ser suprimida pela Revolução e inexistir no Comunismo. Ora, Marx mesmo é quem diz (em uma de suas traduções do "filosófico" no "empírico"), que são "os indivíduos que não estão mais subordinados à divisão do trabalho" que "os filósofos representam, como ideal, sob o termo 'homem'" (IA 104). Não se poderia entender, ao contrário, que é o "homem" que Marx vê no termo da sua história, nos indivíduos finalmente livres da divisão do trabalho? Não é assim, aliás, que a Idéia e o Conceito está em Hegel, isto é, no final?

2. Ludwig Feuerbach e a Nova Religião do "Homem".

É Feuerbach o grande apóstolo do "homem", e O Único é uma crítica dos dois⁶. O Único e Sua Propriedade é antes de mais nada um ataque ao "homem" como universal substancial, como "Ser Genérico", mais do que de qualquer outro "ideal". O "homem" é a noção que Stirner descobre por trás do Direito, da Filosofia Política, da Moral, do Socialismo, etc. Ele introduz a primeira

⁶ Para Osier, a propósito, nós, Marx, Nietzsche e os filósofos atuais em geral, somos todos mais ou menos descendentes de Feuerbach (1968, p. 9).

metade do seu livro, intitulada "O Homem", com uma epígrafe que é a famosa, e comprometedora, frase de Feuerbach: "O homem é para o homem o Ser Supremo"; seguida do surpreendente anúncio de Bruno Bauer: "O homem acaba de ser descoberto". Diante de ambos, o nosso anti-humanista propõe que "examinemos mais de perto esse Ser Supremo e essa nova descoberta" (UP 31, r7). No início da segunda metade do livro, que leva o título geral de "Eu", Stirner, tendo já procedido a tal exame, resume seu ponto de vista numa bela epígrafe de sabor acentuadamente nietzschiano: Se no alvorecer dos Novos Tempos levantou-se o "Homem-Deus", será que no seu ocaso somente Deus sucumbirá? Os homens, que ainda não se fizeram tal pergunta, trataram até aqui de concluir "a obra do Iluminismo", i.e., "a vitória sobre Deus". Este, entretanto, foi morto apenas para que o primeiro, "o Homem", reinasse absoluto; o "além fora de nós" foi substituído por um outro "dentro de nós", que ainda falta conquistar (201, r170)⁷. Como uma crítica do "homem", O Único é uma "Anti-Feuerbach"; pois o autor da Essência do Cristianismo é o expoente da "antropologia" ou da "filosofia do homem" - essa pretensa "filosofia do futuro" que tanto empolgou Marx e Engels. Para ele, a "antropologia" deve tomar o lugar da teologia e da filosofia especulativa de Hegel, como filosofia do "sensível" e do verdadeiramente "concreto", mas

⁷ A crer em Stirner, cá estamos nós de novo com tarefas de apocalíptico alcance histórico, dessa vez em chave "nietzschiana".

Stirner tratará de mostrar que ela não é nada disso⁸.

Para Feuerbach, na religião "o homem primeiro objetiva sua essência", para depois fazer-se objeto dela - "agora metamorfoseada em um Sujeito ou Pessoa" - Deus (EC 147-8). O Cristianismo representa uma relação do homem consigo mesmo, com sua própria essência; só que esta lhe aparece aí como um outro ser. Desse modo, foi sempre a própria essência, constituída pelos melhores atributos humanos infinitizados, que os homens perceberam e buscaram na religião. Na verdade, Deus é o homem, e este é o legítimo "proprietário" dos predicados atribuídos àquele: o Amor, a Abordoria, a Justiça, etc. (130-1). Hoje nos cabe compreender isso e trazer sua essência de volta ao próprio homem, finalmente desalienado e autônomo⁹. Aí, entretanto, temos, segundo Stirner, um problema. É verdade que o que era antes Deus, Espírito, é agora reconhecido como essência do próprio homem; mas, pelo visto, tal conversão "antropológica" guarda o traço essencial da religião: o dualismo, pois mantém uma oposição entre "nós" e essa "essência". O que deixa tudo praticamente na mesma.

Temos agora "o homem", mas não o indivíduo tal como é, já que essa essência não sou eu. Temos ainda de aceitar um "Eu

⁸ Stirner se refere explicitamente a Feuerbach com regularidade através de todo O Único, algumas vezes de maneira bastante extensa. Alguns dos comentadores da obra inclusive não sabem expor seu conteúdo essencial sem primeiro apresentar resumidamente as idéias "antropológicas" de Feuerbach, das quais o dito conteúdo vai se apresentar então como negação.

⁹ Se os predicados de Deus representam os predicados humanos, estes por sua vez, segundo Feuerbach, não remetem a qualquer fundamento que não seja o próprio homem.

essencial", "ideal", para além do nosso eu "inessencial", contingente. Feuerbach - São Max acusa - constroi ainda sobre o mesmo terreno da religião, sobre uma base "totalmente teológica". Com o que acabamos por não ganhar nada com a transformação do divino "exterior" em divino "interior"; já que não somos o que está "em nós", mais do que o que está "fora de nós" (UP 60, r34)¹⁰. Não sou nem Deus nem tal "homem"; nem aquele Ser Supremo nem esta "essência". E o que deveria ser uma grande virada na história do mundo, revela-se antes como a continuidade da mesma história. Praticamente nada muda, diz São Max, inclusive porque já no Cristianismo o Espírito de Deus também habitava em nós¹¹. Se Feuerbach destroi a morada celeste do Ser Supremo, "e o força a vir alojar-se conosco de armas e bagagens, nós, seu alojamento terrestre, ficamos agora bem mais atravancados" (61-2, r35). Não se pode negar que São Max tenha espírito...

Segundo Feuerbach, "a representação humana de Deus é a representação que o indivíduo humano faz de seu gênero" (PFF §12). Como algo infinito e superior a ele mesmo, poderia acrescentar, pois o "homem ser supremo" é uma noção que só se aplica adequadamente ao Gênero, e jamais ao indivíduo contingente. Para nosso humanista, o indivíduo é francamente

¹⁰ Lembremos, diz Stirner, que "é exatamente porque não somos o Espírito que habita em nós, que fomos obrigados a projetá-lo fora de nós" (UP, p. 60, r34).

¹¹ Cf. Rom.8,9; 1 Cor. 3,16; João 20,22.

limitado, enquanto que o Gênero é ilimitado¹²; aquele "não pode elevar-se acima das leis e dos caracteres essenciais" deste (EC 425). O Gênero é sua medida, da qual o indivíduo se aproximará, mas que não poderá jamais ultrapassar. Para Stirner, em contrapartida, o indivíduo que ultrapassa seus limites, não se torna senão mais ele mesmo, mais individual. E não, de modo algum, mais genérico ou universal; pois o Gênero absolutamente não constitui um modelo com o qual se lhe acene. Falando francamente, o Gênero não é nada, é apenas um pensamento, e "o homem" tão somente um ideal. O indivíduo não é indivíduo, acha Stirner, senão justamente na medida em que "se eleva, se supera, não permanece aquilo que é" - "caso contrário, já estaria morto" (UP 234, r200). Mas ele é sempre sua própria referência; não lhe diz respeito nem a "Essência", nem o "Gênero", nem o "Ser-Genérico". Estes são apenas novos avatares do Espírito transcendente. Stirner está disposto a admitir, com Feuerbach, que a religião despoja os homens de seus atributos e os confere a uma pessoa imaginária que é Deus. Mas isso não é tudo, diz ele, pois ser religioso, entre outras coisas, é sempre imaginar uma perfeição que deve ser atingida, um ideal absoluto, um Único e supremo bem ou medida para todos (306). Feuerbach mesmo admite, em dado momento, que "aquele que tem um objetivo que considera essencial e verdadeiro em si, tem por isso mesmo uma

¹² Na sua "Caracterização de Feuerbach" (Wigands, III, p. 105), Bruno Bauer vai dizer que em Feuerbach "o indivíduo deve submeter-se ao gênero e servi-lo" - tal como a Deus. O gênero apenas seria uma nova versão do Absoluto hegeliano.

religião" (189).

Nisso tudo, o que interessa essencialmente a Stirner é ver o que acontece com o conteúdo da religião, que para ele deveria ser simplesmente destruído. No caso de Feuerbach, este abraçaria com desespero "o conteúdo do Cristianismo", não para o destruir, mas para "guardar eternamente o ideal sempre desejado e jamais atingido"; para Stirner, ele representa "a última convulsão do Espírito cristão trazido do além" (UP 61, r34)¹³. Já vimos que para Feuerbach a religião não tem nenhum conteúdo que lhe seja próprio (EC 189). Vimos também que essa tese, à qual Marx adere sem reservas, pode conter implicações insuspeitas: se o conteúdo da religião não é dela, não há porque ou como destruí-lo. Com efeito, segundo Stirner, com a transformação feuerbachiana da religião, seu conteúdo vai sobreviver inteiramente na Moral - uma nova religião, que tem o "homem" por princípio. Feuerbach imagina que, quer se trate do Cristianismo ou do Hegelianismo, basta "fazer do predicado o sujeito, e do sujeito o predicado", para chegar "à Verdade nua, pura e clara"¹⁴. Ora, segundo Stirner, assim nos livramos do ponto de vista religioso tradicional, que faz de Deus o sujeito, mas, por outro lado, preservamos sua parte

¹³ Não faz, portanto, sentido a afirmação de Auguste Cornu de que Stirner reconhece "os méritos" de Feuerbach e o considera "mais radical" do que Bruno Bauer (Cf. Cornu, IV, pp. 75-6). Nem, aliás, a de que ambos se situariam já depois da "adolescência" do homem (id. p. 347).

¹⁴ Cf. "Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia" (pp. 105-6).

moral, que sai fortalecida¹⁵. Agora não dizemos mais que "Deus é amor", declaramos que o Amor, verdadeiramente "humano", é "divino" e "sagrado", e que o egoísmo, que no entanto pertence igualmente ao homem, é "desumano".

Com a Moral resultante da inversão feuerbachiana, o predicado me amarra mais estreitamente; pois agora o "divino", despojado de sua transcendência, refugia-se no próprio coração do homem (Cf. UP 77-8, r50-1). No lugar da Fé, Feuerbach põe o Amor do homem pelo homem como primeira lei, suprema e absoluta. Agora "o 'homem' me é sagrado, bem como tudo aquilo que é verdadeiramente humano": o relacionamento, a amizade, o trabalho, o bem de cada um, o direito, etc. (EC 426). Não há necessidade de qualquer padre, pastor ou sacramento; tudo é naturalmente "sagrado", e deve ser assim considerado. Desse modo, uma vez livre da religião propriamente dita, a Moral deixa sua posição subalterna e se absolutiza... como religião: "Sendo ela agora puramente humana e completamente livre da religião - da qual historicamente saiu - nada se opõe a que ela própria se torne uma religião"¹⁶. Com o que "a vitória da Moral se reduz simplesmente a uma mudança de dinastia" (88-9, r61-2). A noção feuerbachiana de que "a teologia é uma antropologia" quer ao final de contas

¹⁵ Nas palavras de Giles Deleuze - que às vezes parece utilizar Stirner para "traduzir" Nietzsche, o ateísmo da "inversão" sujeito-predicado põe "a vida reativa no lugar da vontade divina", o "homem reativo" e "escravo" no "lugar de Deus" (1970, pp. 178 e 182).

¹⁶ Cf. Nietzsche em A Vontade de Potência, §20: "Quanto mais emancipada da teologia, mais imperativa se torna a moral".

dizer que a religião deve ser uma Moral, e que a Moral é a única religião. Ambas colocam o homem no terreno do dever e do ideal, do mesmo modo que a Política dos liberais (305, r268).

3. Marx e a Justificação Materialista do "Homem".

Se o leitor imagina que Marx, na sua arrasadora réplica ao Único, vai fazer uma defesa expressa do "homem" como ideal ou "essência", vai-se decepcionar. Nesse sentido, parecem ter razão os que acham que ele deixa inteiramente de ser humanista a partir de 1845. Na Ideologia Alemã, ele trata de se mostrar mais "anti-homem" do que ninguém; os pretensos críticos do "homem" e da "essência" (que na apresentação de Marx quase não chegam a aparecer como tais) é que são seus verdadeiros adoradores. Ele, Marx, é quem não tem nada a ver com essa história de ideais e de essências. Quanto a Feuerbach, nosso crítico materialista tampouco, vai defendê-lo abertamente. É certo que, na Ideologia Alemã, para bom entendedor, "a crítica a Feuerbach se transforma sobretudo numa reabilitação da (sua) obra" - como para o insuspeito Badia (IA 25). Polemicamente, porém, é preciso colocá-lo junto com os outros, e dizer que todos eles - que não Marx - estão basicamente no mesmo erro: só que o apóstolo do homem genérico, num grau algo menor, e Stirner certamente no maior grau. Marx procede com tal habilidade - ou alguns comentadores com tal ingenuidade - que Dal Pra, por ex., acha que ele "se vê impelido a considerar de forma crítica o conceito de 'essência' pelo abuso especulativo que dele fizeram... Bauer, Stirner e o

próprio Feuerbach" (1971, 244)¹⁷. Também Michel Verret se desvanecer com o abandono, por Marx, da noção de "essência do homem" e com sua sobranceira réplica a Max Stirner: "Como A Ideologia Alemã dirá ironicamente, o Comunismo absolutamente não pensa que 'o homem' tenha necessidade de algo além de um curto estudo crítico"¹⁸. Claro; só que o autor de tal estudo foi Max Stirner, que, como veremos mais detalhadamente, surpreende Marx, em 1844, em flagrante humanismo¹⁹.

No texto do "Anti-Stirner", Marx vai custar a tomar conhecimento do Único como um "Anti-Feuerbach"; melhor dizendo, vai custar a se ocupar de alguma maneira, de uma parte qualquer que seja, da crítica de Stirner a Feuerbach. E a dimensão e o alcance integrais dessa crítica ele vai tratar de ignorar até o fim da obra²⁰. Nosso materialista se reserva para dizer alguma coisa sobre o assunto a propósito do "Liberalismo humano"; só que, para Stirner, quem representa o "Liberalismo humano" não é o autor da Essência, e sim Bruno Bauer. A localização, por Marx, do tratamento da questão Feuerbach sob aquele título dá uma

¹⁷ Cf. Dal Pra, 1971, p. 244. Dal Pra vai ao ponto de passar adiante a idéia de um Stirner expoente do "homem" e envolvido com a "essência" (p. 247).

¹⁸ Cf. Verret, "Marxismo e Humanismo", p. 145.

¹⁹ Em compensação, Frederick Gordon entende que a denúncia de Stirner "de que Feuerbach oscilava entre as filosofias contraditórias do materialismo e do idealismo" teria causado "a mais forte impressão" sobre Karl Marx (p.63).

²⁰ Isso embora a Ideologia Alemã supostamente traga um comentário exaustivo do Único, e o ataque ao humanismo e à "antropologia" compareçam praticamente desde o começo do livro de Stirner.

impressão errônea, que leva Auguste Cornu e Mario Rossi a declararem, descuidadamente, que o "Liberalismo humano" é um nome para o humanismo de Feuerbach²¹. Tal confusão não é inócua. Tratando de Feuerbach, e não tratando de Bruno Bauer, sob o título de "Liberalismo humano", Marx oculta, mesmo sem essa intenção, que Stirner tem uma crítica específica, desenvolvida e anti-idealista ao expoente da "Crítica crítica - superior talvez à que Marx oferece na Sagrada Família. O interesse de Marx, porém, é colocar São Max junto àquele, como uma simples variante e como essencialmente portador dos mesmos vícios.

Por outro lado, o pensamento de Feuerbach, ou pelo menos seu fundamento manifesto, o "homem", representa de certa forma o ponto de vista de fundo, às vezes implícito, de todo o pensamento moderno que São Max está criticando. Feuerbach é o gênero - agora num outro sentido - e os "Liberalismos" ("político", "social" e "humano") são as espécies. Sendo assim, a crítica stirneriana de Feuerbach não pretende golpear somente os pontos de vista abertamente humanistas, como por ex., o socialismo de inspiração diretamente ética e feuerbachiana; quer atingir todos os discursos que "derivam" daquele; como o discurso do "Direito", do "Social", do "Trabalho", da "Liberdade", etc. A questão que fica colocada a propósito de Marx, então, diferente do que pensam

²¹ Cornu escreve textualmente que "por liberalismo humano, Stirner entende o humanismo de Feuerbach" (cf. IV, pp. 361 e 348). Mario Rossi supõe que a "crítica (stirneriana) de Feuerbach" é "objeto do capítulo sobre Liberalismo humano" (IV, 86) - onde nem sequer se menciona o nome do nosso humanista. Mais adiante, Rossi ainda insiste em dizer que os "liberais humanistas" são Feuerbach e Bauer (Cf. 1975, pp. 88 e 116).

Arvon e outros, não seria simplesmente se ele continua feuerbachiano, ético, humanista explícito - ou não. Mas se seu pensamento poderia ser considerado como representando, de alguma forma, um "desenvolvimento" - mesmo que novo - daquele princípio. Tratando de Feuerbach e da "antropologia" sob o título "Liberalismo humano", como de um ponto de vista ao lado de outros, talvez Marx tenha procurado uma posição melhor para se colocar fora da mesma "família" em que Stirner procura agrupar as ideologias do seu tempo. Enfatizando suas diferenças para com o mestre, e fazendo ele próprio a crítica do "homem" e do socialismo feuerbachiano, Marx se esforça por se dissociar completamente do campo que Stirner submete a bombardeio²².

No fim e contas, no entanto, como é mesmo que Marx responde à crítica stirneriana do "homem", da "essência" e dos "predicados" feuerbachianos? Argumentando ad hominem, ele acusa o próprio São Max de distinguir "essencial" de "inessencial"; e, disso, o uso do termo "essência" numa frase qualquer - "... a nobre essência do egoísmo" (UP 85, r58) - deve ser prova relevante (Cf. IA, 267, d216). Fora daí, o que tem a dizer, como já vimos, é basicamente que a noção de "homem" nunca teve

²² Depois de tratar da crítica stirneriana a Feuerbach sob o título "Liberalismo humano", Marx não se ocupará mais do assunto. Ele ignora assim trechos capitais sobre o autor da Essência, infelizmente fazendo tabula rasa de tudo o que é dito na segunda parte do Único sobre ele. Aí Stirner não fala apenas do humanismo de Feuerbach, e da nova moral do "homem", mas também de seu suposto materialismo, de sua ontologia e de sua teoria do conhecimento. São trechos essenciais, para a compreensão da crítica stirneriana de Feuerbach e do próprio ponto de vista do nosso "egoísta", que Marx ignora olímpicamente.

qualquer papel na vida dos indivíduos, nem qualquer influência na história (E a história, para Marx, parece ser em última instância a única vida real dos homens). O que para Stirner decorreria do "Conceito de homem" são na verdade "relações empíricas" criadas pelos homens em seu intercâmbio material, independentemente de qualquer "conceito sagrado" (IA 266, d215). O "Conceito Sagrado de homem" é a simples expressão daquelas relações, que em nada dependem dele para existir, originar-se ou se desenvolver (269). Com isso, Marx vai esvaziar inteiramente a importância desse "Conceito" e de qualquer outro; e, simultaneamente, esvaziar também a crítica ao mesmo, bem como aos ideais e predicados "humanos". Em segundo lugar e em decorrência disso, Marx vai procurar inverter a situação: livrar-se da pecha de idealista e religioso, mostrando-a como de fato inteiramente aplicável ao próprio Stirner, da mesma maneira que a Feuerbach. Marx sacrifica até certo ponto seu aliado, para se colocar supostamente acima dos vícios do pensamento alemão em geral. Segundo ele, Stirner assume "as ilusões da filosofia alemã", cuja "quintessência" estaria na "substituição do 'homem' à história". E tal seria também a concepção de Feuerbach, de quem São Max aceita as ilusões de olhos fechados, para construir sobre as mesmas seu desenvolvimento" (267). É a mesma história de sempre: o "idealismo histórico" de Max Stirner.

Devemos entender com isso que, segundo Marx, o resto da Esquerda Hegeliana imagina que idéias como o "homem" é que têm determinado inteira e absolutamente o curso da história. Ou, mais

ainda, que esta é a história do "homem", o desenvolvimento desse conceito, como "o" Conceito. Melhor seria que todos declarassem expressamente que real é e sempre será a Idéia, que a história é o seu devir, e que é ela, e não os homens, quem faz a história - uma noção que, atribuída a Hegel, já envolveria uma disputa de interpretação. Será mesmo essa a posição dos jovens hegelianos?²³ Pode-se talvez entender simplesmente que, para eles, as idéias têm desempenhado um papel relevante, e que ocupar-se filosoficamente delas é uma tarefa que cabe a pensadores como eles. Em compensação, Marx parece achar que as idéias por si não têm absolutamente qualquer interesse e nem mesmo história nenhuma, o que é igualmente uma audaciosa tese teórica: "não existe história da política ou do direito" (IA 108), diz ele, nem do "homem" muito menos. Marx aparentemente descreve de tal modo de algo como uma dominação ideal que até a religião chega a sair completamente do foco da sua crítica. Para ele, é Stirner quem é "religioso" e idealista hegeliano (até mais que o próprio Hegel), porque "acredita" em idéias como o "homem" e porque se ocupa delas. Ainda que o faça para, em nome do eu corpóreo e de seu "não-pensar", denunciá-las e "dissolvê-las"-

²³ Feuerbach, por ex., vê as épocas históricas caracterizadas basicamente por mudanças religiosas; apesar disso, não parece ter dúvida de que quem produz essas idéias são os homens. Para Stirner, é "o homem" que enquanto ideal tem dominado o espírito dos homens na Idade Moderna; contudo, jamais imaginou dizer que não foram os indivíduos de carne e osso que criaram esse ideal e o alimentaram, e que, no final de contas, sempre resistiram à sua completa dominação. Quanto a Bruno Bauer, para ele "o 'homem' acaba de ser descoberto" - com o que aparentemente lhe fica também difícil sustentar "o Conceito sagrado de homem" como "Único personagem ativo da história".

para Marx isso é secundário ou mesmo agravante. Este, ao contrário, imagina não ter nenhum compromisso com Hegel, com a Filosofia ou com a Idéia, porque diz que ideias como o "homem" não interessam nem têm qualquer eficácia real na vida. Mesmo que, como veremos, seja adepto junto com Hegel e Feuerbach de uma "universalidade substancial", imanente, que, no seu caso, seria exatamente uma figura do "homem": a "humanidade social" ou "Sociedade Humana"²⁴. Marx, além disso, pelo visto, acha perfeitamente razoável que os homens elejam ideais e se identifiquem com eles; salvo se se tratar de ideais "historicamente superados". Ele mesmo propõe um, ou melhor, imagina que a história o faz... através de um desenvolvimento, inteiramente material e objetivo. Trata-se de um universal finalmente verdadeiro e realmente concreto, isto é, ao qual de modo algum os indivíduos se achem contrapostos. Ora, isso pode não ser "o modo alemão de fazer história", mas parece soar, ainda assim, bastante hegeliano.

Na opinião de Feuerbach, os homens nunca fizeram realmente caso de Deus, mas apenas dos predicados divinos - na verdade, "humanos" - como o Amor, a Justiça, a Verdade, etc. E a eles, enquanto infinitos e transcendentos, Stirner acha indispensável "destruir". Para Marx, porém, "o essencial nunca foi Deus nem tampouco os predicados"; isso seria apenas a "ilusão religiosa da filosofia alemã", a respeito da vida e da história (IA 267, d216). É problema de Stirner se ele, acreditando no que diz

²⁴ Cf. "Teses ad Feuerbach".

Feuerbach, se entrega agora à luta contra aqueles - quando o que conta são as relações em que tais predicados se enraizam, ou melhor, de que decorrem. Por isso Stirner é D. Quixote; empreendendo uma luta contra seres imaginários (267-8). Também São Bruno (Bauer), acha Marx, permanece em última análise "teólogo" no combate contra a "Substância", que não passa dos predicados divinos "condensados" sob uma nova denominação. Pois, novamente aqui, esses atributos ou predicados são apenas "nomes deificados das representações que os homens se fazem de suas condições empíricas" de existência (268)²⁵.

Ora, o fato é que Stirner combate "o Homem", Bauer a "Substância", e Marx (hegeliana e feuerbachianamente ou não), combatendo esse combate, garante de alguma maneira a permanência do que eles querem destruir. Podemos até entender que os predicados ganham agora, com Marx, um suporte mais sólido, e o ideal de "homem" um fundamento mais real²⁶. A "individualidade própria" (Eigenheit), a que São Max pretende ter chegado, negando os predicados objetivados feuerbachianos, ela sim, não teria qualquer outro fundamento, baseando-se apenas no que Feuerbach impinge enganosamente como fato. Feuerbach, acha Stirner, não chega a lugar algum fazendo do predicado o sujeito e do sujeito o

²⁵ Representações às quais eles "depois se agarram hipocritamente por razões práticas" - Marx acrescenta, (IA, p. 268). Com o que parece finalmente reconhecer alguma efetividade às idéias, caso contrário não haveria "razões práticas" para a "hipocrisia"...

²⁶ É, como vimos, o homem liberto da divisão do trabalho e da propriedade privada - que a Revolução Comunista deve trazer.

predicado; segundo Marx, menos ainda chegaria Stirner, quando toma "os predicados feuerbachianos hipostasiados" como se fossem "personalidades reais que têm dominado o mundo" - mesmo que para rejeitá-los. Quando aceita "essas expressões feuerbachianas sobre relações, como se fossem as "relações reais" (IA 269-70, d218-9).

Para Marx, são aquelas relações "inteiramente empíricas", objetivamente hipostasiadas, que dominam os homens; a hipostasiação das idéias e dos predicados não é a dominação de que os homens padecem, mas apenas sua expressão ideal. A própria religião - admite Marx - "é de saída a consciência da transcendência, que nasce da obrigação real" (IA 108, d540). Pelo visto, a consciência de "transcender" esse "transcendência" - sem superar, coletivamente, pelo Comunismo, a hipostasiação material de base, das relações objetivas que se desenvolvem entre os homens - é que é agora mais condenavelmente "religiosa". Marx procura ir ainda mais longe, quando diz que é Stirner quem promove a pior hipostasiação erigindo "o homem" ou "o Sagrado" em sujeito (Cf IA 270). Tal acusação, no entanto, não parece fazer muito sentido; dizer que Stirner "faz exatamente o que acusa Feuerbach de fazer" (ibid.), é jogar com uma ambigüidade, ou mesmo recorrer a um sofisma. São Max pretende usar o termo "Sagrado" para caracterizar o que lhe parece ser a hipostasiação de uma idéia²⁷, e não para introduzir tal coisa. Para ele, a transformação de idéias em sujeitos é algo - a dominação do

²⁷ Ou seja, nesse caso, o dar-lhe um alcance ontológico, platonicamente normativo, e até um caráter de Sujeito superior.

"Sagrado" - que ocorre por aí; algo contra o qual ele pessoalmente se rebela, e que na prática nunca chegaria inteiramente a prevalecer. Ora, se fôr o caso, também Marx "promoveria" uma hipostasiação - e nesse caso muito mais absoluta - quando entende que a história tem sido a sucessão de relações materiais tornadas independentes dos homens. Marx acha que, dentro dessa hipostasiação material, o indivíduo não é na realidade sujeito coisa nenhuma. E tampouco jamais o será individualmente, por mais que se rebele, se não o for coletivamente - como "Ser Genérico", por certo. Não é efeito da consciência; os indivíduos estão, e inevitavelmente sempre estarão, "submetidos" ou "atrelados" a alguma coisa maior: o indivíduo "desatrelado" (der Einzelze) é que é irreal. Só que, para Marx, tal "atrelamento" a partir de determinado momento, não necessariamente precisará ser uma dominação ou opressão, mas ao contrário, será condição da verdadeira Liberdade. Na religião e no idealismo, aquele "atrelamento" corresponde à representação de universais que não são verdadeiramente concretos, separados do indivíduo e por isso contrapostos a ele. Mas isso como decorrência de uma cisão no mundo material, no universal real, que é a Sociedade, que "normalmente" não precisaria estar contraposta ao indivíduo. Na sociedade comunista não será assim; ou, pelo menos, na consciência comunista as coisas desde já não estão assim representadas²⁸.

²⁸ Da mesma maneira, na religião e no idealismo, trata-se de uma emancipação imaginária, de um indivíduo irreal, isolado, o homem abstrato do Cristianismo - na opinião de Marx e de

Marx ainda encontrará um jeito de defender a concepção de Feuerbach como superior à de Stirner; ou seja, como menos idealista. Segundo ele, nosso humanista teria pelo menos a consciência de que, com sua crítica da religião, promove apenas o aniquilamento de uma "ilusão" - "se bem que lhe atribua uma importância demasiado grande" (IA 270, d219). Já Stirner "acredita verdadeiramente no reino dos pensamentos abstratos da ideologia", e na luta "contra os 'predicados' e conceitos", e crê verdadeiramente atacar e "destruir as potências reais, realmente senhoras do mundo" (ibid.). Ora, na verdade Feuerbach atribui uma importância mais do que "demasiado grande" à alienação religiosa. Tanto assim que considera a crítica da religião - sua crítica da religião, mais exatamente - como inauguradora de uma nova era para a humanidade (Cf. EC 425). Ademais, para ele, "as eras da humanidades não se distinguem senão pelas transformações religiosas"²⁹. Marx tem realmente melhores motivos para continuar preferindo Feuerbach, pois este destroi o universal transcendente e sobrenatural, Deus, em nome de um universal supostamente imanente e natural, concreto enfim: o "Gênero Humano. Que se mantém como fundação suficiente - de fato, mais forte - dos predicados "divinos", e, junto com isso, da Moral e da

Feuerbach. No Comunismo, ao contrário, é que está a verdadeira emancipação, material e coletiva.

²⁹ Cf. "Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia", p. 97.

Política³⁰. Nesse sentido, é fato que Feuerbach não se pretende tão "destruidor" quanto Stirner; ele vai imaginar sua doutrina expressamente como "positiva", e até como "restauradora", mesmo com relação à religião. Ele admite que nega "apenas a essência inumana da religião", e não sua "essência humana" (EC 105).

Quanto a Stirner, ao contrário, este não vê base para nada de substancialmente universal, e liquida inteiramente com a Política e a Moral - para ele inevitavelmente envolvidas com o "transcendente" e o "ideal". Nesse sentido, então, ele se imagina mais "destruidor"; inclusive de potências "desse mundo", como o Estado e a sociedade, enquanto fins e sujeitos. Feuerbach faz apenas a crítica da religião e do idealismo especulativo de Hegel, em nome do ser sensível; mas tempera seu materialismo com o que vai ser denunciado ainda como idealismo; seu humanismo. A questão está mesmo em que Feuerbach (como Marx, a seu modo) deixa subsistirem os predicados universais e objetivos; enquanto que Stirner tem, como diz Marx, "ódio" deles. Não seria essa a diferença mais significativa entre os dois? Feuerbach diz, na Essência do Cristianismo, que só é um "verdadeiro ateu" o indivíduo para quem "os predicados do ser divino, como o Amor, a Sabedoria e a Justiça, não são nada". E não o indivíduo - como ele - "para quem somente não é nada o sujeito desses predicados", Deus (139). Stirner reivindica - na sua réplica a Feuerbach, ele o diz textualmente - ser o "verdadeiro" e completo ateu,

³⁰ Só que, Marx percebe agora, depois de Stirner, que a fundação oferecida por Feuerbach não é suficientemente sólida.

"dissolvedor" dos nobres predicados morais; é esse seu niilismo, e, também, seu maior pecado³¹.

³¹ Segundo Marx, Stirner, mais uma vez tomando Feuerbach a sério, viu na passagem do autor da "Essência" uma indicação de como ir "mais longe do que todos". E aqui nos deparamos, talvez, com uma preocupação típica da esquerda hegeliana. Marx não quer abrir mão dos "predicados", mas não quer ser ultrapassado por ninguém. O "verdadeiro ateu" tem que ser ele mesmo.

CAPITULO QUATRO

DO "HOMEM" A "SOCIEDADE" E A HISTÓRIA" - I

DA MORAL ABSTRATA AO MATERIALISMO CONCRETO

1. Marx Comprometido com o Homem Genérico.

A crítica contundente de Stirner a Feuerbach sem dúvida pegou Marx desprevenido. Ainda nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos, de 1844, ele estimava que o autor da Essência derrotara radicalmente a velha filosofia e fundara "o verdadeiro materialismo e a ciência do real" (MEF 125-7)¹. Poucos meses antes da publicação do Unico, já sabemos, ele imaginava que a feuerbachiana "Filosofia do Futuro", oferecia um "fundamento filosófico" ao socialismo, e esse era exatamente "o Conceito de Gênero Humano". Que precisava apenas ser "conduzido do céu da abstração à realidade terrestre", isto é, "traduzido" no "Conceito de Sociedade"². Mesmo depois da publicação do livro de Stirner, Engels ainda informava a Marx, com visível entusiasmo, que, após "aniquilar totalmente" (!) a religião, Feuerbach pretendia agora "se ocupar do Comunismo e fazer-se seu porta-voz". Mais do que um simples aliado, nosso humanista deveria ser o patrono da Causa, agora que inclusive já se declarava

¹ Segundo Marx, Feuerbach conseguira tal façanha "fazendo da relação 'do homem com o homem' o fundamento da sua teoria" (Cf. MEF, pp. 125-7).

² Cf. carta de Marx a Feuerbach, de 11-8-44 (MEW, vol. 27). Podemos ver que não falta aí nem a perspectiva do que Stirner chama de "encarnação", que aparece expressamente.

"comunista"³. Na Sagrada Família, publicada em fevereiro de 1845, Marx e Engels ainda intitulavam feuerbachianamente sua própria posição de "humanismo real", que contrapunham ao "espiritualismo" ou "idealismo especulativo" de Bruno Bauer. Engels exaltava aí os feitos e argumentos (geniais) de Feuerbach, que, entre outras coisas, colocava "o homem" - "o homem real e vivente" - no lugar da Consciência de Si infinita hegeliano-baueriana (SF 115-7). Quanto a Marx, este via e aprovava no pensamento feuerbachiano o materialismo aperfeiçoado pelo trabalho da especulação alemã (152)⁴.

"O homem é o Ser Genérico" (Gattungswesen), Marx afirma categoricamente nos Manuscritos de 44; o que quer dizer que ele é naturalmente um ser universal, que configura um todo real e é, assim, muito mais do que um simples indivíduo. A noção de Gênero (Gattung) - que veio a ser o conceito feuerbachiano mais característico - já se encontrava em Hegel, e sua origem primeira é teológica⁵. Na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, o Gênero é o "Universal concreto", a "Substância ou natureza do sujeito" (§ 117), ou ainda "a Substância concreta" da "individualidade" (§ 367). Na "Introdução à Filosofia da História", ele representa o

³ Cf. Carta de Engels a Marx, de 2/1845, MEW, vol. 27.

⁴ Cf. Na réplica de Gustav Julius à Sagrada Família, ele considera Marx um discípulo fiel de Feuerbach, "que toma a palavra do mestre como palavra do Evangelho", e acusa seus adversários de "egoísmo" - "termo que agora, entre os ateus, toma o lugar infamante do termo 'ateísmo', entre os antigos cristãos" (Cf. "Der Streit der sichtbaren..."). Julius por certo já havia lido O Único.

⁵ Cf. Lobkowitz, 1967, p. 357.

que é universal e substancial, em contraposição ao indivíduo singular e natural⁶. Aparentemente, Feuerbach não operou uma mutação conceitual muito grande com relação a isso, e nosso materialista histórico menos ainda; em Marx, o "Ser-Genérico" é o "ser social" (MEF 90), e o trabalho - como produção do mundo objetivo - é a "vida genérica por excelência" (62-4). O que pode tornar e efetivamente torna o Ser Genérico "estranho" a cada homem é essencialmente o "trabalho alienado", que o aparta de sua dimensão universal, do mundo e da natureza. Quando então a "vida genérica", que é vida coletiva e social, torna-se um mero meio para a vida individual (62) - o que para Marx é algo de deplorável e absurdo, pois, entre outras coisas, é unicamente como "ser universal" que o homem é "livre" (61-63). Entretanto, abstraindo-se de tal "perversão", o indivíduo bem entendido é o próprio Ser Genérico, ou pelo menos deveria ser. A "manifestação" de sua vida é sempre "uma manifestação e uma afirmação da vida social", mesmo que não apareça imediatamente como tal (90). A vida individual e a vida genérica "não são diferentes", o indivíduo "é o ser social". Do que decorre que é possível e necessário evitar que a sociedade se fixe - o que acontece sob as condições do trabalho alienado - "como uma abstração face ao indivíduo" (ibid.), ou seja, como um universal abstrato. Pois o homem, diz Marx com todas as letras, é simplesmente "a existência subjetiva para si da sociedade pensada e sentida", e o indivíduo é apenas "um ser social individual" (ibid.). Marx se prepara para

⁶ Cf. Hegel, Reason in History, pp. 91-3.

ser mais hegeliano do que Hegel e mais feuerbachiano do que Feuerbach...

Felizmente Marx não chegou a publicar esse estudo "inteiramente empírico", os Manuscritos de 44; depois de Stirner, pelo menos, não seria aconselhável fazê-lo. Mas na "Questão Judaica", publicada nos Anais Franco-Alemães, ele vai ser irremediavelmente pilhado propondo o Ser Genérico como o verdadeiro homem. Note-se que esse ensaio é todo ele uma verrina contra a "vontade arbitrária", ou seja a vontade meramente individual, e contra o "egoísmo" do indivíduo existente. Aí Marx opõe o Ser Genérico justamente à soberania do indivíduo "contingente", e denuncia a "democracia política" porque nela todo e qualquer homem "é um ser soberano"⁷. O problema para ele é que não se trata ainda do "homem culto" ou "social", mas do homem em sua "existência acidental" - "corrompido" e "alienado", formado e conduzido, por condições "não-humanas". Trata-se, enfim, "do homem que não é ainda um verdadeiro Ser Genérico" (QJ 247-8, m35-6). Para Marx, a emancipação do homem supõe que ele se torne primeiramente, conforme sua "verdadeira natureza", num verdadeiro Ser Genérico (Cf. 255-6, m52). Tudo sob medida para a crítica - que Marx vai taxar de delirante - de Max Stirner⁸.

⁷ Claude Lefort volta a criticar a "Questão Judaica" pela sua rejeição dos direitos dos indivíduos como "pequenos soberanos independentes" (Cf. "Direitos do Homem e Política" in A Invenção Democrática, São Paulo, 1983).

⁸ Paul Thomas (1975, p. 162) ainda acha que Stirner se equivoca a esse respeito, pois Marx já não teria nada de feuerbachiano na "Questão Judaica". Apenas porque aí o fim da alienação não supõe tão somente uma mera mudança de consciência

Stirner se refere à idéia marxiana de que o indivíduo deve tornar-se um verdadeiro Ser Genérico⁹ no momento em que condena os "Liberalismos" por separarem de mim, tal como sou, a essência do homem; e por determinarem como minha "vocaçãõ", um inatingível "dever-ser" (UP 225-7, r191-3). É precisamente isso que o jovem "liberal social" Karl Marx está fazendo na "Questão Judaica". Na réplica ao Único, Hess procura dizer que Marx, como socialista, apenas "aspira a uma sociedade onde cada um possa desenvolver-se e realizar suas qualidades humanas", enquanto que o egoísta Max Stirner "não quer saber de nada desse homem verdadeiro" (UF 60, c373). Na tréplica, Stirner contrasta Hess com Marx, atribuindo a este uma "habilidade sutil", mas não deixa de recusar o argumento (AC 159). Por isso, Marx, não obstante o cumprimento, investe contra ele com todas as suas energias, ainda que para se defender apenas de forma indireta¹⁰; sua reação ao livro de Stirner não poderia se constituir senão numa recusa completa e... elusiva. Engels, como vimos, é quem foi inicialmente e em parte favorável ao Único, admitindo a necessidade de "deduzir o geral do

mas uma transformação material do mundo...

⁹ Ele o faz num trecho em que menciona nominalmente Bruno Bauer, Feuerbach e Hess. Estamos no começo da segunda parte do Único, em que o autor vai tratar do indivíduo como verdadeiro e Único "proprietário" e soberano (Cf. UP, pp. 225-7, r191-3).

¹⁰ Ainda hoje, nesse debate, Marx encontra aliados pouco eficientes como Hess. Paul Thomas, por ex., diz que o Ser Genérico da "Questão Judaica" nada tem a ver com o de Feuerbach, que é apenas "uma expressão de humanitarismo vazio" (1975, p. 162). Será então o Ser Genérico de Marx, ao contrário, uma expressão de humanitarismo "pleno"? (Não é à toa que Althusser trata de ir em outra direção...)

particular", "partir do eu, do indivíduo corpóreo, para nos elevarmos progressivamente ao 'homem'"¹¹. Ele não se perguntava, porém, se isso era mesmo possível. Marx, pelo visto, entendeu que não - tal como Hess, que, segundo Engels, odiava "todo tipo de egoísmo", e pregava o "altruísmo" e a "abnegação cristã"¹².

2. "São Ludwig": A Restauração Feuerbachiana da Moral.

Na Ideologia Alemã, Marx compara Bruno Bauer a Jehovah, com uma citação bíblica em que este clama contra a ingratidão de seu povo, que se volta para outra divindade, Baal (IA 128, 126). Marx quer dizer que estão abandonando o "espiritualista" Bruno Bauer pelo "materialista" Feuerbach - o que, já sabemos, está longe de ser verdade¹³. Em todo caso, a comparação parece sugerir que o "elo intermediário" entre a concepção de Marx e o hegelianismo (Cf. FFC, 263, s6) representaria mais bem uma "heresia" do que o fim de toda religião. Como na denúncia de São Max, Feuerbach, bem diferente da imagem que o marxismo projetou, seria antes o profeta de um novo culto, do que o expoente de um audacioso ateísmo.

O problema para Stirner está em que a suposta reapropriação feuerbachiana acaba por "absolutizar", como objetivos e divinos

¹¹ Cf. Carta a Marx, de 19/11/44, MEW, vol. 27.

¹² Ibid.

¹³ A associação de Baal com Feuerbach, por outro lado, não é vazia de sentido: ele é o deus da fertilidade, cujo culto envolve a adoração da natureza e, de certo modo, a negação da transcendência.

por si, os "predicados" antes atribuídos à Divindade (Cf. EC 135)¹⁴. Revertidos à "essência" universal que é o "homem", eles encontrariam aí um fundamento sólido e real, mais do que quando atribuídos a um Ser transcendente e pessoal. De acordo com o radical São Max, porém, para que o indivíduo se tornasse realmente autônomo e soberano, tais predicados deveriam igualmente ser destruídos na sua transcendência e objetividade, junto com a pessoa do antigo Ser Supremo. Essa seria a única maneira de efetivamente passarem a "propriedade" do indivíduo singular, seu criador original e absoluto, em vez de se tornarem objeto de um novo culto. Entretanto, a preocupação de Feuerbach parece ser bem outra. Segundo ele, a negação prática dos predicados, mantida a afirmação do Sujeito que é Deus, é uma característica do seu tempo, resultando numa rele "aparência de religião", num "ateísmo dissimulado" (EC 131-2). É na verdade em oposição a isso que ele se mobiliza, mais bem como um "restaurador", clamando contra a imoralidade do seu tempo e contra um Cristianismo inautêntico e "epicurista" (Cf. 97ss)¹⁵. Na resposta a Stirner, ele se justifica admitindo que "deixa subsistirem os predicados como predicados da Natureza e da

¹⁴ Tais predicados, acima dos indivíduos, e na sua infinitude, são: o Amor, a Verdade, a Justiça, a Razão, a Bondade, etc. - entre os quais estão algumas das "causas" repudiadas por Stirner desde o começo do Único.

¹⁵ Feuerbach, de acordo com Arvon, pertence ao período culminante da crise religiosa moderna, e tenta na verdade "salvar o divino dando-lhe a forma de um humanismo consciente". Ele seria realmente ateu, "mas por excesso de religião" (Arvon, 1964, p. 35).

Humanidade"¹⁶ - sem entrar no mérito do que espera obter com isso. Uma solução que Marx, como veremos, aperfeiçoará e desenvolverá, ao ponto inclusive de deixar o pathos original (anti-niilista) da crítica feuerbachiana da religião inteiramente dissimulado, embora nem por isso menos presente.

Feuerbach se limita a inverter a ordem do predicado e do sujeito, e a livrar-se do antigo Sujeito. Ele mesmo reconhece, todavia, que foram sempre os predicados - e não o Sujeito - que tiveram importância para os homens. O Amor, diz ele, jamais passou por sagrado aos olhos dos homens por ser um predicado de Deus, mas tornou-se um predicado de Deus porque é "divino", "em e por si mesmo" (EC 139). Mas onde estaria então a radicalidade da revolução feuerbachiana? Depois dela, os homens se encontram envolvidos com aquilo que sempre os envolveu: os predicados; só que agora estes lhe dizem respeito mais de perto e lhe cobram com mais força, pois se apresentam como naturalmente "seus". De acordo com Feuerbach, o Cristianismo é "uma ilusão" perniciosa porque faz do Amor, por ex., algo vão e ilusório; pois "o Amor religioso" só ama o homem por amor de outro ser - Deus. Para São Max, contudo, também o "Amor moral" e "humano" de Feuerbach floresce por amor à própria Moral e ao "Homem Genérico" (UP 90, r63). Por que então, São Max desafia, se se tratava realmente de emancipar os homens, ele não se livrou igualmente da "essência" e declarou guerra aos predicados e à sua "divindade"? Depois da

¹⁶ Cf. "L'Essence du Christianisme dans son rapport à L'Unique et Sa Propriété" (1845), p. 222.

metamorfose feuerbachiana, ao contrário, estes passaram a ter "uma significação autônoma", e, agora, "por seu conteúdo", "impõem aos homens seu reconhecimento" (Cf. *ibid.*). Tal resultado, diga-se de passagem, é semelhante ao que Marx vai obter com a concepção materialista da história; pois, se os predicados corresponderem a relações materiais, e dessa forma não dependerem da consciência, da vontade ou do sentimento de quem quer que seja, eles se imporão aos homens ainda mais inescapável e legitimamente. Feuerbach acredita que os predicados "demonstram-se imediatamente como verdadeiros" (*ibid.*), mas tal "evidência" não parece uma fundação tão segura quanto a que Marx vai obter para eles.

No prefácio à segunda edição da Essência, de 1843, Feuerbach imaginava que "os pensamentos fundamentais" do seu livro, depois de vencerem as "ilusões" e "preconceitos" reacionários de alguns contemporâneos, ainda se tornariam "propriedade da humanidade" (EC 112). Pouco tempo depois, uma oposição de teor um tanto diferente do esperado iria reduzir as pretensões do pensador do Ser Genérico, e condenar como "ilusão" e "preconceito" justamente sua própria concepção. E ele teria de reconhecer então, mesmo que parcialmente e a contragosto, a pertinência do questionamento. Quem se der ao trabalho de examinar a obra de Feuerbach, vai encontrar cada vez mais "pensamentos fundamentais" que dão sentido à crítica stirneriana. Nele, realmente, a negação da "ilusória" oposição entre divino e humano, logo se substitui pela afirmação de uma outra, muito "real", "entre a essência humana e

o indivíduo humano" (131) - para São Max, uma nova versão do velho "dualismo". E o "ser humano" que deve tomar o lugar do "ser divino" não é de fato, o indivíduo¹⁷, o qual, ao contrário do "Gênero", é "limitado" e pode ser apenas um "representante" ou "deputado da humanidade" (EC 292, 298)! Naturalmente os indivíduos humanos estão longe de serem desprezíveis; cada um deles representa "um novo predicado" e "um novo talento" do Gênero, que assim "possui" nele ainda mais força (140). Ora, não admira que as consequências dessa "antropologia" - ou "antropolatria" - sejam as mais moralistas possíveis; nosso humanista supostamente adepto da "Sinnlichkeit" entende, por ex., que é frivolidade admirar no corpo do indivíduo "a forma individual", mas não assim a forma "humana", que, ao contrário, "deve-se" admirar (123). Com o que não estamos absolutamente reconciliados com a corporeidade individual, mas, expressamente, apenas com o corpo do "homem"...

Para Feuerbach, apesar de tudo, sua posição "antropológica" está longe de ser cristã; e nisso ele tem por certo uma parte de razão. Ao menos do ponto de vista de sua imagem do Cristianismo, a qual, em sendo da mesma maneira crítica, não deixa por isso de envolver uma avaliação exatamente oposta àquela de Stirner¹⁸. Segundo Feuerbach, a religião cristã "só tem olhos para o

¹⁷ Cf. também "Thèses Provisoires pour la Reforme de la Philosophie", p. 100.

¹⁸ No seio da Esquerda Hegeliana, como veremos, encontramos duas apreciações críticas diferentes e quase simetricamente opostas, do Cristianismo. Marx, naturalmente, está com a de Feuerbach.

indivíduo" e absolutamente "não se preocupa com o Gênero"; na verdade, ela "sacrifica o Gênero ao indivíduo", que é aí por sua vez "divinizado" e erigido em "absoluto" (EC 291, 293). Os Cristãos vêm já no indivíduo, "imediatamente e sem distinção", o Gênero (291)^{1º}; os pagãos ou Antigos, ao contrário, sempre consideraram o indivíduo, o particular, apenas através de sua conexão "com o Universo" e "a Comunidade" (290). Entre eles, "o conceito de homem enquanto indivíduo" era "deduzido" e "mediatizado" pelo de "Gênero" ou "Comunidade" (ibid.)^{2º}. Nesse sentido, o Cristianismo, enquanto inverte tudo isso, representaria precisamente uma deformação e um delírio; é "o maior dos milagres", diz Feuerbach, que o indivíduo, "enquanto indivíduo", seja também ao mesmo tempo "a Idéia, o Gênero e a Humanidade, na plenitude de sua perfeição e de sua infinitude" (295). E o autor da Essência não acredita em milagres; para ele é uma estupidez representar o universal (Deus) sob a forma de um indivíduo (Cristo) - "tão estúpido como querer representar a cor como realizada em uma cor". Isso, em termos "antropológicos" significa nem mais nem menos que o "homem" como "soma de todas as perfeições que estão repartidas entre os homens", não é de modo algum o indivíduo (447d).

^{1º} Ninguém melhor do que o fervoroso cristão Kierkegaard para dar razão a Feuerbach. Segundo ele, no caso do gênero humano, o indivíduo é superior ao gênero, porque cada indivíduo singular é feito à semelhança de Deus (Tagebücher, II).

^{2º} Em Marx, a retomada da "antiga" precedência da Comunidade, com relação ao indivíduo, será muito mais consequente que em Feuerbach.

O que Feuerbach de fato não pode nem quer de forma alguma é abrir mão do caráter "positivo" - e até "religioso" - da sua concepção. Com a sua crítica da religião, os homens não são deixados sem rei nem lei, antes pelo contrário; o "Gênero" oferece agora ao indivíduo uma medida segura, objetiva e universal", ele é "a lei absoluta" (EC 134). Como "homem em geral", ele é o "critério" e "a medida última" da verdade (III, 298). Em Feuerbach, o dever-ser fica aparentemente preservado quase com a força do que é, do pleno e substancial: "O que penso segundo a medida do Gênero", diz ele, "penso como o homem em geral não pode deixar de pensar"; penso, por conseguinte, "como o indivíduo deve pensar, se ele quer pensar normalmente (sic), conforme a lei e, portanto, dentro da verdade" (298-9). Ele, ademais, não esconde sua preocupação, na crítica da religião, em recuperar o "religioso" - termo a que ele dá uma conotação favorável, por oposição a "teológico" e "especulativo". Pois só se nega propriamente a religião, diz ele, quando se nega "o homem"; "só se perde a fé em Deus" quando "se perde a fé no homem" (165). Nos "Princípios da Filosofia do Futuro", tão celebrados por Marx, nosso "São Ludwig" admite expressamente que sua nova filosofia "é na verdade ela própria religião" (PFF 200); e, na "Necessidade de uma Reforma da Filosofia" (um manuscrito preparatório), prescreve textualmente "que nos tornemos outra vez religiosos" (100). A nova religião - encarnada e prática - será desta vez a Política e o novo Ser Supremo já sabemos qual será: "é preciso que a Política se torne nossa religião", o que supõe

que "nossa concepção" contenha "um novo princípio supremo", capaz de propiciar tal "metamorfose" (ibid.). Não é significativo que Engels, numa obra da maturidade, tenha escolhido celebrar, entre as contribuições de Feuerbach, precisamente esse imperativo? (Cf. FFC 286, s49).

Na resposta a Stirner, Feuerbach apresenta o por quê da necessidade - e mesmo da inevitabilidade - de um novo Ser Supremo, que ele pretende suprir com sua doutrina. É que os homens se sentem necessariamente "limitados" e "imperfeitos" quando se comparam uns com os outros e com seu próprio sonho; e, "como seres reflexivos", mais cedo ou mais tarde acabam por fazê-lo. Por isso, sem a sua religião da humanidade, o indivíduo seria deixado num "vazio", que "necessariamente se preencheria pela representação de um Deus". Ao contrário, o Gênero, e só ele, "é capaz de simultaneamente suprir e substituir a divindade e a religião"²¹. Stirner naturalmente pode admitir que a representação de uma divindade supre o sentimento de um vazio ou da própria limitação, mas não admitirá a "cura" proposta, que lhe pareceria antes a perpetuação do mal. Na Essência do Cristianismo, Feuerbach dizia que "quanto mais a vida é vazia tanto mais Deus é pleno", mas também que, "para enriquecer Deus, o homem deve empobrecer-se" (EC 143). Por acaso estaria seu novo Ser Supremo, o Gênero, fora dessa "lei", de tal maneira que a infinita "riqueza" que lhe atribui não resulte em "miséria" para os indivíduos? É fácil ver que o que Stirner faz é inverter a

²¹ Cf. "L'Essence... dans son rapport à L'Unique", p. 230.

relação e voltá-la contra o próprio autor da Essência: quanto mais "o homem" ou o Gênero, como qualquer outro Ser Supremo, for "rico", tanto mais o homem real de carne e osso, o indivíduo corpóreo, será "pobre" e "expropriado". A passagem de sua "propriedade" - de seus predicados - a um novo Senhor, em nada lhe aproveita.

Na mesma resposta a Stirner, Feuerbach tenta dizer que não coloca o "homem" ou a "essência" fora e acima dos indivíduos. Muito pelo contrário; a Essência do Cristianismo seria "o único livro onde a divisa dos tempos modernos, a individualidade (Individualitaet), deixou de ser uma fórmula de retórica vazia de sentido" (ECUP 225). Se o homem está aí dividido em duas partes, o eu individual e a sua verdadeira essência, isso é obra dos próprios homens, e não dele, Feuerbach. É isso que explica a própria existência do fenômeno religioso (Id. 226). Stirner, para Feuerbach, é quem vai incorrer no ponto de vista especificamente religioso e, o que é mais grave, cristão. Pois, se é certo que "o indivíduo é o absoluto" e que ele é "o ser verdadeiro e real", isso não se refere ao "indivíduo exclusivo" e "Único". A não ser justamente para o Cristianismo, que "escolhe um único indivíduo dentro do Gênero" e o proclama sozinho como Deus e o "Sagrado" (226-7).

Feuerbach diz aceitar que "ser um indivíduo é certamente ser um 'egoísta'"; mas ele acredita que é também "ser um 'comunista'" (ECUP 227), pois o indivíduo humano só se completa em dois: homem e mulher. Como "dois não têm finalidade nem sentido", logo se

seguem três: "depois da mulher, a criança". E já que o "amor" não pode satisfazer-se com uma só, "Única e incomparável", ele "conduzirá adiante e além" (228). E por aí vai o nosso filósofo natalista e familiar. Stirner era filho único e no registro de seu óbito apareceria: "Sem mulher, sem filho, sem família". Portanto, ele não entendia muito dessas coisas; era de fato "Único". Apesar disso, admitirá de bom grado, e não sem ironia, "jamais ter pensado em negar que 'o indivíduo' seja 'comunista'" (AC 147). Quanto a Feuerbach, depois de dizer que "não é nem materialista nem idealista", ele se definirá a si próprio essencialmente como "homem" e "comunista". "Como somente considera a essência do homem na comunidade" - diz na terceira pessoa - "Feuerbach é homem comunitário, comunista" (ECUP 237). Para embaraço de Marx, Feuerbach toma "comunista" como um predicado ideal do "homem"...

Do ponto de vista de Stirner, a dificuldade de Feuerbach para chegar decididamente à individualidade singular residiria no seu persistente "Mongolismo", na sua permanência no interior do chamado "círculo do Cristianismo": já que a ótica da "encarnação" é claramente assumida por ele e se encontra expressa em várias de suas fórmulas. Para nosso humanista, por ex., a tarefa dos "Tempos Modernos" seria "a realização e a humanização de Deus", ou seja, "a transformação e a resolução da teologia em antropologia" (PFF 128). Ora, se, para ele, "o verdadeiro sentido da teologia é a antropologia" (EC 105), Stirner encontra, ao reverso, "o verdadeiro sentido" da segunda... na primeira. A

"Filosofia do Futuro" assume como "missão" o "reconduzir a filosofia do reino das 'almas desencarnadas' às das encarnadas e viventes" (PFF 127). é a filosofia "feita carne e sangue", "feita homem" (EC 103). Ora, Stirner perguntaria, somos nós por acaso "almas viventes", simplesmente "almas-desse-mundo"? e a filosofia, ela pode mesmo se fazer homem? Possivelmente sim, mas um homem filosófico, "o homem"; que, como no caso de Feuerbach, mostra-se ainda como um verdadeiro Espírito - encarnado, seja, mas Espírito. Não o meu espírito, e muito menos eu em carne e osso, mas um "fantasma" ou "espectro" - falsamente corpóreo.

Depois do "esquecido" Max Stirner, vários autores contemporâneos chegaram a suas mesmas conclusões: à denúncia da "revolução feuerbachiana" como falsa revolução. Além de Henri Arvon, Michel Henry, por ex., entende que a "antropologia", como suposto retorno ao homem daquilo que é seu, "não realiza nada, nem a menor mutação conceitual, nem a menor mudança no conteúdo dos conceitos que toma emprestado"²². E Fredrick Gordon conclui que "o homem" feuerbachiano resultou ser "um ideal", "um deus", "num sentido mais literal do que Feuerbach pretendia"²³; o que, pelo visto, é uma crítica benevolente, pois é intencionalmente que "Feuerbach ressuscita a religião". Para Gordon, em todo caso, "tudo o que Feuerbach atacava em Hegel, trouxe de volta como uma

²² Cf. "La Critique de la Religion et le Concept de Genre dans L'Essence du Christianisme", p. 403.

²³ Cf. "The Contradictory Nature of Feuerbachian Humanism", p. 44.

parte essencial de seu próprio pensamento"²⁴. Por fim, segundo Gérard Lebrun, com Feuerbach a infinitude do "Espírito" deu lugar à do "Gênero", e agora este será o novo nome do "infinito"²⁵. É esse o bravo pensador abraçado por Marx e Engels?

3. Engels: A Impotência da Moral e o Materialismo Histórico.

Antes que Marx escrevesse um "São Bruno" e um "São Max", Stirner já havia escrito um "São Ludwig" - sem precisar recorrer ao apodo. O autor da Essência do Cristianismo, para ele, "não nos oferece mais do que uma libertação teológica da teologia e da religião". Por certo, a imagem de Feuerbach que os marxistas tornaram conhecida não é bem essa. Gheorgi Plekhanov, nos Princípios Fundamentais do Marxismo, por ex., não entende porque o autor da História do Materialismo, Friedrich Lange, recusou-se a reconhecer a concepção feuerbachiana como uma doutrina completamente materialista²⁶. Para o pai do marxismo russo, Feuerbach, que "está próximo de Espinoza", "é quem desembaraça o materialismo espinozeano de seu apêndice teológico"²⁷. Embora relativizada por Riazanov, sua opinião é de que o pensador do "Ser Genérico" forneceu a Marx a base filosófica do marxismo: o materialismo²⁸; que este teria tido apenas de desenvolver a retificar no sentido do reconhecimento do papel ativo do sujeito,

²⁴ Id. p. 31.

²⁵ Cf. "La Speculation Travestie", pp. 65-67.

²⁶ Cf. Os Princípios Fundamentais do Marxismo, p. 10.

²⁷ Id. p. 14.

²⁸ Id., *ibid.*

nas relações entre este e o objeto²⁹. "As concepções materialistas de Marx e Engels", diz Plekhanov, "desenvolveram-se no sentido indicado pela lógica interna da filosofia de Feuerbach"³⁰. E a base principal de um juízo tão favorável reside na tese feuerbachiana de que "o ser é o sujeito, e o pensar o atributo"³¹. Ainda que tal posição possa corresponder, no fim de contas, à noção de que o Gênero (ou mesmo o Mundo) é o verdadeiro sujeito, e que o indivíduo, o sujeito aparente, é na verdade "o atributo". "O pensar", para Feuerbach, "não é a causa do ser, mas sua consequência ou, mais exatamente, sua propriedade", diz Plekhanov com aprovação³². Mas, podemos indagar, quem é "o ser", então? Não serei por certo eu, Stirner replicaria, pois essa não é uma filosofia do eu, ou do indivíduo enquanto eu, se o pensamento fica como uma propriedade "do ser" e não minha. Se, quando eu penso, é "o Ser" que pensa - se, como em Espinoza, o pensar é um atributo da Substância - onde fica o indivíduo, ou melhor, a individualidade?³³

Depois disso, não deve surpreender o entusiasmo feuer-

²⁹ Id., pp. 7 e 26. Para Plekhanov, a teoria do conhecimento de Marx é, "propriamente falando", a de Feuerbach, só que aprofundada de "forma genial" (Id., p. 16).

³⁰ Id., p. 23.

³¹ Id., p. 12. Cf. também as "Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia", de Feuerbach.

³² Cf. Plekhanov, Os Princípios Fundamentais..., p. 15.

³³ Plekhanov tomou conhecimento de Stirner, a quem tratou como um anarquista, mas, pelo visto, não levou muito a sério sua crítica a "São Ludwig"...

bachiano de Engels no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã, onde trata A Essência do Cristianismo e seu autor como tendo representado nada menos do que uma radical "libertação" para os jovens hegelianos. Ele recorda como o livro reduziu de um só golpe a contradição entre a Natureza e a Idéia, recolocando sem rodeios o materialismo sobre o "trono". A partir do que ficava estabelecido que não havia "nada fora da natureza e dos homens", que também eram "produtos da natureza". Marx, malgrado "suas reservas críticas", ter-se-ia deixado igualmente influenciar por aquela "nova maneira de ver" e teria sido "feuerbachiano" como os demais. Engels faz alguma restrição à "apoteose do Amor", do mestre humanista, mas acredita que ela pode ser "desculpada" ou até "justificada", face à vigência contemporânea de uma "insuportável soberania" do "pensamento puro" (FFC 272, s22-3). Afinal, a posição de Feuerbach teria sido nada menos que uma "ruptura total" com o idealismo hegeliano, detendo-se apenas diante do preconceito que cercava a palavra "materialismo" (277, s31-2). Engels admite que Feuerbach não foi materialista no terreno do social e da história, mas essa falha é debitada "principalmente" ao seu "isolamento campestre" (280-1, s37-8). Depois dessa apreciação generosa, Engels vai-se dedicar demoradamente a expor a incompletude e a inconsequência do materialismo feuerbachiano, em comparação com a concepção materialista histórica; é particularmente significativo, porém, que o faça, em grande medida e em última análise, com relação às consequências indesejáveis da filosofia de Feuerbach... no

terreno moral.

Antes de mais nada, Engels, sem mencionar Stirner, descarta em passant qualquer objeção à crença em ideais: a obediência a "tendências" ou "potências" ideais representa apenas o reflexo, no cérebro do homem, das necessidades vitais e "repercussões do mundo exterior" (FFC 281-2, s38-41)³⁴. Depois disso, ele se fixa no problema de que a moral tem-se caracterizado até aqui por "impotente" e "hipócrita", e que a de Feuerbach, por ser ainda "abstrata", padece dos mesmos defeitos³⁵. Da mesma forma que a moral kantiana do imperativo categórico, também a feuerbachiana se constitui de "belas lições inaplicáveis" (291, 282, s58, 55), e "está, por menos que Feuerbach queira ou perceba, feita sob medida para a sociedade capitalista" (289, s54). Na moral feuerbachiana, a preocupação pela igualdade e pela felicidade permanece no terreno das meras "palavras", por desconsiderar a questão dos "meios" - "materiais" e "culturais" - necessários à sua "concretização" (288, s52-3). Nesse sentido, Hegel, apesar de idealista mais completo, não o sendo à maneira de Kant, acaba por se mostrar muito superior (para Engels); pois ninguém teria criticado mais impietosamente o "imperativo kantiano" e "a

³⁴ Afinal de contas, "tudo o que põe os homens em movimento passa necessariamente por seu cérebro" (FFC, p. 282, s41). Aqui a passividade reservada ao indivíduo salta aos olhos em cada fórmula engelsiana...

³⁵ A diferença entre a crítica da moral por Marx e Engels e a crítica de Stirner aparece então com muita nitidez. Para este, a moral pessoal é opressão e alienação; para aqueles, ela é impotência. O objetivo para os primeiros é o da realização da moral. Para Stirner, isso é, em primeiro lugar, inteiramente impossível, e, em segundo, totalmente indesejável.

predileção filistéia pelos ideais irrealizáveis". "A ética de Hegel", apesar da "forma idealista", tem um "conteúdo realista", englobando "ao lado da moral", também "o direito, a política e a economia"; Feuerbach, ao contrário, não toma conhecimento do mundo no qual o homem vive. Por isso, Engels vai concluir que o homem feuerbachiano - como o "Único" de Stirner, na Ideologia Alemã - "não saiu do ventre de uma mãe" e "não vive dentro de um mundo real formado e determinado historicamente". Ele "está certamente em relação com outros homens, mas cada um deles é tão abstrato quanto ele próprio" (286, s 48-9).

Engels vai, ainda assim, citar com aprovação algumas idéias morais de Feuerbach, lamentando apenas que este não as tivesse desenvolvido. Além da idéia de que numa choupana se pensa de outra maneira que num palácio. Ele destaca a afirmação feuerbachiana de que, "se a fome e a miséria lhe deixam sem nada de substancial no corpo", o indivíduo "não tem tampouco, na cabeça, no espírito e no coração, substância alguma para a moral" (FFC 286, s49). E, ao que parece, a última coisa que Engels gostaria de ver é o indivíduo sem "substância" para a moral⁹⁶. Mais sintomático, porém, é que ele destaque como precioso exatamente o lema feuerbachiano que mais faria Stirner estremecer: "É preciso que a política se torne nossa religião" (286, s49). E externe, como ressalva, que isso seja, em Feuerbach, apenas uma "simples maneira de falar"!

⁹⁶ Engels aprecia de tal modo aquelas observações "materialistas" de Feuerbach, que chega a repeti-las no mesmo texto, logo adiante (Cf. FFC, p. 288, s52).

O problema com a "teoria moral de Feuerbach", diz Engels, o mesmo de "todas aquelas que o precederam", permanece que ela não é "histórica". E é aí, e frente a isso, que Engels vai oferecer o materialismo histórico e dialético como resposta conseqüente (Cf. FFC 289-90, s55-6): "Não se passa do homem abstrato de Feuerbach aos homens reais e viventes se não os considerarmos em ação na história" (290, s55). Conclusão: "o culto do homem abstrato", que é "o centro da religião feuerbachiana", "deve necessariamente ser substituído pela ciência dos homens reais e de seu desenvolvimento histórico" (289-90, s55-6) - ou seja, pela concepção materialista da história. No lugar do "culto do homem abstrato", uma ciência preenhe de potência moral, a do homem histórico e "concreto". Aqui, porém, parece haver um "escamoteamento": uma ciência por um "culto" não é bem uma troca equivalente. Para que a "substituição" seja uma, a nova ciência deve esconder no seu "centro" o "culto do homem concreto", pois está-se assumindo que, com a concepção materialista da história, temos finalmente resolvido a inconseqüência de toda moral anterior e particularmente da moral humanista. Com a nova concepção, a moral se torna afinal "concreta", "potente" e "aplicável", e, presume-se, seus ideais (os predicados, como o bem, a justiça, a fraternidade, a humanidade, etc.) tornam-se realizáveis. O materialismo histórico é aparentemente, assim, a "Moral Potente"²⁷; e com ele, pode-se supor, a assunção da política como

²⁷ Semelhante associação está sugerida do mesmo modo na Sagrada Família (p. 157), onde os "laços óbvios" que "vinculam necessariamente" o "materialismo" ao "comunismo" e ao

religião não será mais "simples maneira de falar".

"socialismo" se resumem essencialmente à perspectiva, que o primeiro abre, de formar finalmente o homem "bom" e "humano" pela transformação adequada das circunstâncias objetivas. Não se resumem a qualquer necessidade de caráter científico.

CAPITULO CINCO

DO "HOMEM" A SOCIEDADE E A HISTÓRIA - II

DO "CORPO MISTICO" AO CORPO SOCIAL

1. Do Indivíduo Sensível ao Homem Ativo e ao Mundo como Atividade.

Qual a crítica do próprio Marx a Feuerbach e ao "homem" feuerbachiano? Terá ela por acaso um sentido de algum modo stirneriano? Absolutamente esse não é o caso. Para Marx, na Ideologia Alemã, Feuerbach é ao mesmo tempo materialista "de menos" e materialista "demais". No prefácio à segunda edição da Essência, seu autor admitia ser considerado idealista no "domínio da filosofia prática", por crer que os limites atuais do homem não serão os mesmos "no futuro". "A Idéia" - dizia ele - "é para mim apenas a fé no futuro histórico, na vitória da verdade e da virtude" (EC 102). Pode ser que tal vitória fique para o "próximo século", mas o que para "o homem isolado" é muito tempo, "são apenas dias para a humanidade" (ibid.). A "escala" de Feuerbach não é o "homem isolado", nem para Marx tampouco; este, porém, não está disposto a deixar a "filosofia prática", no terreno do idealismo.

Por outro lado, na Ideologia Alemã, Marx vai condenar o "sensualismo" feuerbachiano como materialismo estreito - depois de tê-lo defendido retoricamente, na seção intitulada "São Bruno", como audacioso imoralismo. Tanto quanto Max Stirner, Bruno Bauer acusa Feuerbach por seu materialismo pela metade e

"espiritualizado"¹. Contudo, Marx prefere sugerir que tal crítica não passa de um ataque moralista a um sensualismo quase hedonista. E pintar, nesse momento, o "sensualismo estreito" feuerbachiano como se pudesse representar - e esse fosse o motivo da reação de Bauer - as "alegrias dos olhos", a "volúpia da carne", etc. etc. (Cf. IA 122, d87). O piedoso Feuerbach e seus "consortes" ficam, assim, caracterizados como "homens corpóreos", "egoístas" e "hedonistas" (ibid.) - verdadeiros stirnerianos! Quisera Marx que tais fossem as acusações a que seu "partido" estava sendo submetido. Bauer, muito pelo contrário, está, entre outras coisas, tachando o homem feuerbachiano de religioso, "desvirilizado" e "escravo"²; e, quanto a Stirner, já sabemos o que este diz.

Na verdade, para Marx, o "comunista" não é um idealista, mas tampouco pode ser esse "materialista estreito". Ele é o "materialista prático", para quem se trata de "transformar praticamente o atual estado de coisas" (IA 54, d42)³. Ora, em Feuerbach, encontraríamos semelhante ponto de vista, mas apenas em "intuições isoladas", com "pouca influência sobre sua concepção geral" (ibid.)⁴. A partir daqui, Marx vai fazer

¹ Cf. "Charakteristik Ludwig Feuerbachs", p. 123.

² Cf. "Charak. L. Feuerbachs", pp. 105 e 95.

³ Em nome de que, e com que objetivo, Marx não discute aqui.

⁴ Marx pode estar lembrando, por ex., que Feuerbach reclama, na "Filosofia do Futuro", que "se reconhece a necessidade das revoluções do passado", mas não se aplica o mesmo pensamento ao presente. Ou, quem sabe, recordando, principalmente a noção de que "é ridículo reprimir o 'ateísmo' da filosofia sem reprimir o

restrições à concepção do mestre principalmente a propósito de dois pontos, que na verdade se entrelaçam. O primeiro é o seu aspecto contemplativo e passivo⁵, ao qual opõe a concepção ativista e transformadora que afirma que o homem é "atividade sensível" e que o próprio mundo também o é (IA 55-6)⁶. Quanto ao segundo ponto, Marx vai dizer que o homem, diferente do que pensa Feuerbach, não é uma "abstração", que se contempla no sentimento ou no amor (ibid.). E é diante disso que alguns acham, erroneamente, que aqui ele se aproxima do ponto de vista de Stirner e abandona qualquer noção "genérica" e "filosófica" do "homem". Temos, entretanto, boas razões para acreditar que ele está se referindo não ao indivíduo mas precisamente ao "homem genérico" - para ele o marco no interior do qual se chega realmente aos "indivíduos reais" e não abstratos (ibid.). Tanto é assim que o que Marx vai arguir em seguida é que o humanista do Ser Genérico "não conhece outras 'relações humanas' que não sejam o amor e a amizade, e ainda assim idealizados" (ibid.)⁷. Ou seja, o que ele quer dizer é que os laços que vinculam os homens uns aos outros - e que constituem "o homem" - são muito mais

ateísmo da empiria" (Cf. PFF, p. 150).

⁵ Tal característica fora expressamente apontada e criticada, antes de Marx, por Bruno Bauer, para quem a "essência" de Feuerbach se situa para além da "influência" e da "atividade" dos homens (Cf. "The Genus and the Crowd", p. 130).

⁶ O homem, diz Marx, não é apenas um "objeto sensível", mas é também "atividade sensível" (IA, p. 56).

⁷ Na "Introdução à Crítica da Filosofia de Hegel", por ex., Feuerbach afirma que só "o sentimento faz do indivíduo o gênero" (Cf. "Contrib. à la Crit. de la Phil. de Hegel", p. 15).

objetivos e consistentes do que Feuerbach acredita. E é mesmo preciso que sejam, para que Stirner não os possa "dissolver" com sua crítica egoísta-niilista.

Começemos pelo primeiro ponto. A idéia de uma filosofia da práxis e de uma concepção "ativista" do homem é anterior a Marx no seio da Esquerda Hegeliana, mas está particularmente ausente no pensamento feuerbachiano. Agora, premido pelas críticas do outro "partido", Marx vai denunciar a passividade e o conformismo presentes na filosofia de seu aliado, que a desqualificam como fundamento para uma atitude socialmente crítica e transformadora⁹. E isso por conta tanto do seu idealismo quanto do seu materialismo; curiosamente, talvez mais por conta do segundo - seu chamado "materialismo puro", que parte do mundo sensível como algo dado - do que do primeiro (IA 55). Tal materialismo, passivo e "sensualista", não satisfaz a Marx porque deixa de perceber que "o mundo que nos cerca não nos é dado direta e eternamente", como um mundo "natural", mas é um "produto histórico", resultado da "atividade de toda uma série de gerações" (55-6) - o que valerá igualmente para a "Essência" e o "Gênero". O que temos aqui é a versão materialista marxiana da concepção do mundo ou do objeto como algo "produzido" ou "posto",

⁹ Nesse sentido, as concepções dos "idealistas" Bruno Bauer e Max Stirner eram bem mais ativistas e críticas. Em 1844, Bauer já se referia à "resignação", à "apatia" e à "capitulação" que caracterizariam o ponto de vista de Feuerbach (Cf. GM, p.130).

que fôra até agora desenvolvida pelo idealismo⁹. Só que Marx entende tal atividade expressamente como "física" e "genérica"; além de como "produção", e não "criação". O "homem ativo" dessa representação marxiana do mundo como "atividade" não é absolutamente o indivíduo "fruidor" ou "criador" de Max Stirner, mas o homem genérico tomado como homo faber, autêntico demiurgo¹⁰.

O problema não é simplesmente que Feuerbach tenha uma compreensão estática do mundo; mas é que, a partir de sua concepção estreita ele não chega a fazer a crítica efetiva "das condições de vida atuais" (IA 56, d44). Certamente ele se choca contra "objetos que estão em contradição com sua consciência e seu sentimento"¹¹, e contra uma realidade que não corresponde à "harmonia geral do mundo sensível" por ele pressuposta (54). Nesses casos, no entanto, nosso humanista deixaria de lado a visão "sensível", para recorrer ao ponto de vista "superior" e "filosófico", capaz de perceber ainda, por trás de tudo, a "Essência" e a "unidade" do Gênero Humano (54-5)¹². Enquanto que,

⁹ Como bom hegeliano, Marx sabe que o que é visto como "algo externo", o mundo, é apenas fruto da atividade do próprio "Espírito", e não uma "coisa em si" (Cf. Fenomenologia, p. 462).

¹⁰ A maneira do demiourgós de Platão, e não sem coincidências com o dos gnósticos.

¹¹ Marx refere-se à miséria, que lhe causa sempre a mais viva indignação apenas mencionar.

¹² "Quando Feuerbach vê", diz Marx, "no lugar de homens saudáveis, um bando de esfomeados, escrofulosos, esgotados e tísicos", ele trata de se refugiar "na compreensão ideal do gênero" (IA, pp. 56-7).

para Marx, isso seria sinal de que o Gênero realmente não existe... ainda, a não ser virtualmente, negado nas relações "desumanas" vigentes. Feuerbach "recai no idealismo precisamente onde o materialista comunista veria a necessidade e a condição de uma transformação radical da sociedade" (57); onde o comunista vê e - por materialista que seja - otimiza tal possibilidade, Marx poderia dizer. O fato é que Feuerbach de um lado "reconhece" e de outro "sublima" a realidade, em vez de atacá-la praticamente¹³. No fim de contas, ele critica a realidade muito menos do que Stirner ou Bauer, que, mal ou bem, envolveram-se num ataque direto à política e à sociedade vigentes. Com sua concepção do Gênero como natureza - como pressuposto, e não hegelianamente como resultado - Feuerbach tem atenuada a sua contradição com "as condições de vida atuais". E está mesmo reconciliado com elas, enquanto, idealizando o real, vê o Gênero onde - ainda - não existe. Ou por outra, não busca o Gênero onde este é efetivamente negado, e não se dispõe "produzi-lo" através da crítica prática, material, das relações vigentes.

Agora que o "homem" e a "comunidade" são ideais acossados pelo voluntarismo niilista de Stirner, Marx enfrenta a tarefa de absorver e fundar solidamente no mundo material a dimensão do ideal - do "Gênero" e da "Essência". E para isso o materialismo incompleto e estreito de Feuerbach - tanto quanto seu idealismo

¹³ Como já observara Bruno Bauer, no gênero feuerbachiano "as contradições em que a história se perdeu são silenciadas"; ele "não cura os males", apenas "espalha um manto sobre as feridas" (GM, p. 130).

- não serve. Essa parece ser uma das principais preocupações de Marx já nas "Teses sobre Feuerbach", que antecipam o que a Ideologia Alemã dirá depois. As "Teses" representam uma crítica ao "materialismo de todos os filósofos", e sua perspectiva geral é uma integração do sujeito no objeto, a unidade de ambos no objeto "alargado" e dotado de atividade¹⁴. Através desta, Marx poderá também opor à Consciência criadora e ao Eu criador, de Bauer e Stirner, a práxis - produtora e coletiva - dos homens. E representá-la de tal maneira como um processo material, que qualquer transcendência do eu individual e de suas representações ficará inteiramente esvaziada. Segundo o Marx das "Teses", até aqui o materialismo não soube apreender a realidade como "prática", ou seja, de modo "subjetivo"; por isso o aspecto ativo do real, correspondente a "atividade humana", foi desenvolvido pelo idealismo¹⁵. Ora, o mundo é na verdade criatura do homem, mas não em sentido stirneriano; e se ele é criado pelo "homem", é também quem o cria.

Depois dessa "subjetivação" atenuada do objeto, Marx trata de alcançar uma "objetivação" do sujeito e de sua atividade. Feuerbach afirma os "objetos concretos" e "distintos do pensamento", "mas não considera a própria atividade humana como atividade objetiva". Por isso, aliás, "só considera como autenticamente humana a atividade teórica", enquanto a prática

¹⁴ O que mostraremos depois ser a versão de Marx para a "Substância".

¹⁵ "Mas abstratamente", assinala Marx, já que o mesmo não conhece a "atividade humana".

lhe aparece sempre como "judia" e "suja" (Cf. Tese I) - ou seja, não respeitadora do Objeto em sua objetividade e soberania¹⁶. Feuerbach põe a "intuição sensível" no lugar do "pensamento abstrato", mas não vê que o "mundo sensível" (Sinnlichkeit) é "atividade prática humano-sensível"¹⁷. Ora - e aqui está o que interessa - o materialismo sensível e empirista de Feuerbach, independente de suas intenções, corresponderia ainda "à maneira de ver dos indivíduos isolados da sociedade burguesa" (Cf. Tese IX). Enquanto que Marx busca, com seu "novo materialismo", o ponto de vista da "Sociedade humana" ou "humanidade socializada" (Tese X). Marx, portanto, não está atrás simplesmente de um ponto de vista "ativo", mas também e principalmente de um ponto de vista comunista e verdadeiramente "humano". Quando ele arremata, na Tese XI, que "se trata de transformar o mundo", ele já tem definida de que transformação se trata. Isso é o que nos dizem as "Teses", e, como veremos, o ponto de vista de Marx na Ideologia Alemã não deixou de ser o mesmo.

Contemplando o Gênero ideal e sentimentalmente, Feuerbach

¹⁶ Essa observação críptica de Marx sobre uma prática "não-judia" e "pura" por certo permanece obscura para o leitor usual, mas é muito sintomática para nosso tipo de leitura. Na Essência do Cristianismo, o ponto de vista "prático" corresponde a uma visão "interessada" e "corrompida pelo egoísmo", enquanto que a visão "teórica" e "estética" é "feliz" porque "seu objeto é objeto de amor e de admiração", reconhecido como "soberano" e "divino" (EC, pp. 343, 244). O primeiro ponto de vista encerra o "princípio" do judaísmo, em que o homem se concebe como "senhor do mundo" e da "natureza", da qual dispõe como "um meio" para fins pessoais e como simples objeto de sua vontade arbitrária (245.7 e 251). É a tal apreciação que Karl Marx se acha na obrigação de dar uma satisfação a Feuerbach.

¹⁷ Prätische menschlich-sinnlich tätigkeit - Tese V.

parece levar seu reconhecimento do sensível ao ponto de encontrar no mundo naturalmente dado a essência mesma de cada ser. Dessa maneira, ele se "ajusta" à realidade existente - como na "Filosofia do Futuro", onde a um só tempo "reconhece" e "desconhece" o estado de coisas existentes. Ele aí abraça a noção de que o "Ser" (Sein) de um "objeto" ou de qualquer "animal" é "igual à sua essência" (Wesen); isto é, a idéia de que "as condições de existência" e "a atividade determinada" de um homem por ex., "são aquelas em que sua 'essência' se sente satisfeita" (Cf. IA 74). Desse jeito, conclui Marx, "se milhões de proletários não se sentem satisfeitos com suas condições de vida", ou seja, "se seu 'ser' não corresponde a sua 'essência'", isso só poderia representar, para Feuerbach, uma verdadeira "anomalia" da natureza, "que conviria suportar tranquilamente". Marx certamente entende que não é assim, inclusive na opinião "desses milhões de proletários comunistas", e que estes "vão prová-lo no devido tempo", colocando "na prática", "através da Revolução", seu "ser" em harmonia com sua "essência" (ibid.)¹⁸. No §27 da "Filosofia do Futuro", ao qual Marx se está referindo, Feuerbach está tratando de fazer uma crítica ao ser da metafísica antiga e da Lógica de Hegel¹⁹, e é a propósito disso que afirma que somente "em casos anormais e infelizes" ocorre a separação

¹⁸ Para Marx, não só as condições de vida de um ser - o homem - podem universalmente não coincidir com a sua essência, como podem ser inclusive a negação da mesma.

¹⁹ Crítica, aliás, que Stirner aproveita.

entre "ser" e "essência"²⁰. E também Engels vê aí um "belo elogio do estado de coisas existente", pois, segundo tal ponto de vista, se você trabalha como um escravo, "subordinado a um ramo de trabalho", "essa é sua essência" e dela você deve gostar (Cf. IA 606-7). Tal é o reconhecimento do existente a que o materialismo de Feuerbach inadvertidamente chegaria.

Em oposição a isso, no entanto, pode-se entender que Marx, com sua concepção materialista da história, mais do que Feuerbach, é quem quer preservar e acentuar a distinção entre "essência" e "existência". Para ele, o que a "Filosofia do Futuro" diz pode ser verdadeiro para a natureza, mas graças ao contínuo "progresso da indústria", torna-se cada vez mais estreito o campo em que Feuerbach pode falar em "anomalias". É preciso reconhecer - sem abrir mão do "primado original da natureza", claro - que atualmente, "os objetos da 'certeza sensível', da *Sinnlichkeit*, são dados pelo desenvolvimento social, pela indústria e pelas trocas comerciais" (55-6, d42). Feuerbach diz que a essência do peixe é simplesmente sua existência, isto é, a água, seu meio; mas não seria possível afirmar isso depois que o rio está canalizado, poluído pela indústria e pela navegação, etc. Declarar que todas as contradições dessa espécie são apenas "anomalias inevitáveis", Marx reclama, "não difere fundamentalmente do consolo que São Max

²⁰ "Todos os seres - com exceção dos casos contrários à natureza - gostam de estar onde estão e daquilo que são; isto é, sua essência não está separada de seu ser, nem seu ser de sua essência" (PFF, §27).

oferece aos insatisfeitos, quando lhes declara que essa contradição é a sua", restando-lhes apenas "revoltar-se"... de maneira "mítica" (IA 75). Para Marx e Engels, ao contrário, o que resta é lutar pelo fim da divisão do trabalho, que é o "meio" que mutila os homens; e isso aliás os proletários já estão fazendo, pois são, aos milhões e naturalmente, comunistas.

Do ponto de vista de Marx, a "essência" do homem não é igual à sua "existência", e o desencontro entre as duas coisas é muito mais do que uma "anomalia". Embora pretenda, num dado momento, traduzir a diferença entre "essência" e "existência" como simplesmente a que ocorre entre uma situação material insatisfatória e a "satisfação" praticamente perseguida, ele deixa perceber que empresta um significado extraordinário à superação da mesma. E que, recusando Feuerbach por razões práticas e teóricas, sabe encontrar uma tradução "empírica" perfeita para a distinção filosófica entre "ser" (isto é, "existência") e "essência" (dever-ser, ideal): premidos por necessidades, que a realidade não permite satisfazer, os homens desejam uma outra que lhes satisfaça. Mas é preciso ver se as aspas com que Marx habilmente cerca os dois termos lhes esvaziam de seu alcance filosófico tradicional. Uma coisa é fazer a distinção entre o que se tem e o que se deseja, coisa muito comum entre os homens; outra bem diferente é essa distinção ser feita (pior ainda, por outrem) em termos de "ser", contingente, e "essência", verdadeira e universal. Nesse segundo caso, trata-se de uma concepção que se poderia chamar de "religiosa"; pois a

"essência", com ou sem aspas, é o que se deve ser, o que se deve querer, ou o que se quer no fundo - representa uma "perfeição". Já sabemos que Marx acredita que, na sua visão do mundo como atividade sensível, no seu materialismo ativo, "todo problema filosófico profundo" se resolve como problema empírico e prático (IA 55, d42), e a contradição de que estamos tratando é um de tais problemas. Nessa linha, a superação da insatisfação com as condições atuais de vida passa a ser vista por Marx como a instauração de uma situação radicalmente nova entre os homens, com o fim da divisão do trabalho. Suas considerações sobre o mundo como atividade sensível, portanto, têm a ver com uma defesa otimista de um encontro real - e não simplesmente ideal - do homem com a sua "essência". E desse encontro como uma mudança absolutamente radical e material nas condições atualmente existentes.

2. Um Corpo para o "Homem": a Crítica Marxiana do Abstrato

Indivíduo Sensível.

Feuerbach percebe que o homem é um "objeto sensível", mas, na medida em que não o compreende também como "atividade sensível", seu "homem", o homem genérico, corre o risco de reduzir-se a um objeto... supra-sensível, um mero ente da razão ou do sentimento. Este é o segundo ponto da crítica marxiana, já tocado a propósito do anterior. Ficando ao nível do imediato sensível, nosso humanista apreende os homens isoladamente, e não dentro do "contexto social" e das "condições de vida" que fizeram

deles "aquilo que são" (IA 65, d44). Aqui, a queixa principal de Marx, já dissemos, não é de que Feuerbach não chegue assim a um homem "individual" e "corpóreo" (ibid.); antes, é de que tal ponto de partida empirista não permita jamais passar segura e decididamente ao "homem genérico" e à "sociedade humana". Desse modo, nosso "materiaísta prático" não está absolutamente se aproximando de Stirner, na sua crítica a Feuerbach, porém, ao contrário, criticando seu aliado por abraçar ainda uma ontologia empirista "individualista", algo próxima da stirneriana. Diferente do que lhe parecera inicialmente, a concepção do humanista do Ser Genérico não oferece um fundamento suficientemente sólido e consistente para o socialismo e o comunismo; seu homem não é ainda genérico o bastante. Partindo do "homem individual corpóreo" como lhe dá a sensação, Feuerbach tem, para constituir o "homem", apenas os laços do "amor" e da "amizade", como observa Marx, "ainda por cima idealizados" (ibid.)²¹. Em última análise, apenas laços espirituais ou "filosóficos", que Stirner já se mostrou capaz de dissolver. Depois disso, mesmo entretendo relações entre si, os indivíduos feuerbachianos permaneceriam ainda exteriores ao seu contexto e uns aos outros, preservando uma lamentável transcendência e alteridade. Ora, do ponto de vista de Marx os indivíduos já se encontram prévia e solidamente associados - independentemente de sua consciência, vontade ou sentimento - pelos laços que,

²¹ Como afirma Feuerbach na "Contrib. à la Crit. de la Phil. de Hegel": "Só o amor, a admiração, o respeito, em uma palavra, o sentimento, fazem do indivíduo o gênero" (p. 15).

malgrado eles, constituem entre si na sua atividade genérica, ou seja, na produção, que é por sua vez o que os constitui. De fato, se poderia dizer mais adequadamente que tais indivíduos não "têm" ou "constituem" laços entre si, mas que "são tidos" e "constituídos" por eles. Como diz a Ideologia Alemã: "logo de saída se manifesta um sistema de laços materiais entre os homens", independentemente "de qualquer absurdo político ou religioso que os unisse por acréscimo" (58-9).

Pode-se desse modo entender que o que não é "corpóreo" e "real" em Feuerbach não são os indivíduos singulares, mas o "homem", as "relações humanas" - e que essa é a principal crítica de Marx a ele. É por isso que no terreno da moral Feuerbach ainda é ambigualmente altruísta, ou simplesmente altru-ísta, porque vai sê-lo pelo sentimento e pela consciência, partindo do indivíduo ontologicamente singular e solto. Quanto a Marx, na Ideologia Alemã ele continua se digladiando, como na "Questão Judaica" e na Sagrada Família, com o indivíduo "isolado" e "egoísta", o indivíduo como "átomo" ou "mônada"; e tem agora uma maneira mais consistente e elaborada para desqualificá-lo. Ele se queixa de que Feuerbach fala no "homem", "em lugar de dizer os 'homens históricos reais'" (IA 54). Ora, é exatamente no marco da atividade produtiva e genérica da história que nosso materialista vai finalmente estabelecer com firmeza o "homem" - tal como Engels volta a demonstrar tantos anos depois, no Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. Situada fora da história, a sensibilidade feuerbachiana nos oferece o que para Marx é um

homem "abstrato", desatrelado, exterior ao seu contexto. Dentro dela, Marx consegue dar cabo dessa "alteridade" dos homens com relação a seu meio e uns com relação aos outros²².

Como fica "o homem" em Marx finalmente, se é que fica? Que destino ele dá à essência humana do humanista do Ser-Genérico? Qualquer consideração a respeito passa ainda pelo exame da famigerada e polêmica sexta tese "ad Feuerbach", já que a Ideologia Alemã retoma as idéias esboçadas nas "Teses" e os dois textos podem-se esclarecer reciprocamente. Na Tese VI, Marx diz que "Feuerbach resolve a essência religiosa em humana, mas esta (e eis aqui o ponto importante) "não é algo abstrato, imanente a cada (einzelnen) indivíduo"; enquanto essência "real", "efetiva", ela "é o conjunto das relações sociais"²³. Muito alarde se tem feito em torno da novidade dessa proposição, particularmente os que querem atestar o abandono do "homem" por Marx em 1845. Não obstante isso, ela parece em parte simplesmente retomar a idéia, expressa num ensaio típico da juventude, de que o homem "é o mundo dos homens", "o Estado", "a Sociedade" (CFD 105). E a

²² Pode-se entender que, nesse como em outros aspectos, Marx volta outra vez para mais perto de Hegel e do "trabalho da especulação alemã", para aperfeiçoar Feuerbach e o materialismo. Na "Crítica da Filosofia de Hegel", Feuerbach defende que "o ser" apreendido pela "certeza sensível" como "este singular exclusivo" é o "ser verdadeiro e real", e tal é o ponto de vista em que insiste em se postar (pp. 37 e 39). Já para Hegel, na Fenomenologia, a "consciência sensível" representa ainda uma alienação, e deve ser ultrapassada, para que o ser se revele como "ser universal".

²³ Na Ideologia Alemã Marx repete: "A base correta do que os filósofos representam como a essência do homem" é a "soma das relações sociais" (p. 70).

sugestão do próprio Feuerbach, de que a essência do peixe, por ex., é inseparável do seu meio, a água²⁴. O fato, porém, é que na Sexta Tese, Marx insiste em que o erro do autor da Essência do Cristianismo está em que "pressupõe um indivíduo abstrato e isolado", e por isso é levado "a considerar a essência humana como uma universalidade interna", "ligando os vários indivíduos de uma maneira puramente natural".

O curioso é que Feuerbach parece sugerir em várias oportunidades, como Marx gostaria, que a essência humana não é algo que resida no indivíduo isolado. Na "Necessidade de uma Reforma da Filosofia", por ex., ele entende que só o "Estado autêntico" é o homem "universal", "infinito" e "verdadeiro" (Cf. p.101). E na "Filosofia do Futuro", que Marx conhecia muito bem, ele afirma com todas as letras que "o homem por si só não possui nele mesmo a essência do homem", a qual "está contida apenas na Comunidade, na unidade do homem com o homem" (1859, p. 198)²⁵. É verdade que em Feuerbach a Comunidade que deve constituir "o homem" às vezes se estreita bastante, e toma um caráter mais natural e afetivo do que social e material. Segundo ele, no "amor" é que "o homem e a mulher se completam para representarem,

²⁴ "O peixe está na água, mas não se pode separar sua essência desse ser", diz ele na "Filosofia do Futuro" (PFF, p. 168).

²⁵ Antes disso, na Essência do Cristianismo, Feuerbach já dissera que "é somente juntos que os homens constituem o homem" (EC, p. 295).

unidos, o homem completo"²⁶. Tudo indica, no entanto, que Marx não está particularmente preocupado com o tamanho da Comunidade feuerbachiana. Mas se não é verdade - pelo menos, não inteiramente - que, para Feuerbach, "a essência do homem" seja "uma abstração inerente ao indivíduo isolado", o que é que a crítica marxiana propriamente visa? Muito simples: é que, para Feuerbach, juntos, os homens existentes já são "tais como o homem pode e deve ser" (EC 295)²⁷.

Eis a harmonia essencial pressuposta por Feuerbach e inaceitável para Marx. Para aquele, o conjunto atual dos homens já representa a comunidade e o Gênero; para o segundo, a "essência humana" não é algo que os homens já tenham, ainda que só em conjunto, e não lhes falta apenas a consciência para se constituírem no Ser Genérico. Para Marx não existe ainda a Comunidade como lugar da essência, mas antes como lugar da sua negação - que se atente apenas para as relações vigentes. A essência humana existe aí apenas no seu devir dialético e histórico - tal é a divergência expressa na VI Tese. Os indivíduos postos e deformados pela divisão do trabalho estão

²⁶ O "homem" acaba sendo a família, como no precioso exemplo que Feuerbach vai buscar na tradição bramânica das leis de Manu. Com aprovação, ele informa que, entre os indianos, "um homem completo" é "aquele que consiste em três pessoas reunidas: sua mulher, ele próprio, e seu filho" (EC, p. 296). "Da mesma maneira, o Adão terrestre do Antigo Testamento" - ao contrário do "Adão" cristão, "celeste" e "assexuado" - "está incompleto sem sua mulher" (ibid.).

²⁷ "Os homens se completam reciprocamente, moral, física e intelectualmente", diz Feuerbach; de tal sorte que, "tomados em sua totalidade, eles são tais como devem ser, e representam o homem realizado" (EC, p. 296).

ainda muito longe de sua "essência". Se Feuerbach se fixasse no "conjunto das relações sociais", veria que, mesmo "reunidos", eles não constituem o Gênero Humano nem formam o "homem" coisa nenhuma. Só pela mudança prática e radical dessas relações materiais objetivas, que negam o "homem", é que os indivíduos poderão se encontrar com sua essência e constituir efetivamente o "Gênero" e a "Comunidade" de que Feuerbach tanto fala.

A verdade é que, na representação feuerbachiana, apesar de tudo, os indivíduos isoladamente têm de saída uma "essencialidade" e uma "realidade" originais - como homens - que Marx não está disposto a lhes conceder. Eles não são cada um "o homem", mas já são, por si e naturalmente, "homens"; é a partir deles que a "essência humana" se constitui, como algo que já está naturalmente "distribuído" entre eles. Com o que são eles aparentemente que já a têm, inerente; e não esta que os tem. Tanto é assim que, independentemente de que as relações vigentes o sejam, eles são por si indivíduos essencialmente "humanos", anteriormente àquelas. O que vai levar Marx a considerar os indivíduos feuerbachianos como fundamentalmente "abstratos", separados que estão de seu contexto e da história. Engels encontrará uma boa fórmula para dizê-lo: o indivíduo feuerbachiano "está em relação com outros, mas cada um deles é tão abstrato quanto ele próprio" (FFC 286, s49). A questão está em que Feuerbach "pressupõe" os indivíduos, como realidades primeiras auto-subsistentes, como pluralidade de substâncias. Ora, se para ele se pode dizer que os indivíduos "têm" relações,

em Marx as relações "têm" os indivíduos, que são "postos" pelas mesmas, ou seja, pelas circunstâncias e pela história. O mundo das relações é anterior e representa a verdadeira "essência"- melhor dizendo, "substância" - em devir, dos indivíduos que as entretêm. Isso é, paradoxalmente, o que Marx quer sustentar quando afirma que Feuerbach põe "o homem" no lugar dos "homens históricos reais" (IA 54, d42).

Com isso, Marx não está criticando apenas o idealismo de Feuerbach, mas principalmente seu indeciso "nominalismo" ou empirismo, que já Moses Hess recusara. Não é, portanto, que Marx abra propriamente mão do "homem" e do "humano", pois este pode ainda ser considerado o parâmetro da sua crítica do estado de coisas existente. O que ele faz, na verdade, é de certo modo apartá-lo mais ainda dos indivíduos e da realidade atuais, embora inscrevendo-o (como imanente) no devir objetivo da história. No mundo, onde deve ser procurado "o homem", Marx vê a sua negação, embora veja também o seu devir. Feuerbach, ao contrário, com outra perspectiva, "não entra na crítica dessa essência real", isto é, na crítica dessa realidade enquanto negação da "essência humana" e lugar da sua constituição. Nos "Últimos Filósofos", sua resposta a Max Stirner e a Bruno Bauer, Hess apontava o caráter contraditório da concepção feuerbachiana em termos semelhantes. Feuerbach, diz ele, entende por "homem real" o indivíduo solto da "sociedade moderna", e por "realidade" essa "realidade má". Em outras palavras, ele admite que a essência "se encontra presente nesse indivíduo particular" - o que seria a própria "mentira

filosófica" do Estado moderno (!) (Cf. UF 51, c363). Situando a "essência" a nível das "relações" e os indivíduos na dimensão da história, Marx resolve o problema do individualismo ontológico remanescente em Feuerbach. Engels conclui que "não se passa do homem abstrato de Feuerbach aos homens reais e viventes senão se os considerarmos em ação na história" (FFC 290, s55). Antes de mais nada, partindo dos indivíduos avulsos como realidade primeira, não se passa ao "Homem" como algo mais do que uma idéia abstrata.

Feuerbach confia em que "o Amor é o sentimento de si do Gênero" e que fora dele "a verdade do Gênero é apenas um objeto de razão, uma verdade do pensamento" (EC 296). Na filosofia do Eu-Tu, sua universalidade e infinitude, sua exterioridade e objetividade, estariam dadas paradoxalmente pelo sentimento²⁸. Ora, se para Marx o "Gênero" não pode existir apenas para o pensamento, muito menos pode ele encontrar sua verdade no "sentimento"²⁹. Com sua nova concepção, ele consegue emprestar outra realidade e materialidade ao "homem" e mesmo oferecer-lhe, como diria Stirner, um verdadeiro corpo. Feuerbach, segundo Marx, pretende apenas "provar que os homens têm necessidade uns dos

²⁸ Cf. especialmente os "Princípios de uma Filosofia do Futuro".

²⁹ Contra a teologia do sentimento, Hegel já havia defendido que "o sentimento da essência" não é capaz de estabelecer a "substancialidade" e a "solidez" do Ser; só a Filosofia como Ciência pode fazê-lo (Cf. "Vorrede" zur Phänomenologie des Geistes, pp. 24-26). Ou, como na leitura da Posaune, "o substancial não pode nem deve permanecer no coração, pois é ele justamente o que domina com sua potência o Eu e sua contingência" (TJ, p. 154, b78).

outros", tornar estabelecida "a consciência desse fato" (IA 74). Para o "comunista real", trata-se de "derrubar a ordem existente" e criar uma outra; o que pode ser entendido como a verdadeira instauração prática e material do "homem". Feuerbach "vai tão longe quanto possível a um teórico... sem deixar de ser teórico e filósofo" (ibid.), i.e. sem se tornar um revolucionário comunista. Quanto a Marx, ele não pretende simplesmente adequar a consciência ao "fato" de que os homens precisam uns dos outros; quer adequar a própria realidade ao "conceito" instaurando a "humanidade social" ou "sociedade humana". Ele vai estabelecer muito mais fortemente a necessidade que um homem tem do outro, e exigir que a sociedade se organize consequentemente a essa noção - ou seja, segundo o "ser social" do homem. O ponto de vista de Feuerbach deixa "o homem" e o Comunismo na consciência e no sentimento, e também muito "perto" do atual estado de coisas. Feuerbach se engana quando se diz "comunista", após se qualificar de "homem comum" (Gemeinmensch) (ibid.) - como se todos os homens fossem de fato e naturalmente "homens" e "comunistas". Comunista é muito mais do que um predicado ao alcance do homem feuerbachiano; só está ao alcance do indivíduo, agora, na forma do engajamento no devir da história (73-4, d41).

3. O Engendramento do "Homem" na História.

É possível que, no que tange a uma apreciação de ressonâncias semânticas, A Ideologia Alemã, traduzida ou pensada nas línguas latinas, revele melhor seu horizonte "ontológico", do

que mesmo no original alemão. Aí, o Gênero não aparece muito explicitamente, mas pode-se perceber que o objeto da preocupação de Marx são os homens na sua generalidade. Não que para o materialismo histórico eles sejam sempre os mesmos; antes pelo contrário, a história é o marco em que se apresentam arregimentados em grandes classes conflitantes, mas numa "sucessão de diferentes ge(ne)rações" (IA 65, d45) e em direção ao homem propriamente genérico. Tal concepção da história, aliás, pode ser representada, "de uma maneira especulativa e idealista", como o auto-engendramento (Selbsterzeugung) do "homem" - como o próprio Marx admite (67, d37). A perspectiva da Ideologia Alemã é a da gênese e da geração, do interesse ge(ne)ral e do homem genuíno. Marx aí já não é o mesmo dos Manuscritos de 44; conjuga mais bem o espinozeano verbo "engendrar" do que os aparentados e feuerbachianos "degenerar" e "regenerar"; com isso, porém, seu discurso não se dissocia inteiramente do campo semântico desses dois. Contudo, não é preciso insistir muito nas associações semânticas e etimológicas para perceber Marx ainda comprometido com o "Gênero", e para apreender a permanência e transformação do princípio do "homem" na Ideologia Alemã.

O que é o Comunismo - que Marx ainda chama de "humanismo real"³⁰ - na nova "concepção materialista da história"? Antes de mais nada, ele supõe o fim da divisão do trabalho, e essa está praticamente na raiz de todas as contradições que flagelam o

³⁰ Num trecho, depois riscado do manuscrito da Ideologia Alemã (Cf. IA, pp. 68-9).

gênero humano (Cf. IA 61). Está por trás da separação entre prazer e trabalho e entre interesse particular e interesse geral (61-2); e graças a ela os indivíduos estão definitivamente escravizados a uma determinada esfera de atividade (63 e 80). A divisão do trabalho é ainda e sobretudo responsável pela transformação das "potências pessoais" em "potências objetivas" (93), com a perda de controle, pelos indivíduos, de sua atividade social (63). Essa situação, em que a força e as relações resultantes da cooperação dos indivíduos aparecem como algo de "estranho" que "eles não podem dominar", Marx não regateia em chamar de "alienação" (ibid.)³¹ - mesmo que com aspas. Ora, é a ela que a Revolução Comunista deve suprimir, abolindo por fim e definitivamente a divisão do trabalho (61 e 63) e instaurando "o homem", digo, o Comunismo³².

A Revolução Comunista, na Ideologia Alemã, parece simplesmente a "derrocada do estado social atual" (IA 67, d37), necessária "para fundar a sociedade sobre bases novas" (68). Mas significa muito mais que isso; ela envolve uma tal mudança, uma tal inversão ou negação que, para Marx, além de implicar na "dissolução de todas as classes" (ibid.), representará a "apropriação", pelos indivíduos, da "totalidade das forças produtivas" (103, d67), e a inauguração de uma outra história!

³¹ A fim de que nossa exposição" - Marx se desculpa - "seja inteligível para os filósofos" (IA, p. 63).

³² Em "O Gênero e a Massa", Bruno Bauer vê o Comunismo como pretendendo representar "a regeneração do Gênero", enquanto a "massa" seria justamente o Gênero "decaído" e "decomposto" (GM, p. 128).

(104, d68). Com o Comunismo, todo indivíduo "se verá libertado das limitações nacionais e locais", e não mais estará submetido "a uma esfera de atividade exclusiva" (63). Cada homem poderá "fazer uma coisa hoje e amanhã outra"; por ex., caçar, pescar, fazer a crítica, "sem jamais se tornar caçador, pescador ou crítico" (ibid.). O Comunismo é a transformação dos indivíduos em "indivíduos completos" (104, d68) e a criação do indivíduo universal e verdadeiramente "pessoal" (94). Naturalmente Marx sabe, pois não é nenhum idealista, que "só é possível realizar uma libertação real do 'homem', no mundo real e com meios reais" (52-3), e que tudo isso supõe um determinado "desenvolvimento das forças produtivas" e de "relações universais" de intercâmbio (64, d35). Mas, como ele próprio diz, são aqueles "indivíduos completos" - "os indivíduos que não estão subordinados à divisão do trabalho" - que "os filósofos representam, como ideal, sob o termo de 'homem'" (104, d69). Portanto, o Comunismo é finalmente a instauração do "homem", do homem genérico que é o resultado da história (67, d37); e, Marx mesmo admite, a sucessão histórica dos homens "pode ser representada como um indivíduo único que realizaria esse mistério de se engendrar a si mesmo" (ibid.) - "o homem".

Também nesse caso, os escritos anteriores ajudam a tornar visíveis certas "implicações" mais ou menos submersas pela nova postura teórica de Marx, coisas que agora muitas vezes só se

declarava literalmente que o "ato de nascimento do homem" (que, como tudo que é "natural", deve nascer) é "a história" (MEF 138), que é apenas "o engendramento do homem pelo trabalho humano" (199). Como tal engendramento ainda não se completou, podemos inclusive concluir que para Marx os indivíduos atualmente existentes não são "homens" - por esdrúxula que a idéia possa parecer. Tal idéia, por certo deixaria Stirner revoltado, mas é bem o que ele sustenta, na própria Ideologia Alemã, quando reprova "os filósofos" por não dizerem diretamente que "não sois homens", mas apenas que vos falta a "consciência" de homens (IA 183, d232). Quanto ao Comunismo, Marx afirma nos Manuscritos precisamente a mesma coisa que a propósito do "homem": "o movimento inteiro da história é seu ato de procriação real", o ato "de nascimento de sua existência empírica" (MEF 87). Que será afinal "a verdadeira solução do antagonismo entre homem e natureza", "dos homens entre si", e "da luta entre existência e essência" e "indivíduo e gênero" (ibid.) - tudo o que, para bom entendedor, Marx repete na Ideologia Alemã. O Comunismo é exatamente "o homem" realizado, o "Gênero" constituído, e Marx, na Ideologia, tem apenas de mencionar aquele no lugar deste.

A história, pelo que vimos, "não é história real do homem enquanto sujeito dado de antemão", já que representa somente "seu ato de engendramento ou nascimento" (Cf. MEF 128). Ora, o mais interessante a respeito de tal concepção é que sua origem

ustamente em que ela "apreende a auto-produção do homem como um processo", e "o concebe como resultado de seu próprio trabalho", que é "o devir para si do homem no interior da alienação" (133). Hegel teria encontrado "apenas a expressão abstrata, lógica, especulativa, do movimento da história" (128); mas, mesmo assim, segundo seu modelo - o da Fenomenologia - que Marx representará tal movimento como engendramento do Comunismo e do Homem-Sujeito. Talvez mais interessante do que essa constatação, entretanto, é notar como o que Marx afirma aqui a respeito do "homem" corresponde ao que é dito na Fenomenologia a propósito do... Espírito; com o que, também em Marx, o "homem" seria um novo avatar do Espírito, como na suspeita de Stirner...

Que tal figura - o homem - está concebida por analogia com o Espírito de Hegel, Marx mesmo se encarrega de dizê-lo nas obras anteriores e é o que permanece ainda implicitamente na Ideologia Alemã. Em Hegel, o Espírito vem propriamente no fim; seu processo de constituição "precisa de um sujeito", que todavia "só aparece como resultado" (MEF 144)²². Ora, na Sagrada Família, Marx afirma que o Espírito Absoluto é o "homem" e o "Gênero" sob "vestimenta metafísica", e atribui a Feuerbach a glória de ter realizado seu "destravestimento" (SF 166-7). Pelo que vimos até aqui, porém, Marx vai se aproximar mais do que Feuerbach do modelo hegeliano, preservando a historicidade do Homem-Espírito e concebendo-o como

resultado do referido processo. Na concepção hegeliana, o Espírito no seu devir se aliena de si mesmo na "sua" Substância³⁴, e Marx, na própria Ideologia Alemã, tem também a sua versão para isso, que é a dominação do homem pelas "circunstâncias", com a divisão do trabalho. Assim, o homem, tal como o Espírito na Substância, está primeiro como negado, nas relações sociais existentes³⁵, e só com a universalização das relações sociais e o fim da divisão do trabalho se constituirá em universal para si e verdadeiro sujeito³⁶.

* * *

Para o filósofo marxista Louis Althusser (é assim que ele resume a "tese essencial" de seus ensaios filosóficos), Marx abandona o "homem" em 1845, quando "funda uma nova ciência", a "ciência da História"³⁷. A partir de então, "rompe radicalmente com toda a teoria que fundamenta a história e a política numa essência do homem", rejeitando "de um só golpe toda a

³⁴ "A Substância é o em si", "o si mesmo do Espírito que ainda não está ali". Ela é "o Espírito em seu devir", e "é somente como esse devir que ele é Espírito". A história então é o movimento de transformação do "em si" em "para si", da "Substância" em "Sujeito" (Fen. del Esp., pp. 467-9).

³⁵ Cf. também VI Tese.

³⁶ A comparação da concepção de Marx com a da Fenomenologia do homem marxiano com o Espírito hegeliano tem ainda um ponto digno de ser mencionado. Tanto Hegel como Stirner fazem corresponder história individual e história universal, de uma maneira tal que o indivíduo singular reproduz, na sua biografia, o percurso geral do "Gênero" e da história toda. Isso Marx não vai fazer; no seu caso aparentemente o indivíduo não pode

problemática da filosofia anterior" e adotando inteiramente "uma problemática nova"³⁸. Ora, como pode ser assim se o próprio Marx acredita, tanto nas "Teses" como na própria Ideologia Alemã, que justamente agora consegue resolver ("num fato empírico" e "na prática") "todo problema filosófico profundo" e todos os "mistérios" da filosofia? Para Althusser, a ruptura com o "homem" e a "essência" estaria expressa na Sexta Tese, quando Marx diz que a essência do homem não é um "atributo dos homens tomados isoladamente"³⁹. Já sabemos, porém, o que isso significa: que ela está hegelianamente em devir, nas relações sociais.

Althusser acha ainda que Marx "substitui", na sua teoria da história, "o velho par 'indivíduos-essência' por novos conceitos", como forças produtivas, relações de produção, etc - o que significaria uma "revolução teórica total"⁴⁰. De fato, não há dúvida de que se trata de uma extraordinária revolução teórica: ele dispõe agora, com sua teoria, de uma fórmula que empresta sentido empírico àquela oposição e concebe como resolvê-la "na prática", pela Revolução. Certamente tal concepção não é um "contemplativo" e contraditoriamente "nominalista" humanismo à la Feuerbach, mas tampouco representa simplesmente uma pura "ciência da história". Pois por ela se é solicitado a entender que são determinadas "relações de produção", decorrentes da "divisão do trabalho", que apartam o homem da sua "essência", mesmo com

spas. E que aquelas representam um momento do devir desta, uma vez que ela não está dada de antemão. Trata-se de uma concepção revolucionária, coisa que a de Feuerbach claramente não é, na qual, contudo, a "essência" e sua realização no Comunismo não parecem ter perdido o caráter de um ideal (inscrito na história, naturalmente) nem a força de uma "missão"; antes pelo contrário.

Althusser acha que quando Marx diz que "a essência humana é o conjunto das relações sociais", não se trataria mais daquela, mas do conjunto das relações sociais"⁴¹. Ora, Marx está claramente propondo uma noção de "essência humana" no lugar de outra - dada, "muda", natural", etc. Porque não tomá-lo respeitosamente a sério, se à luz da "filosofia anterior" - o Hegelianismo - suas palavras podem ser aceitas pelo que dizem? Tanto mais que, na sequência, Marx deixa patente como seu ponto de vista é exigido para uma crítica daquela "essência real", que Feuerbach não alcança fazer. Ao contrário, aliás, do que sugere o marxista francês, o problema de Marx não é apenas "pensar" a realidade⁴², mas crítica-la. Para Althusser, "o par humano-desumano constitui o princípio oculto de todos os humanismos"⁴³; mas, não será esse, ao contrário, o princípio manifesto de todo humanismo, e o princípio mais ou menos oculto - na verdade reelaborado - da nova concepção? A divisão do trabalho e as relações de produção capitalistas não representam, como muitos

⁴¹ Cf. "Nota Complementar sobre o 'Humanismo Real'", p. 61.

marxistas diriam e dizem espontaneamente, o "desumano"?

Althusser entende que algumas das expressões favoritas de Marx (na verdade, característica da Esquerda Hegeliana e do próprio Hegel), como o "concreto", o "real", etc., "são palavras introduzidas na ideologia pela própria oposição à ideologia"⁴⁴. Ora, não seriam elas, em vez disso, o mais próprio da justificação ideológica? Stirner poderia concordar com Althusser: aquelas palavras estão na linha dos esforços para romper com o "mundo dos pensamentos" ou "do Espírito"; dos esforços que têm redundado, porém, apenas em tentativas para tornar o pensamento, o conceito ou o "Espírito", algo de real. Por acaso Marx - agora com a palavra "científico" - representará uma ruptura absoluta com isso, ou será antes a culminância disso tudo? Althusser fala na "disparidade teórica entre um termo científico (socialismo) e um termo ideológico (humanismo)"⁴⁵. Não será essa uma disparidade análoga à existente entre um "termo filosófico" (humanismo) e um "termo religioso" (Cristianismo)? Sem dúvida há uma diferença entre os pares "Humanismo... real" e "socialismo... científico", mas poderia haver também uma "homologia". Em dado momento, Althusser manifesta suas dúvidas acerca "da existência concreta da universalidade do gênero humano atualmente" - preocupação singular para um anti-humanista convicto. Nem por isso, porém, ele deixa de concluir pela importância de "denunciar" e "lutar" contra a fome, a exploração, a guerra e outras... desumanidades,

com as quais o discurso humanista - "hipnotizador", "cortina de fumaça", etc - está na verdade solidário⁴⁶. Bem, essa poderia ser também, e de fato é, repetidas vezes, a crítica de Marx: o humanismo está entre "impotente" e "hipócrita", para realizar o "humano"...

Não há por que negar que o princípio do "homem" sofre uma transformação radical em 1845, na concepção materialista da história e no chamado socialismo científico. Em algumas formas que o marxismo tem assumido, seu "recalcamento" chega quase a fazê-lo desaparecer; ainda que - e isso parece mesmo uma lei - apenas para deixá-lo ainda mais todo-poderoso, mais "anti-hegeliano" e "anti-stirneriano". O fato é, porém, que ele parece, implicitamente ou não, continuar sempre ali, a se fazer valer como medida, norma de ação e "telos"; a ter o seu papel como "universal fundante", de atitudes e valores éticos, políticos e sociais. Marx, com sua "ciência nova", obtém muito mais do que apenas uma outra maneira de explicar os fatos e o desenrolar da história. Como deixa ver, por ex., outro importante marxista contemporâneo, Galvano Della Volpe, para quem o fundador do socialismo científico oferece exatamente um "universal histórico" para ocupar o lugar - cumprindo melhor o mesmo papel - do antigo Espírito transcendente (Deus)⁴⁷. O universal transcendente e a história terá até sido útil até aqui, diz ele, mas sempre

albergou, vejam só, um "egoísmo implícito"⁴⁸. E hoje mais do que nunca revelaria sua "impotência axiológica" de base para fundar uma igualdade humana verdadeira⁴⁹.

Para Della Volpe, a superação desse limitado ponto de vista envolve a crítica da concepção rousseauniana-cristã de um "indivíduo abstrato" - solitário, pré-social e anterior à história⁵⁰. É Marx quem oferece tal crítica, fornecendo ao mesmo tempo o universal finalmente encarnado na história: o "gênero histórico chamado gênero humano"⁵¹. Della Volpe recorre a Marx - que se inspiraria "no melhor Rousseau" (30) - para opor "a generalidade ou universalidade real histórica, própria do gênero humano", à "generalidade ou universalidade irreal de um gênero que transcende o humano"⁵². Em Rousseau, a igualdade dos homens "abstratos" ensejaria apenas o "amor humanitário", que seria, por sua vez, uma "típica laicização da caritas cristã". Trata-se de uma igualdade individualista e egoísta, do "individualismo cristão tradicional", que está justamente fundada "na relação do indivíduo com um universal transcendente"⁵³. Dentro da concepção característica do Cristianismo, o amor ao próximo decorre "da fundamental relação de união (amor) de cada um com o universal

⁴⁸ Rousseau y Marx, p. 18.

⁴⁹ Id., p. 22.

⁵⁰ Id., p. 20.

⁵¹ Id., p. 19.

transcendente", e isso não deixa de ser ainda "um egoísmo sui-generis"⁵⁴. Em tal caso, o indivíduo humano é "pessoa" - ou seja, vale alguma coisa - pela sua união privada com aquele, e não com "o universal histórico que é o gênero humano"⁵⁵.

Como entende Della Volpe, o universal "humano" ou "homem comum" teria sido primeiro descoberto na concepção "platônico-cristã" da natureza humana. Mas agora, com a crise de tal fundamento "metafísico", "religioso" e "racional-abstrato", sua "função revolucionária" passa ao marxismo⁵⁶. Que se coloca assim como continuidade e superação do rousseauismo e, pelo que se pode entender, também do Cristianismo. De forma mais imediata, Marx se situaria como desenvolvimento e superação das concepções ético-políticas de Rousseau, Kant e Locke - ou seja da democracia moderna e do liberalismo. Com Marx, a igualdade passaria a ser finalmente "substancial" e "real" (além de, por suposto, não-metafísica e não-religiosa) porque "social"⁵⁷. Agora ela é também verdadeira unidade, tem a "excelência" de ser a igualdade do indivíduo humano "concreto" não separado de seu "gênero". Tal igualdade, aliás, é também a única que comporta a "liberdade" real, "a liberdade na comunidade e para ela"⁵⁸. O gênero ou universal humano, "ao qual o indivíduo pertence" é que pode agora

⁵⁴ Id., pp. 17-8.

⁵⁵ Id., p. 18.

⁵⁶ Id., pp. 32-3.

efetivamente "investi-lo" com o valor e a dignidade de "pessoa" dotá-lo de liberdade e de direitos⁵⁹. Se isso é a verdadeira concepção de Marx, ela - qualquer um pode ver - se oferece como um alvo perfeito para a crítica stirneriana.

4. Do "Corpo Místico" ao "Corpo Social".

Segundo São Paulo, na eucaristia os Cristãos participam do corpo de Cristo e se tornam mesmo um só corpo⁶⁰. Tal corpo vem a ser a Igreja - ecclesia, assembléia - e nele reside um só Espírito, o Espírito Santo, que seria aí algo como uma alma comum⁶¹. Essa concepção paulínea encontraria seus prováveis antecedentes na idéia de um "corpo cósmico", que aparece nos estoicos e na concepção gnóstica do "homem primevo", bem como na especulação judaica sobre o "corpo cósmico de Adão"⁶². Embora em São Paulo não se trate propriamente dessa noção, a identidade dos Cristãos com o corpo físico do Deus-Homem é aparentemente muito mais do que uma simples metáfora, mais do que a usual união dos membros de uma sociedade ou seu vínculo com uma autoridade governamental qualquer⁶³. A caracterização da Igreja como "corpo místico" de Cristo, que parece ter-se firmado a partir do século XII, seria a imagem de uma "solidariedade" muito mais profunda do

⁵⁹ Id., p. 25.

⁶⁰ 1 Cor 10:16 ss, Col 3:15.

⁶¹ Ef 4:4, 1 Cor 3 e 4:19.

que a mera união "moral" entre membros. O termo "místico" não quereria dizer aí apenas "ideal" ou coisa parecida, mas que se trata de algo misterioso, de um corpo diferente e inclusive superior. Ainda segundo São Paulo, caberia aos apóstolos, profetas, pastores e professores "organizarem a vida dos fiéis", construindo a "estrutura do Corpo de Cristo"⁶⁴, sobre a qual os Cristãos realizarão "sua unidade comum" (através da fé no Filho de Deus e do conhecimento dele)⁶⁵, e alcançarão a "maturidade", a "plena qualidade de homem"⁶⁶.

A idéia de um corpo "transpessoal" mais ou menos substancial, vai ecoar nas concepções da filosofia política moderna, com as quais - como quer Della Volpe - Marx pode ser relacionado como desenvolvimento e superação. Em Rousseau, por ex., o "contrato social" - não mais o batismo ou a eucaristia - é o "ato de associação" que produz um corpo coletivo, o corpo do "Povo"⁶⁷. Este se torna então a encarnação de um verdadeiro "Eu comum", com vida e vontade próprias, a "Vontade Geral", que tem, entre outros atributos da vontade divina, a infalibilidade⁶⁸. Trata-se na verdade da criação de uma pessoa moral, a "República" ou "Corpo Político", dotada de absoluta soberania sobre todos os

⁶⁴ Ef 4:12-13.

⁶⁵ Ef 4:13.

⁶⁶ Ef 4:13-14.

⁶⁷ Du Contrat Social, I, 6.

seus membros⁶⁹; onde nenhum indivíduo é exterior a ela e à sua "Vontade". O contrato social, dotado de verdadeira "santidade"⁷⁰, representa a passagem do "Estado de Natureza" para o "Estado Civil", que deve produzir no homem - como um verdadeiro sacramento - uma "extraordinária mudança" (substituindo o "instinto" pela "justiça", o "impulso físico" pelo "dever" e o "apetite" pelo "direito")⁷¹.

Antes de Rousseau, em Thomas Hobbes, é também um "pacto" que cria o "corpo político" e constitui "uma verdadeira unidade de todos numa só e mesma pessoa"⁷²; uma pessoa que é entendida expressamente como "Homem" e "Deus", embora se trate de um "Homem Artificial" e de um "Deus Mortal". E do seco e materialista ponto de vista hobbesiano, tal pessoa poderosa, que atende também pelo nome menos simpático de Leviatã, deve forçar as agitadas individualidades corpóreas a uma ordem que deixe para trás o belicoso Estado da Natureza. Depois de Rousseau, em Feuerbach, finalmente, Deus é o próprio gênero humano, uno por natureza e agora imortal. Na sua Necessidade de uma Reforma da Filosofia, podemos encontrar a paráfrase do "contrato": "As forças do homem se separam e se desenvolvem no Estado, para constituir com sua separação e sua nova reunião um ser infinito": "o Estado" ou o

⁶⁹ Id., II, 4.

⁷⁰ Id., VII, 1.

⁷¹ Id., I, 8.

"homem realizado", "absoluto"⁷³. Quanto a Marx e Hess, o gênero feuerbachiano, dentro de uma concepção "não mística", será para eles a própria sociedade e o socialismo.

São essas teorias - entre outras - que estão no horizonte de Stirner quando ele se rebela contra o "Liberalismo" e o "Homem". É contra elas que quer lembrar que só ele é "pessoa", e unicamente ele é "soberano", e, por fim, que só ele tem um "corpo". "Se o Homem" - ou o Estado, ou a Sociedade - "tenta hoje se tornar eu e ganhar graças a mim um corpo", diz ele, "observo que enfim tudo repousa sobre mim, e que sem mim o Homem está perdido" (UP 184). Quanto a Marx, este vai criticar tais teorias porque, partindo de indivíduos independentes, não constituem mais do que um corpo falso, "artificial", não efetivamente "uno". Para ele, o corpo não místico do Homem é a sociedade, mas aí o Homem se encontra ainda em seu devir, para se realizar plenamente no Comunismo - como "Sociedade humana" e "Humanidade social". Com a ajuda da história, Marx parece conseguir - na teoria, pelo menos - um corpo "transpessoal" muito mais "substancial" e uma unidade dos homens muito mais sólida ou solidária, do que qualquer coisa antes imaginada por São Paulo ou pela Filosofia Política. Segundo o apóstolo, por ex., os Cristãos "formam um único corpo em Cristo"... mas dentro de uma diversidade de funções e charismata⁷⁴ (ou seja, mantidas as diferenças nacionais e a divisão do trabalho). "Fomos todos batizados em um só corpo", diz

ele, "pela força de um só Espírito, tanto judeus como gregos, escravos e homens livres"⁷⁵, e tal corpo "não consiste apenas de um órgão, mas de muitos"⁷⁶. Diante disso, a unidade e a solidariedade entre os homens ficam relegadas ao débil terreno do espírito e do dever-ser, da impotência moral⁷⁷.

Dentro da concepção materialista da história e do socialismo científico, ao contrário, a divisão do trabalho é devidamente suprimida. Na crítica marxista a Rousseau, por ex., a propriedade privada fica denunciada como entrave à constituição de um universal efetivamente concreto, de um homem verdadeiramente genérico, de um corpo "humano" uno e verdadeiro. O Contrato representa uma falsa constituição do "homem", acobertadora do "não-homem". Apenas com a supressão da divisão do trabalho e da propriedade privada, a unidade e a solidariedade entre os homens serão perfeitas, o interesse pessoal e o interesse geral finalmente se fundirão, e poder-se-á finalmente falar de "vontade geral" e de "homem". Na concepção de Marx, desse modo, a universalidade do homem não se situa mais fora dele, na transcendência sobrenatural do Espírito ou na transcendência não-sobrenatural do Estado; e o "realismo físico" de São Paulo ganha uma plenitude muito maior. Na concepção deste, no Cristianismo, é

⁷⁵ 1 Cr 12:13.

⁷⁶ 1 Co 12:14-15. Aliás, "são as partes de nosso corpo que parecem mais desprezíveis que são mais necessárias a ele" (1 Co 12:22).

apenas pela duvidosa "força" de um etéreo "Espírito" transcendente que os homens (melhor dizendo, apenas os Cristãos) foram "batizados num só corpo", cuja unidade se origina, portanto, fora dele mesmo. E se os Cristãos constituem o corpo do Deus-Homem, é Cristo que representa sua cabeça, sua parte principal, o "Príncipe". Já no corpo do homem de Marx, resultado de sua concepção plenamente monista e imanentista, não deve haver lugar particular para "príncipe" ou "cabeça", para "governo" ou "Estado"⁷⁸.

Num de seus primeiros escritos, a propósito de uma lei sobre roubo de madeira⁷⁹, Marx repudiava o que para ele era o desfalecimento do gênero humano no chamado "reino animal do Espírito" - expressão de Hegel, na Fenomenologia, para a falsa comunidade de indivíduos egoístas que se exploram e enganam reciprocamente, como na sociedade civil burguesa. Marx se opõe a essa imagem de modo ainda mais radical, contrapondo-lhe uma outra, especialmente significativa como expressão do seu ideal de sociedade e de homem: a do "Santo Humanus", extraída dos "Mistérios" de Goethe. Como se pode ver na obra do poeta, Humanus era o "Santo" e o "Sábio", o melhor de todos os homens, à volta do qual estes se reuniam em busca da perfeição, i.e., da superação dos limites de sua existência individual. No decorrer

⁷⁸ Embora acabe havendo: ao menos enquanto não advém o Homem, é necessário o "novo Príncipe" - como Gramsci denomina o partido comunista - para permitir o seu advento...

do tempo e em contato com Humanus, os homens chegaram a se constituir num todo único, "encarnando" cada um uma parte do espírito do "Santo Homem" e acabando por não precisarem mais dele como símbolo de unidade.

Eis aí o ideal original de Marx: que os homens se (re)constituam numa unidade tal que, dentro dela, diferenças e desigualdades sejam "apenas a refração matizada" da igualdade, um desdobramento desse todo essencialmente uno⁸⁰. A perfeição que Marx concebe para eles é a de "nobres membros do grande Santo" Humanus, de tal maneira libertos de toda particularidade, que se podem "transmudar livremente uns nos outros!"⁸¹. Ao que tudo indica, uma vez libertos de sua individualidade exclusiva, "stirneriana", os indivíduos podem enfim se tornar infinitos de verdade, e por certo também "imortais" - enquanto "Gênero", que é a imortalidade que lhes cabe já na especulação de Strauss e Feuerbach. É esse horizonte "místico" e "misterioso" que volta à tona em Marx, por ex., no conhecido trecho dos Manuscritos de 44, que sugere que "a morte" é apenas aparentemente uma negação da "unidade" do Gênero e uma "dura vitória" deste "sobre o indivíduo". Isso porque o indivíduo "não é mais do que o ser genérico determinado", e é mortal exatamente e apenas enquanto

⁸⁰ Cf. "Debaten über das Holzdiebstahlgesetz", MEW, Bd 1.

'indivíduo determinado' (Cf. MEF 90)⁸². Do mesmo modo, a observação de Marx na Ideologia Alemã sobre o indivíduo livre da divisão do trabalho, que terá condições de exercer praticamente qualquer atividade, pode ser reinterpretada, à luz do ideal de "Humanus", como significando - junto com a equação de cada homem não mais apenas com uma porém com "todas" as funções e com nenhuma delas - também a equação de cada homem com todo outro, no sentido de sua plena comutabilidade.

A dialética da alienação/libertação do indivíduo no todo, subjacente à filosofia política e às fórmulas de Marx, parece de fato acompanhá-lo integralmente até à "concepção materialista da história"; e disso um fiel seguidor como Mario Rossi pode dar o melhor testemunho. Só tal concepção, segundo ele, "pode fundar em concreto e sem contradição a resolução total do indivíduo no corpo social (sic), que é ao mesmo tempo a garantia única de que ao indivíduo será assegurado um 'âmbito total e ilimitado' de manifestação pessoal"⁸³. Eis, então, com Marx, o verdadeiro "corpo do homem", em que o indivíduo deve, por fim, inteiramente "resolver-se" - depois das tentativas imperfeitas de São Paulo, Rousseau, Feuerbach, etc. Na sua fase humanista-naturalista, Marx acreditava que "a Natureza" era "o corpo não-orgânico do homem" (MEF 62); agora a sociedade será seu corpo "orgânico", material e

⁸² Esse é o momento em que Marx ousa enfrentar diretamente, e rapidamente resolver, o dado que tem confrontado o homem inapelavelmente com sua finitude e a partir do qual a filosofia

não-místico, que existe ou se constitui aí onde presentemente está ainda como negado. Uma contradição encarnada pelo proletariado - para Sartre, "o corpo enorme e sombrio que vive o marxismo" - e que será resolvida no Comunismo, praticamente.

Por acaso essa afirmação forte do corpo "transpessoal" e genérico, quererá dizer que nosso materialista - como na suspeita de Stirner⁸⁴ - não alcança atingir a corporeidade individual dos homens, o indivíduo singular corpóreo? Certamente que não; Marx chega ao corpo "real" dos indivíduos: seu corpo social ou seu corpo na sociedade. O corpo "social" do indivíduo - o corpo marxiano - é o da necessidade e da produção; é um corpo individual potencialmente "racional" e mesmo essencialmente "político". É o corpo "compatível", não-excludente e não-conflitivo; com a vantagem de ser ainda - ao contrário do corpo "natural" à la Feuerbach - um corpo "histórico". Pode ser o corpo rebelado da luta de classes, mas que, como esta, encarna uma racionalidade e se orienta para uma plena universalidade. Tanto assim que a partir dele - dos homens reais produzindo para suas necessidades - Marx consegue, com a ajuda da história, deduzir a nova Polis, a Comunidade verdadeira. Sobre tal corpo, ele pode construir seu edifício e até superar o "nominalismo" ainda presente, seja em Rousseau ou em Feuerbach. Em Marx, tudo começa

⁸⁴ Como qualquer outra idéia, o "homem" não tem existência real, diz Stirner, pois não é "susceptível de corporeidade" (UP,

com a "compleição corpórea" (Koerperliche Organisation) individual dos homens; mas, junto com a própria existência destes, e em certo sentido anterior a eles, estão logo "as relações que aquela lhes cria", deles entre si e com a natureza (IA 45, d20-1). Sabemos para onde, na concepção marxiana, tal premissa conduz: esse corpo do trabalho e da necessidade mostra-se logo como corpo virtualmente universal, "genérico", e até constituinte de uma verdadeira "ordem". Como o "corpo do Rei", ele constitui a sociedade.

Pode se tratar, portanto, do corpo do indivíduo, mas talvez não o da individualidade. Não seria, apesar de tudo, o corpo do indivíduo na sua singularidade e diferença, como no caso do indisciplinado corpo do desejo e da fruição, do capricho e da Willkür, o chamado corpo da desordem que subverte os cálculos estatais. Este representa o "corps propre" ou "Leib" (carne); o outro é, antes, "Koerper"; e, para Stirner "é apenas pela carne que posso romper a tirania do Espírito" (UP 96, r68). São Paulo acredita que a existência "no corpo" significa estar ausente do Senhor; para se estar presente nele é preciso abandonar o corpo (2 Co 5:6, 8). Ao mesmo tempo, porém, o corpo pode entrar no Reino do Céu, tornar-se um corpo espiritual (Co 15:35-44)⁸⁸; a carne, "o corpo do pecado", é que deve ser subjugada como um escravo, para que nasça o homem novo. Feuerbach indecisamente diz que "o corpo é o fundamento, o sujeito da personalidade", mas,

vejam só, isso se provaria exponencialmente no fato da "impenetrabilidade", da "exclusão espacial" implicada pela corporeidade. É verdade que o corpo feuerbachiano é também "carne" e "diferença sexual", mas, para Feuerbach, é "glória da Natureza que se manifesta nessa diferença", que além do mais se deve constituir na "base" da verdadeira "Moralidade" - pois "é por ela que até o animal é susceptível de amor e de sacrifício" (EC 220-1). Quanto a Hess, este não disfarça a sua preocupação com a corporeidade singular "egoísta", e vê com alarme como, na sociedade civil (o âmbito do "materialismo sem espírito"), os corpos estão separados. Se, para ele, "o indivíduo corpóreo deve realmente tomar o lugar do homem espiritualizado", não há de ser, porém, o indivíduo do corpo "isolado", um corpo "sem coração e sem alma", que tem como objetivo "o prazer". Hess quer, com todas as letras, o corpo que represente justamente "o ser-para-outro" (UF 57-8, c370-1); Marx soube encontrá-lo: é o corpo do trabalho⁸⁶. Será, porém, que ele, que trata de, melhor do que qualquer outro, constituir também o grande "corpo", o fará do mesmo modo em detrimento de uma parte de nossa corporeidade?

⁸⁶ Embora não veja por que lhe conferir qualquer

TERCEIRA PARTE

LIBERTAÇÃO/APROPRIAÇÃO DE SI MESMO E DA SOCIEDADE

CAPITULO SEIS

O COMUNISMO E A APROPRIAÇÃO DO MUNDO E DE SI MESMO

1. Stirner: Social-ismo e Alienação no "Corpo Social".

O "politische Liberalismus" deixa o homem livre e "sem Senhor", pois não, suprimindo os privilégios e as desigualdades de nascimento. O "soziale Liberalismus" - o Socialismo e o Comunismo - trata em seguida de abolir a desigualdade de bens, a diferença entre ricos e pobres. Por fim, o "humane Liberalismus" - o "liberalismo filosófico" de Bruno Bauer - quer o homem completamente livre da limitação de todo e qualquer "Deus".

Aparentemente estão agora liquidados os tormentos da servidão e da propriedade, da religião e de todo dogma; na opinião de Stirner, entretanto, as coisas não são assim tão simples. Separado do indivíduo "egoísta", o Senhor reaparecerá como um "fantasma": "o Estado" e "a Lei". Do mesmo modo, os bens subtraídos ao indivíduo serão agora propriedade de uma fantasmagoria, "a Sociedade". E afastada a particularidade que a religião e o preconceito introduzem, no lugar do "meu Deus" dominará um outro verdadeiramente universal, "o homem" - igual, universal e livre (UP 191, r158). Pois os homens ainda continuam

mais comum e igual entre eles, pergunta São Max, senão o serem "homem"? (184, r151-2). Enquanto for assim, no entanto, não haverá lugar para o indivíduo como tal.

Para Max Stirner, o "Liberalismo Político" - ou simplesmente, o Liberalismo - representa ainda um grau menor de desposseuimento do indivíduo, e o Comunismo é o passo seguinte e definitivo¹. É que o primeiro, declarando o "homem" proprietário, deixa ainda à concorrência o estabelecimento do "quantum" de propriedade que caberá a cada indivíduo, e com isso "o egoísmo" ainda conserva um certo campo de ação (UP 330, r292). Já o Comunismo, que representa sua crítica imediata e seu desenvolvimento lógico, não deixa absolutamente nada ao indivíduo. Se somos supostamente "livres" e, entretanto, vivemos sob a opressão dos egoístas proprietários, por acaso devemos nos tornar também egoístas? "Deus nos livre! preferimos tornar impossível todo egoísmo". Tal seria, segundo Stirner, o lema dos comunistas: "Ninguém terá nada, para que 'todos' tenham" (158, r127). E quem é essa pessoa proprietária aqui chamada de "todos" e dotada inclusive de um "corpo"? É a sociedade, ora bolas, e "nós somos seu corpo (Leib)" - diriam os "Liberais sociais". Não

¹ Karl Marx entende que, no Único, a crítica da Sociedade corresponde à última etapa do assalto ao "Velho Mundo", o "Mundo Sagrado" (IA, p. 413). Na verdade, depois do Liberalismo "social" ainda há por criticar o especulativo e "humano", de Bruno Bauer, que iria "mais longe" do que aquele. No entanto, o ponto de vista social de Marx, como o Comunismo alemão de um modo geral, trata

é nada disso, porém, Stirner replica, "vocês não são um corpo", vocês têm cada um um corpo individual e juntos vocês são corpos, de modo algum são "um corpo". A Sociedade pode servir-se dos corpos de vocês; ela própria, entretanto, não tem um corpo seu. "Tal como a 'Nação' dos políticos, ela não é mais do que um espírito, um fantasma, e seu corpo apenas uma aparência" (ibid.).

Na "corporificação" da sociedade, Stirner aponta sua hipostasiação, como "Substância" real e verdadeiro "Sujeito", e chama a atenção sobre como tal transformação procede contra a corporeidade singular do indivíduo, base de sua individualidade e de toda subjetividade autêntica. A sociedade não pode ser Senhor nem Proprietário, que distribua judiciosamente seus bens entre os indivíduos; a sociedade dos socialistas, da qual se recebe tudo, não passa de um novo Ser Supremo que, como tal, nos imporá sobretudo "serviços" e "deveres" (UP 167, r135). Para Stirner, ao contrário de Hegel ou Marx, a sociedade é apenas um "instrumento" ou "meio" do qual devemos nos servir, sem que estejam envolvidos nisso quaisquer "deveres sociais", mas unicamente interesses. Os "Liberais sociais" não podem pensar desse modo porque, não passando de "Liberais", estão ainda imbuídos de um "princípio religioso"; eles querem a Sociedade "Justa", como outros antes quiseram o "Estado Sagrado" (166-7, r135). Diante dos "Políticos", os "Sociais" fazem a crítica da igualdade formal que deixa ainda a maioria que nada tem escravizada aos poucos que têm

subsistir a desigualdade decorrente do "ter" dos indivíduos. Além disso, pelo fato de que protegem contra uns a propriedade de outros, seu Estado e seu Direito separam os indivíduos, fazendo da fraternidade uma palavra oca e da propalada liberdade apenas uma indiferença recíproca - como aponta Marx na "Questão Judaica". Os "Liberais sociais" constatarem que "é o ter que faz o homem", e, no entanto, "pelo seu ter as pessoas são mantidas ainda inteiramente desiguais". Concluem então que ninguém deve ter, "da mesma maneira que o politische Liberalismus conclui que ninguém deve comandar"; "se, para estes só o Estado deve comandar, para aqueles somente a Sociedade deve possuir". Ora, dirá Stirner: diante do "Soberano Único" que é o Estado, de tão iguais fomos tornados "zeros"; agora, diante do "Proprietário Supremo" que é a Sociedade, nós nos tornamos mais iguais ainda e não passamos todos de "miseráveis" (Lumpe). Para ele, assim, o Liberalismo social é o mais completo roubo que o pensamento moderno já perpetrado contra a "personalidade" em benefício da "humanidade" (UP 158-60, r128-9).

O Comunismo entende que a dignidade do indivíduo não está na suposta relação igual com o Estado, na qualidade comum de "cidadão", mas no fato de que "existimos uns para e pelos outros". Você cuida de meus interesses, eu me ocupo dos seus, você trabalha para me vestir e eu para lhe instruir, aquele para nos alimentar, e assim por diante. É justamente pelo trabalho que

dignidade de iguais (UP 161, r130)². Nele está o ser social e verdadeiramente público do homem. Segundo Stirner, na consideração do trabalho como "vocação humana" por excelência está a "fonte da economia política" e o fundamento do "Socialismo Sagrado" (AC 102). Agora é o trabalho que dá direito ao prazer, como antes era a virtude que fazia jus à felicidade, e é ele também que dá direito à propriedade (UP 244, r209)³. Os Comunistas partiriam do fato de que, no regime burguês, o trabalho - embora sempre mal pago - é a única coisa que faz valer o trabalhador e que justifica a sua própria existência. É portanto absolutamente indispensável, concluem de maneira reflexa, que ele seja reconhecido e valorizado como o essencial (161-2, r130-1). Para Stirner, porém, as coisas não se resolvem desse jeito; na verdade, quem usufrui tem o "direito" de usufruir, e a terra, por ex., como qualquer outra coisa, pertence a quem for capaz de se apossar dela e de não deixar que lhe seja tomada (244, r209). Pensando assim, acha ele, os próprios trabalhadores se dariam bem melhor...

De acordo com o "soziale Liberalismus", ou Comunismo, todos deverão ser produtores, e a Sociedade dará a cada um segundo seu

² O "Liberal social" Moses Hess, na réplica a São Max, não regateará em proclamar: "Queremos o ser-um-para-o-outro", enquanto os filósofos - representados principalmente por Bruno Bauer e Max Stirner - movem-se no interior da categoria do "em-e-para-si-mesmo" (UF, pp. 370-1, c57-8).

trabalho. Stirner não diz, mas podemos supor que, mesmo quando o desenvolvimento da produção permitir a abolição dessa medida e a cada um seja dado segundo as suas necessidades, estas não deverão ser menos, antes pelo contrário, necessidades verdadeiramente "humanas". De qualquer maneira, em sendo o trabalho o "princípio" do Comunismo, seus motivos não seriam somente os que vimos até aqui. Nos tempos do Cristianismo, bastava aos homens serem bons Cristãos para realizarem sua vocação e adquirirem a dignidade de filhos de Deus. "As classes oprimidas podiam suportar qualquer coisa enquanto fossem cristãs", pois o Cristianismo sufocava suas queixas e revoltas. O Humanismo, no entanto, passou a ensinar que cada um tem uma humanidade a cultivar e, nesse caso, não é indiferente o trabalho que se faz e as condições em que é feito. De modo algum, por ex., cabe agora trabalhar como uma máquina, e numa atividade em que não se encontre satisfação e crescimento humanos.

Além disso, a própria burguesia proclamou "o evangelho da felicidade terrena" e mostrou que esta "não é uma questão de fé ou de pobreza, mas de cultura e riqueza". E, finalmente, o "Liberalismo político" declarou guerra ao despotismo e ao arbítrio de uns indivíduos sobre outros, mas deixou subsistir o arbítrio e o azar das circunstâncias (como no caso em que um ramo da indústria se arruina e milhares de trabalhadores são postos na rua). Depois disso, é preciso mudar as circunstâncias e criar uma

bolsa à disputa de cargos, da caça aos clientes à busca de emprego. Tal situação ofenderia até o menor "sentimento de decência", naturalmente provocando a revolta dos que são vitimados por tal jogo. E é a isso que os "Liberais sociais" querem pôr fim, construindo uma sociedade em que os homens não dependam da sorte, mas sejam verdadeiramente livres de toda imposição exterior. O "princípio do trabalho", admite Stirner, supera sem dúvida o da concorrência capitalista burguesa. Em contrapartida, no entanto, "mantém o trabalhador na consciência de que sua condição de trabalhador é nele o essencial", e o entrega à soberania da Sociedade - da qual receberá aquilo de que precisa para ser "homem", e à qual, por isso mesmo, deverá respeito, reverência e obrigação (UP 162-7, r131-5). Diante dela, enquanto indivíduos "egoístas", com necessidades e desejos pessoais e contingentes, não merecemos mesmo qualquer contemplação.

Os "Liberais políticos" de Stirner - isto é, os expoentes da filosofia política moderna - empenharam-se em anular toda vontade própria (eigen Willen), todo capricho (Eigenwillen), todo arbítrio (Wilkür) - para instaurar o império dessa "vontade geral" que é a Lei. Teriam deixado de compreender, contudo, que a propriedade (Eigentum) garantia ainda a essas expressões do "próprio" (Eigen) um espaço demasiado amplo. Os "Liberais sociais" perceberam-no claramente, e por isso vão tratar de

bens materiais são propriedade; cada opinião (Meinung) que tenho é igualmente algo de meu (ein mein), algo de "próprio" (ein Eigenes), onde o "egoísmo" pode se abrigar. Por isso, em última análise, é necessário que também toda opinião própria seja abolida ou tornada impessoal. "Da mesma maneira que a vontade foi conferida ao Estado e a propriedade à Sociedade", diz Stirner, "a opinião também se deve remeter a algo de universal, 'O Homem', e fazer-se uma opinião humana universal"⁴. Em lugar de "meu Deus", "minha fé" ou "meu ideal", que prevaleça agora um credo humano universal, o da "liberdade" pura e verdadeira - uma crença racional e conforme à "essência do homem" (UP 172-3, r141). É disso que vai-se encarregar especificamente o "Liberalismo humano" ou "Crítica humana livre", de Bruno Bauer, no prolongamento do "Liberalismo social".

Assim se completaria o ciclo do "Liberalismo", cujo "bom princípio" é "o homem" e sua "liberdade", e cujo "princípio mau" é o egoísmo e tudo o que é simplesmente privado (UP 172-3, r140-1). O Cristianismo teria sido desde o início incapaz de apreciar o "Único" no indivíduo avulso, no qual só viu dependência e limitação. Para Stirner, ele foi sempre uma "teoria social", no sentido de uma "doutrina da vida em comum", do homem com Deus e do homem com o homem. Que a idéia do particular ou do próprio (Eigen) nele não encontrou abrigo pode ser visto na sua rejeição

4. UP "Humanism and Atheism", p. 141, n. 1. Stirner, op. cit., p. 141, n. 1.

ao que expressam as palavras "Eigennutz" (interesse egoísta), "Eigensinn" e "Eigenwille" (teimosia, capricho), "Eigenheit" (individualidade), "Eigenliebe" (amor próprio ou egotismo), etc. etc. (219, r186). Do mesmo modo, o "Liberalismo humano" ou "Crítica humana" não passaria também de uma teoria "social", a mais perfeita delas. Pois como pleno "homem" é que o indivíduo poderá viver perfeitamente bem numa sociedade... "humana". A "Crítica humana" trataria de eliminar "tudo o que separa o homem do homem", atingindo a última expressão do verdadeiro princípio social, "o princípio cristão do Amor"! Ela seria a tentativa mais avançada e radical de despojar o homem de sua particularidade e de seu egoísmo, combatendo frontalmente sua individualidade própria (Eigenheit) e sua unicidade (Einzigkeit). O "Liberal humano" entende que os indivíduos não podem levar uma vida "verdadeiramente social" enquanto persistir entre eles algo de exclusivo (179-80, r147-8).

Segundo São Max, o "Liberal humano" promete uma Sociedade Verdadeira, onde não poderá haver lugar para o que cada um tiver de particular ou privado (UP 171-2, r140). Depois do "Estado sem privilégios", e da "Sociedade dos Trabalhadores" (sem propriedade privada), a "Sociedade Humana" é a um só tempo o Estado e a Sociedade mais universais, onde todos se ocupariam só e espontaneamente do "interesse humano" (172, r140-1). O "humane Liberalismus" deseja que os indivíduos se libertem de toda

Nem "limitados" cidadãos, nem "fixados" trabalhadores, mas "homens" sem limite. Frente ao "Liberal social", Bruno Bauer, "Liberal Humano", faz a crítica do trabalho - que ainda não é uma atividade humana e livre, enquanto está submetido, mesmo na Sociedade dos Trabalhadores, à necessidade e à sociedade. Ele ainda é aí um peso para o homem, uma atividade "sem espírito", que precisa ser compensada pelo lazer; não é ele próprio lazer e florescimento das energias humanas, à maneira do trabalho artístico (174-9). E essas são reivindicações que se encontram absorvidas no "programa" do "Liberalismo social" de Marx que, por ex., critica também o "Comunismo grosseiro", por negar a "vida espiritual" e a "personalidade". Como uma primeira abolição positiva da propriedade privada, tal comunismo não suprime a categoria de trabalhador, mas em vez disso a estende a todos os homens. Para Marx também - que ainda na Ideologia Alemã colocará como objetivo a "abolição do trabalho" - o "Comunismo grosseiro" ainda está marcado pelo egoísmo da propriedade privada e por necessidades ainda não propriamente humanas (MEF 85-7).

No Único, Stirner acrescenta uma "Observação"² sobre a "Livre Crítica Humana" porque o ponto de vista de Bauer sofreu aparentemente uma inflexão quando a elaboração do livro já estava adiantada, e ele quer mostrar que a nova posição manteve intacto seu vício de origem³. A "Crítica" baueriana perceberia agora que

"a massa" está inteiramente oposta ao "Espírito" e à "Teoria", que os "interesses humanos" não se confundem com "os interesses políticos" e que o "Estado livre" não coincide com a verdadeira "Sociedade humana". Mais do que antes, a crítica só vê por toda parte "o inhumano" - sendo que o "humano", Stirner dirá, "está apenas em sua cabeça". Ela se volta agora contra tudo que é ainda parcial e tudo a que o indivíduo se vincule de modo arraigado, tornando-se limitado e prisioneiro. Sua preocupação está em não ser mais, inadvertidamente, "dogmático"; e com isso chega por vezes a se afastar, tomando-os por dogmas, não só dos objetivos políticos, mas também da própria noção de "homem" e de "humanidade". No entanto, acha Stirner, com isso a "Crítica" permanece ainda exatamente no mesmo terreno - o do pensamento; ela não se quer fixar em noção ou pensamento algum e sobrepõe o pensar, livre, a qualquer pensamento particular. Com isso, porém, é o livre pensar que se torna o novo dogma, é o mundo do pensamento ou "religioso" que atinge sua perfeição; pois, na Crítica, o pensamento e sua total liberdade são objeto de devoção e sacrifício. Bem, depois dessa total e extrema expropriação, o indivíduo não terá outra saída senão, por fim, afirmar-se radicalmente como Proprietário (Eigner). É a virada dialética de Stirner.

2. O Indivíduo como Proprietário Único e Absoluto.

Para Stirner é muito simples: Proudhon⁷, os Comunistas e os "Humanos" lutam todos contra o "egoísmo"; consequentemente, não passam de Cristãos e "homens religiosos", que servem humildemente a algo de universal. Suas respectivas concepções representam a "continuação" e a "consequência" do princípio cristão do amor e da dedicação a algo de geral e estranho (Fremdes). Os Comunistas estão convencidos de que a Comunidade (Gemeinde) deve ser a proprietária; para Stirner, ao contrário, o proprietário não haverá de ser Deus, o "homem" ou a Sociedade, mas apenas o indivíduo avulso (der Einzelne), o Eu, Eu. (UP 315, r277-8). "Só Eu sou proprietário, e apenas me entendo com os outros a respeito de minha propriedade". Não é a Coletividade quem deve dizer o que me cabe, e toda vez que ela não corresponder ao meu interesse haverei de me insurgir contra ela e defender minha propriedade. De tal modo, acha Stirner, a propriedade jamais será "sagrada" ou "alienada". Enquanto o socialista diz que a Sociedade lhe dará o que precisa, o egoísta responde: "Eu tomo o que preciso"; o comunista se comportaria como um "mendigo" (Lumpe); o egoísta, ao contrário, "age como um proprietário" (325, r287).

As tentativas de submeter a propriedade a "leis razoáveis", estão, para São Max, inspiradas no "amor", e desembocam além do mais "num confuso mar de regulamentações". Seja no projeto dos socialistas, que querem distribuir a propriedade, seja no dos

comunistas, que desejam a propriedade comum, os indivíduos (die Einzelnen) não deixarão de se sentir igualmente dependentes. A autoridade encarregada de atribuir equitativamente a cada um seu quinhão é que dirá o que lhe cabe; e para Mim, indivíduo, a "riqueza comum" representará o mesmo obstáculo que a de um outro indivíduo isolado: "não poderei dispor de nenhuma das duas". No caso do Comunismo, aliás, minha dependência será ainda maior do que é hoje, e com relação a um outro que é uma generalidade ou uma coletividade todo-poderosa. Embora esteja em luta com o Estado, acha Stirner, o Comunismo na verdade quer "um novo 'Estado' (status)", em que meu livre movimento estará bloqueado por um poder imensamente superior. O Comunismo tem razão em se opor à opressão da propriedade burguesa, "mas o poder que ele entrega à Coletividade (Gesamtheit) é ainda mais terrível" (323-4, r285-6).

O caminho que o "Egoísmo" propõe para acabar com o desposuimento é inteiramente oposto ao do "Liberalismo social", seja na sua versão socialista ou comunista. Em vez de esperar que uma autoridade justa, em nome da Coletividade, me premie por meus "merecimentos" e "serviços" (que é o que sempre fizeram os diversos Estados), em vez de esperar qualquer "doação" ou "concessão", simplesmente "estendo a mão e tomo aquilo de que tenho necessidade". Com o que fica abertamente declarada "a guerra do todos contra todos". Stirner admite que os "egoístas"

é de modo algum desprezível", é antes o que cabe a todo "egoísta em acordo consigo mesmo" (des mit sich einigen Egoisten) (UP 324, r286)*. O que ocorre é que "a questão da propriedade não é tão fácil de resolver como pensam os Sociaisis"; em vez de aboli-la, é preciso tirá-la das mãos de "fantasmas" e declará-la "minha", fazendo com que desapareça a idéia de que não estou autorizado a pegar aquilo que me interessa (UP 326, r287-8).

Quem achar que a plebe, até aqui cheia de "respeito", vai assim querer demais, não está obrigado a lhe dar nada "de bom coração", diz São Max, mas não deverá tampouco chamar de "pecador" ou de "criminoso" ao pobre que der as costas às suas esmolas e tratar de conseguir qualquer coisa por si mesmo (UP 326, r288). Pois "os pobres só se tornarão livres e proprietários quando se insurgirem (empoeren), subvelarem (empoerbringen), levantarem (erheben)". O que resultará disso, São Max não sabe dizer, nem acha possível sabê-lo; seria como adivinhar o futuro de uma criança ou o que fará um escravo quando romper suas cadeias (326-7, r288-9). O certo, porém, é que, para ele, nenhuma tentativa que se baseie no "princípio do Amor" poderá melhorar a sorte da plebe, apenas o egoísmo o fará (325, r287). Pois ninguém

* Entre outras coisas, pode ter algo a ver com essa idéia de Stirner a observação de Marx, na primeira seção da Ideologia Alemã, sobre o papel, para ele muito secundário, da "guerra", da "pilhagem" e do "latrocínio" - que é como Hess caracteriza a concorrência e a proposta stirneriana - na história (IA 99, d23).

renunciará a nada pelo "bem universal" ou "da maioria", nem isso deve ser pedido; cada um tratará de assegurar o que é seu, e apenas se associará a outros em seu próprio interesse, não no interesse de "todos". O resto é a maneira cristã de apresentar as coisas, e tudo que o amor e os belos sentimentos produziram até hoje foi... miséria. A esperança está no tomar, na "usurpação", diz Stirner, e não na "abnegação"; a salvação virá dos que "tomarão", e não dos espírito misericordiosos e generosos (388-9, r346). Marx estaria disposto a concordar com isso?

Para Stirner, diferente do que pensariam os comunistas, minha riqueza não consiste apenas no meu trabalho, mas em tudo de que sou capaz: "Aquilo que podes, esta é a tua riqueza!" (Was Du vermagst, ist dein Vermoegen)* (UP 332, r294). O egoísta não quer o mal de ninguém, nem tampouco qualquer privilégio, apenas não quer medir-se "com a medida dos outros". Não pretende invocar o Direito a seu favor, nem tampouco quer que haja qualquer Direito; deseja apenas "ser tudo o que pode ser e ter tudo o que pode ter" (185). É o "egoísmo" que sai menos favorecido na concorrência que, procurando apoiar-se no "princípio da humanidade", levanta a questão da repartição dos bens na sociedade e resolve que "o homem deve ter tanto quanto lhe é necessário". Meu "egoísmo", porém, diz Stirner, não tem por que se contentar com isso: "as necessidades do 'homem' não são uma medida aplicável às minhas", na verdade "devo ter tanto quanto sou capaz de me apropriar"

(330-1, r293).

Apesar disso, Stirner imagina que o Comunismo "pode dar seus frutos" a nível da "organização do trabalho"^{1º} (UP 337, r298), que deve abranger apenas as atividades que qualquer um pode fazer e em que pode facilmente ser substituído por outro. É o que se pode chamar de trabalhos "humanos", em que a individualidade do trabalhador não tem nenhum papel. Há, contudo, trabalhos que permanecem inapelavelmente "egoístas", que ninguém pode fazer pelo outro; são trabalhos "de Único". "Ninguém pode escrever por você suas composições musicais", diz Stirner, "nem pintar seus quadros; como ninguém pode substituir as obras de Rafael". De tais trabalhos, a sociedade não pode se ocupar; sua intervenção no trabalho "Único" pode até ser prejudicial. "O Único bem saberá se destacar, graças a sua obra, da sociedade, mas a sociedade por si jamais produzirá um Único". Para os "trabalhos humanos", entretanto, a união é desejável; "para que não absorvam todo o nosso tempo e nossos esforços, como acontece agora sob o regime da concorrência" (336-7, r298).

Mesmo assim, porém, todo cuidado será pouco quando o indivíduo procurar contar com sociedade para que esta o ajude a realizar seus objetivos. Porque, ela logo tratará de lhe prescrever leis e de impor-se, e ao "homem", como Ser Supremo e Supremo Legislador. É o Comunismo, para Stirner, que conduz tal

princípio, o mesmo do Cristianismo e do Amor cristão, a suas mais rigorosas conseqüências. O Amor, como admite Feuerbach, é a essência da Sociedade e do homem social e "comunista": não se pode esperar destruir completamente a religião sem antes subverter a Sociedade e tudo o que ela implica como princípio. No Comunismo, ao contrário, atingimos a apoteose do "Estado do Amor"; aí tudo deve ser "comum", para que reine finalmente a igualdade, junto com a qual virá a liberdade. Mas a liberdade de quem, senão da Sociedade? (UP 389-90, r347-8).

3. Marx: O Comunismo como Movimento Prático e Apropriação Real.

Diante das críticas de Stirner, Marx vai dizer essencialmente que o Comunismo na realidade não é nada disso, que o "Liberalismo social" é pouco mais do que uma invenção pessoal de São Max; e que, sendo o liberalismo agora um dos alvos prediletos da Esquerda Hegeliana, já na denominação escolhida São Max trata de indispor, contra seu "partido", os intelectuais avançados da época. Para Marx, o Comunismo stirneriano é forjado, para representar uma concepção filosófica, especulativa e religiosa, para como tal ser facilmente refutado (IA 232-3, d186-7). Em outras palavras, São Sancho apresenta "à sua maneira" o Liberalismo e o Comunismo, para fazer deles "modos de existência imperfeitos do 'homem'" e conseqüências "da filosofia alemã moderna em geral". Mesmo assim, Marx concede que, em certo

mesmo tempo pequeno-burguesa e místico-ideológica" (264). Marx também acaba por admitir que o "Liberalismo social" descrito por Stirner corresponde pelo menos à concepção "de alguns liberais que chegaram ao Comunismo", bem como à linguagem de alguns comunistas que, "por razões eminentemente práticas", se expressam de maneira "política" (234)¹¹.

Na verdade, a apresentação que Marx faz da crítica stirneriana, na Ideologia Alemã, é que não expresse com clareza seu espírito, e, entre outras coisas, acaba por atribuir a Stirner a hipostasia que este se ocupa em denunciar. Pois, não obstante as alegações de Marx, aceitas por vários comentadores, há um indício particularmente significativo de que Stirner estava efetivamente a par do Comunismo do seu tempo, e que, inclusive, fez do mesmo uma exposição fiel e honesta. No seu livro sobre os hegelianos de esquerda, David McLellan entende que Stirner, criticando o trabalho mecânico e repetitivo, chega a uma formulação "muito semelhante ao que Marx escrevia ao mesmo tempo". E que, além de fazer "eco" à XI Tese ad Feuerbach, quando trata da necessidade de acabar com o arbítrio das circunstâncias, parece até "antecipar-se" ao nosso socialista científico no que

¹¹ Sobre esse último ponto, Marx não questiona de onde vem a necessidade dessa linguagem, nem se o seu uso cristalizaria alguma mistificação. Afinal de contas, o Comunismo quer ser a

tange à teoria da mais-valia¹². McLellan deixa de perceber que Stirner, como faz frequentemente no Unico, não está em tais casos expondo nenhuma idéia sua, mas sim as opiniões mais representativas do ponto de vista que ele está criticando: o "Liberalismo social". Os "paralelismos" e "antecipações" de Stirner com relação a Marx, que o autor pretende ter descoberto, reduzem-se à pouco surpreendente coincidência entre as posições do "Liberalismo social" e as posições do próprio Marx daquele período¹³. O que o equívoco de McLellan sugere, na verdade, é que a exposição de Stirner é suficientemente honesta e fiel para ser tomada como argumentação sua e coincidente com as concepções marxianas. De resto, em carta a Ruge, de setembro de 1843, Marx, quando não era ainda comunista, fez a crítica ao Comunismo do seu tempo em termos "quase-stirnerianos": O Comunismo, diz ele, "tal como Cabet, Dezamy, Weitling, etc. o ensinam", não passa de "uma abstração dogmática" e de "uma manifestação original do humanismo"¹⁴. Stirner não quis dizer algo muito diferente disso.

Sobre a pertinência da crítica de Stirner, vale a pena voltar à opinião de outros comentadores. De acordo com Sidney Hook, o grosso do ataque stirneriano envolve basicamente uma

¹² Cf. Marx e los jovens Hegelianos, p. 153-4.

¹³ Confusão maior faz ainda Mario Rossi, ao considerar a crítica do trabalho mecânico - em nome da "humanidade" que cada um tem de "cultivar"! - como uma crítica do próprio Stirner... ao Comunismo! (Cf. 1975, pp. 110-111).

condenação à "filantropia" e ao "altruismo", e por isso teria até a aprovação de Marx¹³. Henri Arvon entende que ele atinge apenas as concepções socialistas e comunistas de antes das "Teses ad Feuerbach" e da Ideologia Alemã, isto é, o socialismo pré-marxista, inclusive o do próprio Marx de 1843-4. A crítica de Stirner, porém, estaria completamente defasada em relação ao novo socialismo materialista, purificado de todo elemento ético; e seria inclusive absorvida por Marx no seu aplastamento do "socialismo verdadeiro", este sim filosófico e humanitário¹⁴. Pode-se imaginar, então, que é Moses Hess, o "rabino comunista", quem melhor cabe no traje do "Liberal social" talhado por São Max. Mesmo que também ele, replicando a Stirner, comece por acusá-lo de não conhecer o socialismo e o comunismo a não ser "de ouvir dizer" (UF 59, c372), ao tempo em que continua inadvertidamente a se oferecer como um perfeito alvo para a crítica stirneriana.

Na sua resposta a Max Stirner, Hess defende o socialismo e o comunismo como a solução, "na prática", da contradição entre o "Ser-Genérico" ou a humanidade, de um lado, e o "homem corpóreo" ou indivíduo avulso, do outro; contradição que a religião teria até aqui falhado em sanar. Ele mostra que também sabe fazer valer sua posição "materialista", contra as tolas pretensões dos

¹³ Cf. From Hegel to Marx, p. 173.

"filósofos", dizendo que estes últimos conseguem tão pouco resolver aquela cisão, ao introduzirem o "Espírito Absoluto", a "Auto-consciência" ou o "Ser-Genérico", quanto as Igrejas com sua pregação, já que o indivíduo e o Ser-Genérico continuam inteiramente separados "na vida real". É uma ilusão, diz ele, pensar que apenas pela "consciência" e pelo "conhecimento teórico", seremos "amorosos", "virtuosos", "religiosos" e "abençoados"; tal não poderá acontecer enquanto permanecermos na vida real "ímpios" e "egoístas", "desumanos" e "sem amor". (UF 360-1, 147-8)¹⁷. A Igreja, segundo Hess criada para isto, não conseguiu "salvar e santificar o mundo", e superar "o abismo entre o indivíduo e o Gênero" (48-9, c361-2) - coisa que só o socialismo poderá fazer. O Cristianismo, ao contrário, que na concepção original era um "panteísmo"(!), acabou simplesmente por gerar o mais agudo contraste entre "o céu e a terra" e "o espírito e o corpo" (50, c362)¹⁸. Depois disso, Stirner não terá muita dificuldade em caracterizar Hess como um tipo religioso e um "socialista santo", aparentemente admitindo que os haja também profanos... (AC 123)

¹⁷ A opinião de Hess parece coincidir com a de Feuerbach na celebrada Filosofia do Futuro: "Como é ridículo querer reprimir o 'ateísmo' da filosofia, sem ao mesmo tempo reprimir o ateísmo da empiria! Como é ridículo perseguir a negação teórica do Cristianismo deixando subsistir ao mesmo tempo suas negações práticas, das quais os tempos modernos estão cheios! Como é ridículo imaginar que, com a consciência, o sintoma do mal, suprime-se também a causa do mal!" (PFF, p. 150). Belo

Quanto a Marx, sua argumentação e sua linguagem na Ideologia Alemã são bem outras; mas ele acaba por sustentar - sobriamente e como "empiricamente" fundado - o essencial daquilo que Hess (e ele mesmo, em outros tempos) defende mística e especulativamente. Aliás, podemos supor que já na resposta de Hess, certos argumentos são mais bem de Marx, cuja carta a Engels sobre O Único serviu-lhe, como sabemos, de inspiração. Na Ideologia Alemã, pode-se perceber que Marx retoma alguns desses pontos, entre os que melhor sobreviveram à tréplica de Stirner. A divisão do trabalho continuará condenada... pela necessidade histórica; e não será execrada expressamente como laceração do Gênero. Marx não falará em Humanus ou no "reino animal do Espírito", mas denunciárá que sua "subordinação a uma atividade imposta" faz de um homem um "animal das cidades" e de outro um "animal dos campos", limitados e irremediavelmente hostis um com relação ao outro (IA 80-1, d50).

A alegação decisiva de Marx contra tudo o que Stirner diz a propósito do caráter filosófico, idealista e religioso do Comunismo, no entanto, está em que este seria "um movimento inteiramente prático, que persegue fins práticos, através de meios práticos". E só mesmo na Alemanha e entre filósofos alemães, ele poderia ter-se envolvido com qualquer preocupação pela "essência" e buscado fundamento na categoria filosófica do "ser-um-para-o-outro" (IA 244, d196-7). Marx desafia Stirner a

a tais categorias, bem como à universalização da qualidade de trabalhador, etc. (244-5)¹⁹. E invoca um jornal comunista, Die Stimme des Volks, que condena que se chame de "trabalho" apenas o lado "miserável" do relacionamento entre os homens, quando o lado "agradável e livre" faz também parte da produção (245). O que deve servir para mostrar que os comunistas não fazem a exaltação do trabalho - a "atividade genérica", nos Manuscritos de 44 - como "essência" ou "ser-para-outro" dos homens.

Stirner acha que é o "princípio da Comunidade" que culmina no Comunismo; para ele, verdadeira "apoteose o Estado de Amor" (UP 390, r347). Marx entende que é assim para São Sancho, que não conhece nada fora do dilema que põe de um lado o "egoísmo" e do outro os "serviços do amor", a "piedade" e as "esmolas" (IA 239, d192). Como a sociedade apresenta as piores "deformações", diz Stirner, os mais oprimidos imaginam encontrar nela a "culpa" por seus problemas, e se colocam a tarefa de encontrar a "Sociedade Justa" (UP 160, r129). Para Marx, Stirner é quem precisa desta, para sua crítica; as pessoas oprimidas querem apenas "a sociedade que lhes convém". Como a sociedade atual é uma máquina com defeitos, trata-se tão somente de "ajustá-la" às suas necessidades, e não de descobrir a máquina "justa" ou "sagrada"

¹⁹ É curioso que, no próprio momento em que escapa *pb* "Socialismo científico", Marx se veja aqui obrigado a recorrer ao "utópico" Robert Owen. Não é má idéia apelar aos ingleses,

(IA 239). Quanto à "culpa", diz Marx, atribuí-la a si mesmo é que seria uma atitude religiosa cristã - que o idealismo alemão já reproduziria ao tomar o Eu como o "elemento real" (240)²⁰. Ao contrário do que Stirner supõe, os comunistas não apelam ao Amor ou à Abnegação (Aufopferung); salvo no caso dos raros "comunistas burgueses" e não-revolucionários. E para provar tal ponto Marx entrega a palavra a um outro utópico, o francês Etienne Cabet, que critica o católico Philippe Buchez justamente por este pregar o sacrifício e o trabalho (256-7, d207-8). A meta do Comunismo, diz Marx, não é, moralisticamente, "o gozo conquistado pelo trabalho honesto", pois ele suprime a própria base da antítese "trabalho-gozo". Quanto ao Comunismo impor um mesmo Bem, "absoluto" e "verdadeiro", para todos os indivíduos - o ponto onde, segundo Stirner, "começa a tirania da religião" - Marx é menos precavido: Se São Max imagina por ex. que o bem daquele que vive de renda, é seu bem enquanto indivíduo, os comunistas não terão qualquer escrúpulo em impor-lhe um outro, pois "o bem de todos" está acima das atuais classes sociais (247-8, d199-200).

No centro da crítica stirneriana do "Liberalismo Social" está a denúncia da hipostasição da sociedade, com a transformação de "todos" numa pessoa "corpórea" ou "moral". "Todos" é este Eu, aquele Eu e ainda aquele outro, "mas vós fazeis de 'Todos' um fantasma que tornais sagrado" (UP 314,

r277). Na sua resposta, Marx vai praticamente imputar ao próprio denunciante essa suposta desgraça dos tempos modernos: "Por meio de umas aspas, Sancho transforma 'Todos' em uma pessoa... sagrada". Canonizada a sociedade, ele pode então "soltar contra ela toda a corrente de fogo de seu zelo" (IA 233)²¹. A transformação da sociedade, no Socialismo e no Comunismo, em "Proprietário Supremo", deixa, segundo Stirner, todos os indivíduos como "miseráveis", que não têm nada de seu, mas dela recebem tudo como "direito", por concessão. Marx entende que responde a esse ponto quando cita o jornal comunista L'Egalitaire, para quem "a riqueza social é uma consequência do Comunismo"; e Fourier, que acredita que "o mal social não está em que alguns tenham demais mas em que todos tenham demasiado pouco" (IA 234, d187-8)²². Marx, contudo, vai finalmente ao ponto quando propõe a pergunta: Como pode a transferência da propriedade à "Sociedade" tornar miseráveis aos seus "associados", se estes têm a "Suprema Proprietária"? (ibid.). Quanto à questão da sociedade como "instrumento", com relação à qual não temos quaisquer

²¹ O pequeno ardil de Marx obtém um tal efeito que Mario Rossi, por ex., (Cf. La Conc. Mat. della St.) entende que Marx registra, "com muita precisão", os equívocos de Stirner, entre os quais o de "transformar a Sociedade em um Eu" (p. 113). Candidamente, Rossi insiste adiante: "Como sabemos, ele (Stirner) substantiva o Direito, o Estado, etc., como se fossem 'pessoas'" (pp. 144 e 155). Ora, a filosofia política moderna frequentemente concebe o Estado expressamente como "pessoa", e o discurso dos reformadores está cheio de fórmulas em que a sociedade aparece como sujeito.

"deveres sociais", Marx replica que, "na sociedade comunista", não haverá "deveres" e "interesses", polos complementares de uma contradição que pertence à sociedade burguesa (241, d194). Os comunistas não querem de modo algum "fazer sacrifícios" à Sociedade, "a menos que Stirner chame de sacrifício o que eles fazem para si mesmos"... (241-2, d194).

Segundo Marx, com suas reflexões sobre o caráter inescapavelmente pessoal da propriedade, e a fundamentação desse conceito no que cada um tem de próprio, Stirner apenas reproduz a velha ladainha burguesa, encontrada em outros "ideólogos", como Destutt de Tracy, para quem o Eu já é de origem "proprietário privado": "do corpo que ele anima e de todas as suas faculdades". De acordo com seus Elementos de Ideologia, "a propriedade sempre existe, ao menos onde existir indivíduo dotado de vontade"; pretender suprimi-la é o mesmo que imaginar "que nada fosse próprio a ninguém" (Cf. IA 260-1, d210). Para Marx, o problema está em que Stirner, como de Tracy, transforma a propriedade real, que os comunistas querem abolir, no conceito muito geral de "propriedade" ou de "ter". Ora, a propriedade privada é aquilo que se pode vender, que dá poder sobre uma quantidade de trabalho de outrem ("por mínima que seja"), e nada tem em comum com a individualidade (261-2, d211)²⁹. Quanto ao "ter", Marx admite, ele é de fato um verbo sem o qual não se pode passar, uma "verdade eterna" - pois no Comunismo será ainda possível, por

exemplo, "ter dor de barriga" (261). Mas Stirner trataria de identificá-lo com "o direito de dispor do trabalho de outro" e com o "ter" do proprietário privado latifundiário ou industrial (233). Não custa lembrar, porém, que, nos Manuscritos 44, Marx ainda se permitira examinar exatamente a "categoria do ter", concluindo que este representa a "alienação de todos os sentidos físicos e intelectuais "do homem". Ele ainda por cima atribui a "sede de ter" à "sede de ser", ao desejo de "subsistir como individualidade determinada", "como eu limitado e finito"! (MEF 91).

A idéia de que a riqueza de "todos" não é minha, Marx contrapõe a apropriação coletiva do mundo como única maneira de efetivamente submetê-lo. Fica subentendido, no entanto, que nesse salto apropriador os indivíduos devem livrar-se de sua "individualidade finita" e "limitada" atual, pois sendo a riqueza algo de essencialmente social, ela será apropriada pelo indivíduo também plenamente social. Na Ideologia Alemã, Marx pretende ter estabelecido que "a propriedade privada só pode ser abolida na condição de que seja realizado um desenvolvimento completo dos indivíduos". Mas, ao mesmo tempo, estes estão hoje obrigados a suprimi-la, pois, sob o regime da propriedade privada, as forças produtivas, pelo seu grau de desenvolvimento, tornaram-se "forças destrutivas", e "os antagonismos de classe atingiram limites extremos". A abolição da propriedade privada e da divisão do

mesma" esta harmoniosa reunião dos indivíduos que é a Sociedade Comunista (IA 482, d424). "A dominação dos indivíduos pelas condições objetivas"²⁴ atingiu hoje sua forma mais "aguda" e "universal"; e a tarefa de inverter tal situação, "prescrita" por ela mesma, "coincide com a de dar à sociedade uma organização comunista" (ibid.). É o que Marx vai repetir no "Feuerbach": As forças produtivas se apresentam como um "mundo independente" porque os indivíduos, "aos quais elas na verdade pertencem", encontram-se "dispersos" e "em oposição uns aos outros", e também por isso o trabalho "perdeu aparência de manifestação de si" (102, d67). Ora, a apropriação a que os indivíduos se vêm agora obrigados pela simples necessidade de sobrevivência está condicionada, como já sabemos, "pelo objeto que se trata de apropriar". No caso, pelas forças produtivas "desenvolvidas até o estado de uma totalidade", "existindo no quadro de trocas universais". Assim, ela "só pode se realizar por uma união obrigatoriamente universal", que é também o processo de constituição do indivíduo universal, que por sua vez é o que os filósofos entendem especulativamente como "desenvolvimento do 'Homem'" (102-4, d67-8).

O Comunismo de Marx não quer ser "nem um estado a ser criado nem um ideal pela qual a sociedade se deva regular", mas apenas "o movimento real que abole o estado atual" (IA 64, d35). Ao contrário do que pensa Stirner, os comunistas não se encontram de

modo algum dominados por idéias ou ideais. Apesar disso, ao tempo em que pretende corresponder ao movimento "prático" da própria sociedade, e ter como base real "a precisa conjuntura das coisas dos o regime burguês" (252, d204), vemos que o comunismo de Marx consegue preservar integralmente todo seu conteúdo filosófico e especulativo, representando a solução prática de todo problema "místico" ou "teórico" importante, e a superação das oposições que fazem parte do mundo comum dos homens, entre dever e interesse, trabalho e prazer, etc. etc. Aliás, a idéia de que o Comunismo seja um movimento inteiramente "prático" e o próprio "movimento real" da sociedade, inspira-se no mais autêntico hegelianismo. É Hegel quem diz que é "digno" de um princípio novo e "destinado a gerar uma realidade superior", que ele se mostre "em relação direta com a realidade, e não simplesmente como opinião ou doutrina"²⁵; por isso ele deve de saída "fazer-se práxis" (cf. TJ 104-5). Assim mesmo, como ao longo de todo o "Sankt Max", também a propósito do Comunismo Marx não deixará de calçar sua argumentação na repetida denúncia do idealismo de Stirner, o qual pecaria "contra a história" quando deduz seu "Liberalismo social" da introdução de novos ideais (como o da felicidade material e do cultivo de si como "homem") e percorre novamente caminhos inteiramente fictícios. Em vez de analisar a realidade, dirá Marx, Stirner recorre a apreciações muito gerais,

que tornam inteiramente etéreo o seu Comunismo sagrado²⁶.

Cabe agora perguntarmo-nos: a abordagem de Stirner deixa de perceber o caráter inteiramente "prático" do Comunismo, ou na verdade ajuda a perscrutar sua base filosófico-especulativa mais profunda? Cabe pelo menos constatar novamente que Marx, de modo tão somente "empírico", como seu comunismo "prático", chega a estabelecer o mais solidamente aquilo que, depois de Stirner, um "niilista forte", mais conhecido, declarou estar no centro de toda crença e absolutamente não existir: uma "unidade abrangente" ou um "todo valioso" do qual o homem seria parte; um "alvo a ser alcançado" pelo devir do mundo, posto por uma "autoridade sobre-humana" (no caso de Marx, a história) - contra o risco de "dar-se um alvo a si mesmo alvo". Quando Marx escreveu o Manifesto Comunista, parece que ainda ecoava no seu cérebro a crítica stirneriana a essas "fantasmagorias": "Um espectro ronda a Europa", diz ele, "o espectro do Comunismo, e para exorcisá-lo uniram-se numa Santa Aliança o Papa, o Czar, a polícia", etc.²⁷. Bom, parece que havia mais alguém capaz de ameaçá-lo de exorcismo...

²⁶ Faltam quatro páginas do manuscrito do "Concílio de Leipzig" na seção que trata do Comunismo (cf. IA, p. 233), mas certamente o essencial da argumentação de Marx sobre o assunto

CAPITULO SETE

AS RELAÇÕES SOCIAIS COMO "PROPRIEDADE" DO INDIVÍDUO

1. Stirner: A "Associação dos Egoístas" Soberanos.

Em vez de fundarem suas sociedades sobre si próprios, buscando seu próprio desenvolvimento e se fazendo valer, os homens têm até aqui fundado sociedades que a eles se impõem como poderosas "Pessoas Morais", capazes de lhes inspirarem o respeito de um fantasma (UP 267-8, r231-2). A palavra alemã Gesellschaft (sociedade), que teria como raiz Saal (sala), por si já sugere que viver em sociedade é estar como que encerrado por paredes, e não associado através de relações livremente estabelecidas. Quanto às relações autênticas, elas são na verdade independentes da sociedade e implicam reciprocidade (276, r239). As atuais sociedades e Estados, diz São Max, têm uma existência autônoma, independente de nós, elas são "sem que nós os façamos"; como obra de um "terceiro", constituem-se num estado de coisas que não pode ser dissolvido (282-3, r245-6). Ora, contra isso, o "egoísta" trata de "se utilizar" dela, de fazê-la de novo "sua propriedade" e "criatura"; ele a aniquila (vernichte), para instaurar em seu lugar a união (Vereinigung) sempre fluida que é a "associação (Verein) dos egoístas" (231, 282-3, r190, 245-6). Isso significa refazer as relações sociais como relações entre indivíduos, entre Eus - relações "minhas". As lutas atuais contra o status-quo são

exatamente contra todo "status" - ou estado de coisas (282-3, r245-6).

Seria fácil imaginar que São Max é o campeão do que Marx chamaria depois de "robinsonada": o conceber um indivíduo isolado original (como um Robinson Crusoe), que precederia historicamente à sociedade ou poderia viver independente dela. Ao contrário disso, no entanto, ele entende que mesmo o "isolamento" e a "separação" a que a concorrência atual nos conduz, supõem "um laço comum" ou "social". Como diz expressamente - como se respondesse por antecipação ao Marx da "Introdução de 1857" - os "caçadores" e "pescadores" dispersos e isolados (vereinzelt) estão também em sociedade (AC 128-9). Não só Stirner sabe que os homens precisam do trabalho uns dos outros para viverem, como defende que "o estado original do homem não é o isolamento (Isoliertheit) ou a solidão (Alleinsein), mas justamente a sociedade" (UP 384, r342). Quando a vida começa, já estamos vinculados a uma mãe, que "nos encadeará à sua pessoa pelos mil laços do Amor"; com o que "a sociedade" - Stirner conclui a partir dessa modesta premissa familiar - "é o nosso Estado de Natureza". Só que essa união vai sendo pouco a pouco relaxada "à medida que aprendemos a nos conhecer", até à "dissolução da sociedade originária". Estamos de volta à "filosofia da história" de Stirner: a criança logo preferirá "as relações que desenvolve com seus semelhantes, à sociedade na qual não entrou mas apenas

sociedade, embora possam "degenerar" ou "cristalizar-se" novamente em sociedade ou em comunidade - "como um pensamento, em idéia fixa" (384, r342). Pois, tal como o pensar dotado de "energia pensante" é uma perpétua "negação" (Zurücknahme) de todos os pensamentos, a "associação" só pode ser "um permanente associar-se" (385, r342).

Rousseau, no Contrato Social, chama seu pacto de "ato de associação" e a questão que se propõe é constituir uma sociedade em que cada um seja "tão livre quanto antes" - mesmo que às custas da "alienação total de cada associado com todos os seus direitos à comunidade toda"¹. Stirner não quer tanto; não imagina um "antes" inteiramente livre, e certamente desconfiaria do resultado do negócio proposto. Embora conhecido como anarquista, não lhe preocupa que, como o Estado, a sociedade também represente uma certa restrição à liberdade: "Devo admitir que minha liberdade seja limitada por toda sorte de poderes, por tudo que é mais forte do que eu, inclusive pelos outros homens". O problema, diz ele, não está em que uma sociedade, como um contrato, me tire certas liberdades - pois "em contrapartida me assegura outras". A "associação", que tampouco pode existir sem limitar a liberdade, poderá até oferecer uma liberdade "nova" e maior; ainda assim, com relação a isso "não há diferença essencial entre o Estado e a associação". A questão está, isto sim, em minha "individualidade própria" (Eigenheit), que

essa é que o Estado e a Sociedade oprimem inaceitavelmente. Quanto à liberdade, "é impossível libertar-se de tudo"; o ideal da liberdade absoluta é apenas uma exigência absurda e um "desejo impossível" com que o Cristianismo tem torturado os homens (UP 385-7, r343-4).

O problema está em que toda sociedade ou comunidade, segundo Stirner, acaba por se tornar uma autoridade, que exige súditos de "espírito submisso". Ela pode até ser tolerante com relação a críticas "bem intencionadas", que venham em seu próprio benefício; mas não admitirá de forma alguma que seus membros exorbitem ou se ponham acima dela e de suas leis. Pois "é preciso deixar intacta e respeitar como sagrada a Substância (Substanz) da Sociedade". Qual é a diferença, portanto, entre ter limitada apenas a liberdade e ter restringida a individualidade? No primeiro caso, a sociedade é tão-somente uma "união" ou "convenção"; no segundo, temos um poder "por si", "acima de Mim", que devo "venerar" ou "respeitar", e não "dominar" e "consumir". No caso do Estado, por ex., ele seria o próprio "inimigo" da individualidade, um "Espírito" que trata de dominar meu espírito individual e de exercer sobre mim uma "influência moral": "Ele suprime o meu eu, para se por em seu lugar como 'meu Eu verdadeiro'". Já a "associação" é apenas minha colaboradora", não "uma potência espiritual acima do meu espírito". Em resumo, o Estado e a Sociedade representam algo de "sagrado", mas a

Stirner admite que de certo modo - mas só aparentemente - a sociedade dos comunistas se aproxima de sua associação (UP 387, r345). Com efeito, ainda na Ideologia Alemã, o comunista Karl Marx insiste na superação da autonomia da sociedade com relação aos indivíduos, e reconhece que esta não tem sido de modo algum uma união (Vereinigung) voluntária, como pretendia o Contrato Social, mas uma vinculação "necessária", definida impositivamente pela divisão do trabalho (IA 94-7 passim)². Entretanto, para ele, os indivíduos só poderão submeter tal "potência objetiva" e "entrar em relação uns com os outros enquanto indivíduos" (102) instaurando a "Comunidade" universal (94, 97). Seu "desenvolvimento" e sua "afirmação" efetivamente pessoais - e omnilaterais - supõem a superação de sua "dispersão" e "independência" recíprocas (102), e a instauração da "Comunidade de proletários revolucionários" (96). Para Stirner, ao contrário, a "comunidade é impossível" e nossa igualdade uma ilusão: "Somos iguais apenas enquanto pensados, e não como somos corporeamente". Por isso, em vez de aspirar à mais vasta Comunidade, a "Comunidade humana", tenhamos em vista precisamente a "unilateralidade" (Einseitigkeit), e "procuremos nos outros apenas meios e órgãos para usar como nossa propriedade" (UP 390-1, r348-9). Eu me entenderei com aquele que eu puder de alguma maneira "utilizar", diz Stirner, e me unirei a quem puder

aumentar "minha potência" - assim é a associação stirneriana(391, r349). Ela não se constitui por laços naturais (como uma família, nação ou mesmo a humanidade), nem por um laço espiritual, como no caso uma crença qualquer. Pois, no primeiro caso, "os indivíduos avulsos têm apenas valor de exemplares de uma espécie ou gênero", e, no segundo, são apenas "membros" (Glieder) ou elos do Espírito: "Nos dois casos, Você, enquanto Único, fica sufocado". Já na associação é completamente diferente, "porque é você que a possui e que dela se serve" (392, r349).

Como fica a propriedade em sentido usual, na associação stirneriana? Embora Stirner não se caracterize como um proponente de sistemas sociais, alguma coisa deve ser mencionada a esse respeito, principalmente porque é um ponto sobre o qual Marx vai concentrar suas críticas. Para São Max, só na associação a propriedade é verdadeiramente reconhecida, "porque aí ninguém recebe seus bens como uma concessão de quem quer que seja". O Comunismo, ao contrário, simplesmente leva mais longe o que ele chama de "regime feudal", ou "ausência de propriedade", que ainda caracterizaria a evolução "religiosa" moderna. Pois até aqui o Estado tem sido concebido em última análise como o Senhor que zelosamente concede segundo seu interesse os seus bens, "os bens da civilização" - para domesticar o "egoísta", "dirigir seus desejos para si", converter o indivíduo em "cidadão" (UP 392-3, r349-50)³. Stirner está se digladiando com boa parte da teoria

política moderna - coisa que Marx, que prefere apontar tal Estado proprietário como absolutamente imaginário, trata de ignorar⁴. Rousseau, em particular, deixa claro que "o Estado" deve ser "o senhor de todos os bens", os chamados "proprietários" ficando apenas como "depositários do bem público"⁵. No caso da Constituição da Córsega, Rousseau não esconde que "gostaria que o Estado tivesse tudo, e que cada um tivesse participação nos bens comuns apenas na proporção de seus serviços"⁶. Para Stirner, a associação seria o contrário de tudo isso: enquanto que, no Comunismo, a tendência rousseauista seria levada a seu termo (393-4, r350-2)⁷.

Para tristeza de seus críticos, e também de alguns pretensos seguidores, O Único e Sua Propriedade não acrescenta nada

os meios para adquirir bens (p. 356)?

⁴ Para Hobbes, por ex., é o Soberano quem pode "prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar" (Leviathan, II, cap. 28); e Spinoza advoga que cada cidadão só possuirá "o que puder reivindicar em virtude de um decreto da cidade" (Tratado Político, III, §2).

⁵ Cf. Du Contrat Social, I, 9.

⁶ Rousseau, que acha impossível "destruir inteiramente a propriedade particular", pretende então "encerrá-la dentro dos limites mais estreitos possíveis", "dar-lhe uma medida", "uma regra", "um freio", que a "contenha", "dirija", "subjugue": "Quero, em uma palavra, que a propriedade do Estado seja tão grande e tão forte, e a dos cidadãos tão pequena e tão fraca quanto possível (Cf. Projeto de Constituição para a Córsega, p. 216).

⁷ O Comunismo, segundo Stirner, instituiria a "miserabilidade mais miserável"; embora, finalmente, atingindo o limite do desposseimento, tal miséria (Lumperei) possa se tornar individualidade (Eigenheit), o indivíduo chegando finalmente a ser dono de si mesmo e do mundo (Cf. UP, p. 394, r352).

parecido a uma descrição da associação como forma ou modelo de organização social. Moses Hess, que gostaria de vê-la "ao menos no papel", na falta disso a entende como uma réplica da sociedade conhecida. Para ele, "nossa história até aqui tem sido"⁹ exatamente a de "associações egoístas", com a resultante servidão antiga e medieval e com a "moderna servidão sistemática e universal" (UF 60, c373-4). A concepção stirneriana simplesmente sancionaria a "forma perfeita do latrocínio" que é a concorrência burguesa⁷. Em sua "tréplica", Stirner tenta mostrar que sua associação, à qual volta e meia se refere no plural, pode não ser nada de tão misterioso ou monstruoso. Seus exemplos de "alegres associações de egoístas", extraídos do cotidiano, são realmente desconcertantes: "crianças que se juntam para uma brincadeira", "conhecidos que se encontram na rua e se reúnem num bar", as relações "com um amigo" ou "uma amante", etc. (AC 167-9)¹⁰. Quanto a sociedades em que a maioria se deixa lograr em suas "necessidades" e em seus "interesses mais naturais e manifestos", onde uns "se matam de trabalhar" para que outros usufruam, elas nada teriam de "associações" nem de "egoístas"; seriam antes

⁹ De novo a fórmula favorita da Esquerda Hegeliana.

⁷ Além de ser aparentemente quem primeiro vincula Stirner à "anarquia" (UF, p. 59, c372), Hess abre caminho para a caracterização por Marx de sua concepção como burguesa ou pequeno-burguesa, referindo-a ao ponto de vista da "sociedade civil" (bürgerlich) - que já em Hegel é a esfera da propriedade e do egoísmo.

¹⁰ Hess, segundo Stirner, não saberia perceber "como esses exemplos triviais são profundos e diametralmente opostos às sociedades sagradas, como a 'Sociedade Humana' dos socialistas sagrados" (Cf. AC, pp. 167-9).

"sociedades religiosas" (167). E a esse respeito, na Ideologia Alemã, Marx dirá que a idéia de uma associação "fundada sobre a exploração recíproca", onde "cada um explore o outro exatamente tanto quanto é explorado" e ninguém seja privado do "necessário", é apenas um "desejo piedoso" de São Max. Que ainda por cima inadvertidamente reconheceria aqui "a existência de 'interesses naturais manifestos' e de 'necessidades' comuns a todos- portanto, interesses e necessidades iguais" (IA 458).

2. A Associação Stirneriana como Capitalismo Sublimado (De como Marx surra Proudhon acreditando golpear Stirner).

Na Ideologia Alemã, Marx se esforçará por examinar o que seriam as implicações da associação stirneriana "na prática", para depois apreciar sua "teoria"; primeiro suas "instituições positivas", depois as "ilusões de nosso Santo sobre essas instituições" (IA 427, d373). É que, em defesa dos socialistas e comunistas de então (chamados depois de "utópicos" pela tradição marxista), ele se empenha em devolver a São Max a pecha de inventor de instituições, sistemas sociais e planos de organização. Principalmente, porém, ele procura demonstrar que os pontos de vista stirnerianos sobre a sociedade são estreitamente pequeno-burgueses; e, para isso, começa citando Stirner sobre a questão central da propriedade, no caso a propriedade fundiária: "Se não quisermos mais deixar a terra para os latifundiários, mas a quisermos para Nós", devemos formar uma "associação" ou "société" que se declare sua "proprietária", com o que "os

latigundiários deixarão de sê-lo". A riqueza, então, seja a terra ou qualquer outro bem, se tornará propriedade "dos que as conquistaram"; só que estes indivíduos conjugados agirão "tão arbitrariamente" com relação a essa propriedade quanto o antigo proprietário individual. Em tais condições, Stirner prossegue, a propriedade continuará a ser "exclusiva", no sentido de que, mesmo incluindo a humanidade inteira, o novo proprietário excluirá dela o indivíduo como tal. Poderá "arrendar-lhe uma parcela" ou "concedê-la a título de salário"; mas aquilo que "todos" querem partilhar "será retirado ao indivíduo que quer tê-lo somente para si", e "transformado em bem comum" (UP 313-4, r276, IA 427-8, d373).

Diante desse quadro, Marx conclui que "São Sancho se apropria, para si e sua 'associação', do que imagina ser essencialmente o Comunismo": a sociedade como Proprietário Supremo, excluindo o indivíduo da propriedade e deixando-lhe apenas alguma coisa como concessão. O que Stirner lhe oferece, diz Marx, é a perspectiva de ter "uma parcela do bem coletivo", o que representa, como ele mesmo atesta, "a coação de sempre", dado que continuo sem poder dispor da propriedade segundo a minha vontade. Como qualquer outro "reformador social", Marx acrescenta, Stirner é extremamente fértil e imaginativo, mas "todo seu plano de organização da propriedade fundiária visa apenas nos conduzir... à enfiteuse pequeno-burguesa e à propriedade familiar das cidades do império alemão". Marx - para quem, "sem qualquer dúvida" (sic), aqui está a "concepção" stirneriana "das relações entre os

indivíduos no seio da associação" - arremata constatando que "os pequenos servos-da-gleba (Fronbauern) que Stirner propõe criar estão muito longe da situação em 'cada um deles poderá se tornar um Eu todo-poderoso': "Sua propriedade, reduzida a uma miserável parcela, adequa-se muito mal à 'propriedade de todas as coisas' que ele tem exaltado tanto" (IA 427-30, d373-5). Cá está, então, São Max envolvido em contradição, e o Comunismo salvo por ele mesmo; ou ainda, a associação caída sob suas próprias armas. Stirner, quem diria, defende a Sociedade proprietária e sagrada.

Parece que dessa vez Marx pegou São Max em cheio e fez, como queria, "desmoronar toda a sua associação". No entanto, não é absolutamente nada disso, apenas por um curioso detalhe: no trecho que Marx trata de citar e no qual baseia toda sua argumentação, Stirner não está de modo algum apresentando o seu próprio ponto de vista, e sim expondo e criticando o de Pierre Joseph Proudhon, então amigo e companheiro de "partido" de Karl Marx! Um engano lamentável de Marx, talvez induzido pelo uso, no trecho, da expressão stirneriana "associação"; mas dificilmente explicável. O parágrafo de onde Marx extrai a citação remete expressamente ao livro Que é a Propriedade? e começa significativamente dizendo que "Proudhon não quer proprietários mas posseiros ou usufrutuários" (UP 313, r275) - um pormenor que Marx, na sua ânsia de aplastar o adversário, deve ter deixado de perceber. Contudo, é curioso que tenha excluído do trecho, quando o reproduz na Ideologia Alemã (Cf. IA 427-8, d373), justamente as palavras que permitiriam ver que Stirner não está esposando, e

sim criticando, o ponto de vista que apresenta: a sociedade proprietária pode "englobar toda a humanidade", diz Stirner, mas esta "é apenas um pensamento, um fantasma" (UP 313, r276). Por isso os indivíduos "conquistadores" continuariam, enquanto tais, absolutamente excluídos e despossuídos. E há mais um ponto sintomático: Marx registra que "a humanidade" dará uma parte da sua propriedade ao indivíduo "a título de salário" (zu Lohn) (IA 428, d373), quando nas páginas do Único está dito: "a título de feudo" (zu Lehn) (UP 314, r276) - uma expressão stirneriana que também seria suficiente para caracterizar como objeto de crítica e não de aprovação a "associação" que Stirner está descrevendo. Infelizmente, a falsa interpretação marxiana da associação de Stirner é recebida com absoluta credulidade pelos comentadores, os adeptos de Marx mas também os simpatizantes de Stirner¹¹.

Na verdade, a "questão da propriedade" tem para Stirner uma implicação mais profunda que, segundo ele próprio, permanecerá oculta enquanto tiver em vista apenas nosso "haver". Ela só terá solução quando, por trás da propriedade, for encarado o proprietário, o qual não o haverá de ser pelo Direito ou pela Sociedade, como cidadão ou indivíduo social. "Propriedade é o

¹¹ Entre outros, Henri Arvon assume inteiramente a crítica que Marx faz de sua própria ficção (1951, p. 528). Mario Rossi acredita que, com sua versão, "Marx obriga Stirner a tomar posição", num esforço para pôr ordem nas suas declarações esparsas (1975, pp. 158ss). Pierre Naville conclui, cheio de segurança, que a associação stirneriana é "uma espécie de comunidade anarquista onde cada um cultivará um lote como assalariado" (1974, pp. 266ss). E segundo Cornu, Stirner "concebe a associação como um falanstério, como um agrupamento de pequenos proprietários com direitos iguais" (1975, IV, p. 366)!

Meu!" - eis tudo. Os Liberais, diz Stirner, esperam que cada um possua seu "osso", para que a nação seja "rica" em "homens livres" e "patriotas", mesmo que isso leve a um absurdo parcelamento. Eles têm em vista a propriedade "sagrada", "burguesa", que se deve apoiar no "respeito" consubstanciado na "moral" e no "direito". Como "na prática" ninguém respeita coisa alguma, pois os indivíduos são todos de fato egoístas, diariamente os grandes proprietários se apossam dos bens dos pequenos e ponto final. Na verdade, se estes últimos, livres de todo fantasmagórico "respeito", entendessem que "a grande propriedade também é sua", eles "não se excluiriam respeitosa e não seriam tampouco excluídos". É isso o que pensa Stirner: como egoísta, não devo recuar assustado diante da propriedade de outro, mas considerá-la simplesmente propriedade "minha", "onde não há nada a respeitar". Se todos compreenderem as coisas assim, diz ele, será mais fácil entenderem-se entre si (UP 311-5, r274-8).

Tal é a verdadeira "propriedade fundiária" da associação. Quanto "aos comunistas e Proudhon", segundo Stirner, eles atacam a propriedade, tal como a entendem os "liberais burgueses", a partir do fato de que o suposto proprietário, o "homem", está por toda parte "excluído" e "sem propriedade". Muito bem; eles dizem que "o mundo pertence a todos", o que, para São Max, deveria significar Eu, Eu e Eu, ou seja, o reconhecimento que o mundo pertence "a Mim". Mas não; os socialistas e comunistas preferem fazer de "todos" outra coisa, que não passa de um "fantasma", de

um novo "senhor" para os indivíduos. É que "Proudhon e os comunistas", como "continuadores do princípio cristão do amor e do sacrifício por algo de universal (Allgemeines) e estranho (Fremdes)", são inimigos do egoísmo (UP 311-5, 274-8). Na verdade, acha Stirner, a idéia de que "tudo pertence a todos" não passa de uma tolice, pois a cada um pertence somente o que ele pode. Do mesmo modo, ele admite, quando digo que o mundo pertence "a Mim", isso não passa de fraseologia vazia... salvo no sentido de que não respeito qualquer propriedade estranha, ou seja, de que "me pertence tanto quanto esteja em meu poder possuir" (335, r296)¹². Com relação a tal concepção stirneriana da propriedade, Marx prefere registrar como "fanfarronas" as declarações de São Max sobre sua inexplicável propriedade sobre o mundo, e contrastá-las, como vimos, com sua suposta adesão a uma reles forma de aforamento parcelário. A declaração "Eu sou proprietário de tudo", diz Marx, não passa de "uma simples interpretação" que Stirner sobreporia ao "fato" de que "cada um possui uma propriedade exclusiva" (IA 444-5, d388-9). Quando ele "considera" a propriedade de outrem como Sua, isso significaria simplesmente que a propriedade burguesa, e "mais particularmente a propriedade pequeno-burguesa e camponesa", ficam inteiramente mantidas na sua "associação" (447, d390).

* * *

Dentro de sua preocupação de "forçar Stirner a tomar

¹² "A que propriedade tenha direito? A toda aquela a que me autorizo" (UP, p. 322, r284).

posição", Marx trata, em seguida, de apresentar e criticar a "organização do trabalho" da associação. A verdade é que, com exceção dele, nenhum leitor do Único encontrou algo de semelhante¹³, com o que se poderia imaginar que Marx não apenas "se esforça" bastante como também "força" um pouco para conseguir encontrar no Único o que chama de "um imponente plano de organização" (IA 432, d376). A propósito da "organização do trabalho", Stirner acha, é verdade, que é uma fórmula que pode ser aproveitada, embora se ocupe mais até em expor suas restrições à mesma¹⁴. Ele entende que, nas condições da concorrência burguesa, os homens vivem "lutando pela vida", sem que lhes sobre tempo para "um gozo tranquilo" e para a "fruição" do que têm. Com relação a isso, então, a chamada "organização do trabalho" poderia ser melhor do que a concorrência, com os homens se entendendo sobre os "trabalhos humanos" a fim de que estes não tomem mais todo o seu tempo e esforço. "É nessa medida que o Comunismo Poderá dar frutos", e isso, diz Stirner, o egoísmo não excluiria, mas, ao contrário, recomendaria. Apenas o Comunismo, ele acha, não saberia dizer o que o indivíduo faria com esse tempo extra, o que é muito simples: usufruiria de si mesmo como Único, "depois de ter feito sua parte como homem" (UP 336-8,

¹³ Na sua História do Materialismo, por ex., Lange observa mesmo que ao pensamento de Stirner falta uma "parte positiva" (Histoire du Materialisme, 1879, p. 98), e o anarquista Réclaire entende que de seu livro "nenhum sistema social pode logicamente ser deduzido" (1978, p. 22).

¹⁴ O que não impede Cornu de concluir que Stirner, "como todos os utopistas de então", vê na organização do trabalho uma "panacéia para os defeitos da sociedade" (1975, IV, pp. 366-7).

r297-9).

A organização do trabalho, de acordo com Stirner, cabe apenas naquilo que uma pessoa poderia fazer no lugar de outra. Não poderia envolver, já sabemos, os trabalhos "egoístas", dado que ninguém pode escrever ou pintar por outrem as suas obras (UP 336-7, r298); mas, para os trabalhos "humanos", que são os do primeiro tipo, poderia ser estabelecido um "preço geral" (344, r304)¹⁵. Por outro lado, se é fato que as necessidades (Bedürfnisse) humanas ou gerais podem ser satisfeitas pela sociedade, é o indivíduo quem deve procurar a satisfação de suas "necessidades únicas", de seus desejos (Wünche) (344, r304-5). É disso que Marx vai concluir que a associação stirneriana propõe uma "organização do trabalho" que se baseia na separação entre "trabalho humano" e "trabalho único", na atribuição de um preço "fixo" para o primeiro e numa negociação para atribuição do preço do segundo. O que seria apenas a redescoberta, numa versão pequeno-burguesa e ultrapassada, da lei da oferta e da procura. O "trabalho único", diz ele, é simplesmente o que os "economistas modernos" chamam de "trabalho improdutivo", e a lei que determina seu preço se encontra explicada em Adam Smith (IA 431-2, d376). Mas, além disso, Stirner se equivocaria redondamente ao ignorar que um Rafael, por ex., "não 'executou' a maior parte de seus afrescos", e ao supor que seus trabalhos foram pintados "independentemente da divisão do trabalho que existia em Roma" e

¹⁵ Se alguém investe no seu trabalho ordinário "todas as capacidades de sua unicidade", no entanto, esse não poderá ser pago da forma "normal" (UP, pp. 343-4, r304).

"nos países com os quais esta mantinha relações no seu tempo". é a mesma divisão do trabalho, aliás, que "concentra o talento artístico em algumas individualidades", fazendo com que alguns sejam (só) escultores, outros (só) pintores, etc. - o que não ocorreria "numa organização comunista da sociedade" (IA 432-3)¹⁶.

Assim, junto com a propriedade parcelária e a divisão do trabalho, São Max deixaria também subsistir na associação, para maior revolta de Marx, o dinheiro - essa "potência autônoma" que chega em muitos casos a encarnar o próprio Mal. Por que o uso do dinheiro seria conservado entre egoístas? Para Stirner, o dinheiro é tão só uma "mercadoria", ou, mais precisamente, um "meio" de troca - "que protege a riqueza da esclerose, mantém sua fluidez e promove a troca". É verdade que ele, fazendo "a felicidade e a infelicidade" das pessoas, é ainda "uma potência da era burguesa" (UP 344-5, r305); se a concorrência aparentemente põe "tudo" ao alcance de todos, de fato ela coloca as coisas a venda, e para comprar é preciso dinheiro. Entretanto, diz São Max, o leitor deveria saber que "tem tanto dinheiro quanto tem força (Gewalt)", e que não precisa pagar com dinheiro ("que pode vir a faltar") mas sim com sua "riqueza" (334, r295-6)¹⁷. O problema não está no dinheiro, mas na impotência

¹⁶ Para acabar de exorcisar a unicidade do trabalho stirneriano, Marx acrescenta que tanto o trabalho científico quanto o artístico em geral já começam, mesmo sob o regime burguês, a serem realizados pelo concurso organizado de diversas pessoas (IA p. 433).

¹⁷ Stirner está novamente jogando com os significados da palavra alemã Vermögen (poder, riqueza) e de suas formas verbais.

(Unvermoeegen) das pessoas para tomá-lo, como a qualquer outra coisa; é só empregar o poder que se tem, e o dinheiro não faltará". Agora, "empregar seu poder" não é sinônimo de "trabalhar", e não há por que vincular o dinheiro ao trabalho: "Os que se contentam em buscar e em se dispor a 'trabalhar duro', acabarão fatalmente... sem trabalho" (334-5, r305). Weitling, diz Stirner, imagina que o trabalho deve ser o novo meio de troca, "mas o verdadeiro meio continua a ser, como sempre, o que se pode (das Vermoeegen)" (334, r296).

A crítica radical ao dinheiro é um dos pontos ou motivos centrais da concepção que Marx abraçara e que vinha desenvolvendo. O artigo de Hess "Sobre a Essência do Dinheiro", que deveria ter sido publicado no segundo número dos Anais Franco-Alemães, aparentemente tivera sobre ele uma grande influência¹⁸. Pode-se imaginar como qualquer arranjo que supusesse a conservação do dinheiro, mais ainda da parte de um pretenso crítico radical do status quo, como Stirner, haveria de ser objeto de seu maior repúdio. Na Ideologia Alemã, ele vai dizer que São Max desconhece inteiramente os "caracteres econômicos" do dinheiro, que constituem "seu fundamento" e ao mesmo tempo o de "toda a situação atual" (IA 435, d380). A "potência objetiva" do dinheiro, i.e., o fato de que ele adquire "uma existência autônoma", é, para Marx, o que transforma também

¹⁸ David McLellan procura mostrar que Marx, tendo tido acesso ao manuscrito do artigo de Hess, copiou algumas de suas idéias pioneiras, que apareceriam na Questão Judaica e nos Manuscritos de 44 (Cf. McLellan, p. 172ss).

as condições de produção e de troca em algo "que escapa ao controle dos homens" (436). Tal potência é que se manifesta nas crises financeiras e aflige os pequenos-burgueses como uma crônica falta de dinheiro - que Stirner quer enfrentar "simplesmente com a vontade e os esforços pessoais" (ibid.). Além da "exortação moral" de reunir e empregar as próprias forças, ele teria apenas a oferecer-lhes como consolo a inversão da usual divisa burguesa segundo a qual cada um vale o que possui. Mas para Stirner, do mesmo modo que para a "vulgar ilusão burguesa", cada um deve depender apenas de si mesmo para ter alguma coisa.

"O sistema monetário da 'associação' é pois o sistema existente", diz Marx, embelezado e idealizado pelo pequeno burguês alemão (IA 437, d382). E, assim como a associação de Sancho mantém a propriedade fundiária, a divisão do trabalho e o dinheiro, não admira que tampouco possa passar sem o Estado. Aqui Marx volta a tomar como pensamento de Stirner sua crítica de Proudhon. Pergunta ele: A idéia de que o bem que todos querem partilhar será retirado ao indivíduo que quer tê-lo sozinho" não significa que na associação a "vontade coletiva" ("vontade do Estado", "vontade geral", Marx traduz) deve prevalecer diante da vontade do indivíduo avulso? Não está dito também que "as associações multiplicarão os meios dos indivíduos e assegurarão sua propriedade sempre ameaçada"?¹⁹. Isso quer dizer então que se trata de uma propriedade "garantida", "reconhecida pela lei", portanto, de uma "propriedade que Sancho não possui

¹⁹ Cf. UP, p. 325, r287.

'incondicionalmente', mas 'recebe como feudo' da associação". Desse modo, segundo Marx, Stirner mantém veladamente na sua associação o "direito civil", o "contrato", as "medidas repressivas", a "força pública", e todo "o estado de coisas existentes". Além do mais, se ele admite que a associação sacrifica sua liberdade, sua "individualidade própria" já muito antes está também sacrificada, por sua "organização social" e suas "instituições econômicas". Os associados stirnerianos terão suas individualidades compulsoriamente definidas, não por eles próprios, mas pela divisão do trabalho, que, segundo Marx, lhes prescreverá sua ocupação, seu gênero de existência, etc. A idéia stirneriana de que o Estado é "sagrado" e a associação não é, se resumiria apenas a que a associação "representa o Estado moderno tal como é", e o Estado "sagrado" é apenas "a visão fantástica que Stirner tem do Estado prussiano" (IA 440-3, d384-7). Com o que São Max fica na curiosa posição de acusado, simultaneamente e pelo mesmo "partido", tanto de radicalmente anarquista como de fundamentalmente "estatista".

A "religião" ou "filosofia" da associação - ela, e não o Comunismo, há de ter uma - são, para Marx, as ilusões de Stirner a respeito de sua propriedade incondicional sobre todas as coisas, baseada apenas numa reinterpretação dos fatos (Cf. IA 444ss, d388ss)^{2º}. São suas fantasias sobre fazer valer seu próprio poder ou riqueza (Vermoegeu) (448ss), seus ditos e

^{2º} Stirner é possivelmente o protótipo do "filósofo" que "interpreta" sem transformar, condenado pela XI Tese ad Feuerbach.

exortações morais, e, finalmente, seu utilitarismo anacrônico e seu hedonismo de segunda ou terceira mão (455ss, d399ss). Sua ilusão mais absurda, todavia, seria a de que na associação a "Substância" é aniquilada e as relações entre os associados não chegam jamais a tomar "uma forma estável frente a cada indivíduo", como laços objetivos que a eles se impõem. Na verdade, para Marx, o indivíduo continuaria aí inteiramente submetido ao "laço natural" de uma economia baseada na "servidão" e na "organização do trabalho", e ao "laço espiritual" que é "a filosofia de Sancho" (456). Só o Comunismo é que despe de seu caráter "natural" todas as "condições prévias" (como simples "criaturas dos homens que nos antecederam") e as submete ao "poder dos indivíduos unidos na sociedade comunista" (97, d70). Marx pretende ter demonstrado na Ideologia Alemã que a abolição do "caráter autônomo das condições existentes" e a supressão da "subordinação das relações pessoais a relações de classe" supõem antes de mais nada a eliminação da divisão do trabalho, ou seja, o Comunismo (482). É na verdade apenas este que aniquila a "Substância", pela única maneira em que isso é possível²¹. Ainda nos Grundrisse, Marx voltará ao assunto: só "entre indivíduos associados sobre a base da apropriação e do controle comum dos

²¹ Como bem observa Nicholas Lobkowitz, o Comunismo pretende representar "uma situação onde todas as circunstâncias serão 'liquidadas', isto é, colocadas inteiramente sob o controle consciente do homem, e assim não serão mais propriamente 'circunstâncias'" (Cf. Theory and Practice, 1967, p. 425).

meios de produção será possível um intercâmbio livre"²². No capitalismo, em vez disso, os indivíduos apenas parecem "livres para se enfrentarem uns aos outros"; na verdade estão inteiramente "determinados" e à mercê de relações independentes, que "não podem eliminar"²³. E assim é também com a associação stirneriana.

3. "Auto-Emancipação" do Indivíduo: Rebeldia ou Revolução?

O que deverá acabar definitivamente com a "nova feudalidade" que caracteriza os tempos modernos? Para Stirner, não há de ser a revolução, mas o ato de insurgir-se, a revolta²⁴. Conceber que ele - como Marx nos induz a acreditar - quer fazer papel de revolucionário que pretende mudar a sociedade através da crítica da religião e das idéias tradicionais, já sabemos que é uma distorção desencaminhadora²⁵. Para São Max, sua revolta (Empoerung) é coisa bem diferente de uma revolução - que

²² Cf. Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (borrador), vol. I, p. 86.

²³ Id p. 91.

²⁴ Stirner usa a palavra Empoerung, cuja tradução como "insurreição" ou "sublevação" facilitaria acompanhar as associações etimológicas que ele fará também nesse caso; mas "revolta" ou mesmo "rebeldia" têm provavelmente uma conotação mais próxima do gesto - pessoal - que ele propõe.

²⁵ Atrás de Marx, vários autores incorrem nesse equívoco. Paul Thomas passa adiante a idéia de que, para os jovens hegelianos em geral, "tudo o que temos de fazer para mudar a realidade é ter o domínio de nossos pensamentos" (Thomas, 1975, p. 163). E Mario Rossi refere-se à "teoria revolucionária de Stirner", certamente inconseqüente, como se se tratasse de uma concorrente da de Karl Marx (Cf. 1975, p. 156).

significa a "derrubada da ordem estabelecida" (Zustaende), tem um alcance eminentemente político ou social, e por objetivo um novo regime. A revolta por certo acarretaria a mesma consequência, mas não a tem em vista; ela não consiste em levantar bandeiras, mas no levantar-se dos indivíduos, na sua elevação (Emporkommen), "sem preocupação pelas instituições (Einrichtungen, organizações) que daí decorram". Os revolucionários políticos preocupam-se com "questões constitucionais", da mesma maneira que os "sociais" tratam de conceber formas de uma organização futura. A revolta, diz Stirner, não nos quer conduzir a uma nova "organização", mas a não nos deixarmos mais "reger" ou "organizar" (einrichten) por quem quer que seja. E como meu objetivo não é nem a derrubada da "ordem estabelecida", nem o estabelecimento de "novas instituições", minha "intenção" e minha "ação" não são "políticas" ou "sociais", são simplesmente "egoístas" (UP 397-8, r354-5)²⁶.

Para dar a compreender melhor o que é a revolta, Stirner retorna aos tempos em que o Cristianismo começou, ao início da Era Moderna stirneriana. Os "Liberais", segundo ele, condenam os primeiros cristãos por haverem pregado obediência à "ordem estatal" pagã, o dar a César o que é de César. Num tempo em que a insatisfação política com a dominação romana era muito grande e campeavam as rebeliões e a sedição, os cristãos não se

²⁶ O que permite a Mario Rossi concluir que, se a revolta stirneriana não é nem política nem social, se ela é "indiferente com respeito às instituições", ela é então... "religiosa" (1975, pp. 152-3).

interessaram por nada disso nem se juntaram às "tendências liberais" existentes. Desse modo, Cristo não teria sido absolutamente um revolucionário ou "liberal", pois não travou, como os judeus teriam gostado, um combate "político" contra a autoridade vigente e não perseguiu como saída uma mudança das "condições existentes" (Zustaende). Em vez disso, ele tratou apenas de "seguir seu próprio caminho", indiferente ao Estado, ao governo e a seus inimigos. Cristo teria sido justamente um "rebelde" (Empoerer) - "que se elevou" (emporhob) acima de tudo o que o Governo e seus opositores consideravam mais elevado, e se desapegou (entband) de tudo a que eles permaneciam presos". Assim, ele cortou, de acordo com Stirner, as fontes mesmas de vida do mundo pagão, com o que o Estado existente só poderia perecer. "Precisamente porque não se ocupou da derrubada da ordem estabelecida, ele foi seu inimigo mais mortal e seu verdadeiro aniquilador (Vernichter)" (UP 398-9, r355-6). Stirner espera que aconteça agora, com relação ao "mundo cristão", o mesmo que com o "mundo pagão" daquele tempo, mas, para ele "uma revolução certamente não trará esse fim, se uma revolta não se realizar antes" (399-400, r356-7)²⁷.

Marx, que não conheceu Nietzsche, entende que São Max é o exemplo máximo da "fanfarronice" (Renommege), e a isso se

²⁷ É interessante que o "ateu verdadeiro" Max Stirner leve tão a sério a figura de Cristo e mesmo encontre nele alguma afinidade com sua própria atitude. De qualquer modo, essa aproximação deveria ter um alcance limitado, ao menos pelo fato de que as relações que o novo rebelde entreterá com o mundo, as pessoas e os pensamentos, será de "fruição" de sua "propriedade" (Cf. UP, p. 400, r357).

reduziria a revolta stirneriana: uma síntese (Einheit) "de fanfarronice e sentimentalidade" (IA 330, d281) - esta última incluída aí para devolver a acusação de "amorosos" feita aos comunistas. Sua revolta não seria nada mais do que um "pecado" contra o "sagrado", um fim puro e simples de todo "respeito", que não precisa sequer manifestar-se exteriormente por algum gesto. A diferença entre a revolução e a revolta "ideológica" de Stirner, acha Marx, não está em que primeira é uma ação "política" ou "social" enquanto a segunda é uma ação "egoísta" ou "pessoal", mas tão somente em que "uma é um ação e a outra não" (415, r361). Quanto ao "descontentamento consigo mesmo", que para Stirner é o ponto de partida da autêntica revolta, essa não passa de uma disposição de espírito inteiramente característica de indivíduos "abstratos", própria "do meio pequeno-burguês" (415-6, d362). São Max não se ocupa dos "indivíduos reais" e de suas "relações"²⁸, mas do "Eu" e do "existente" (Bestehend), a "Substância"; por isso não compreende, além do mais, que a revolução e os resultados a que chega estão "determinados" por aquelas "condições", bem como "por suas necessidades" (415, d362). Se a revolta recomenda que nos organizemos a "nós mesmos", se os rebelados são um "Nós", isso implica necessariamente que o indivíduo está obrigado a "deixar-se organizar" pelo "Nós", mesmo que não esteja consciente disso (416, d363). Mas as revoluções até hoje conduziram a novas instituições ou formas de organização políticas apenas porque ocorreram no quadro de divisão do

²⁸ Verhaeltnisse, também "condições".

trabalho. A revolução comunista, que abole (aufhebt) tal divisão, conduzirá finalmente ao desaparecimento definitivo desse tipo de coisa (418, d364).

O problema com Stirner é que ele supõe que os revolucionários estão vinculados entre si por um "laço ideológico", que abraçam um novo "fantasma" ou "ideia fixa" quando "erguem bandeiras" em vez de "erguerem-se a si mesmos". Em contrapartida, para Marx, a "filosofia da revolta" é em última análise apenas uma defesa do procedimento do "arrivista" (Emporkoemling), que procura elevar-se acima de uma situação específica, sem se preocupar com as condições em torno. Tal figura procura "desprender-se" da ordem existente... "só na medida em que esta constitui um entrave para ele", no mais deixando-a exatamente como está (IA 419-20, d366). Num trecho riscado no manuscrito da Ideologia Alemã Marx completa: "é a velha moral do pequeno-burguês: tudo irá muito bem se cada um cuidar de se sair o melhor possível e não se preocupar com a maneira como vai o mundo" (ibid.). Como em outros casos, depois de mostrar com seu materialismo que não existe tal coisa como um destino independente para o indivíduo, Marx não deixa, ainda assim, de fazer a censura dos que se ocupam apenas de sua própria fortuna, como na "revolta".

CAPITULO OITO

MARX E O ALCANCE DA APROPRIAÇÃO STIRNERIANA

1. O "Novo Testamento" de São Max: Apropriação vs. Libertação.

Stirner não quer ser o filósofo da libertação ou da liberdade, mas da apropriação e da individualidade própria. Nele, além disso, a apropriação não se restringe às relações e ao social, nem, como no caso de Marx, compreende ou subsume nesse nível todas as outras apropriações. A essa altura, antes de finalmente nos dedicarmos de forma mais direta ao exame e à discussão da individualidade única stirneriana, podemos apreciar numa visão panorâmica, com a ajuda do próprio Stirner e também de Karl Marx, o percurso geral de O Único e Sua Propriedade. O livro está dividido em duas grandes metades: na primeira, intitulada "O Homem", São Max des(cons)trói o portentoso edifício "humano", que nos tem abrigado/oprimido até aqui; na segunda, intitulada "Eu", a individualidade única se constitui, através de sucessivas (re)apropriações, em que tudo o que era antes atribuído ao "homem" é agora devidamente recuperado como "Meu"¹.

Sucedendo aos tempos propriamente feudais, em que reinava Deus, o "período liberal", na busca mesma da liberdade, tem apenas prolongado nossa vassalagem numa tripla dependência, agora com relação ao "homem", novo "Senhor", "Mediador" e "Espírito".

¹ Marx escolhe chamar a primeira parte de "Antigo Testamento", que corresponderia à "antiga aliança", baseada na antiga "lei", e a segunda de "Novo Testamento", a boa nova egoísta ou "nova sabedoria" (Cf. IA, pp. 272, 303, d222, 253). Esta última expressão já está na resposta de Hess.

Livres do arbítrio pessoal, o poder (Macht) que agora recebemos de tal "Senhor", como concessão, é o "direito". Livres agora das vicissitudes da propriedade, também como concessão recebemos do "homem" nossa posição no mundo, "pois ele é o Mediador que ordena nossas relações", fazendo delas relações... "humanas". Por último, livres de Deus e de toda particularidade, nosso próprio Eu nos é dado agora como concessão, já que não temos qualquer valor nem merecemos nada se não formos "humanos". Com o que "o poder é do homem, o mundo é do homem e eu sou do homem". Isso porém, felizmente, não precisa ficar assim: posso me declarar eu mesmo "meu legitimador", "meu mediador" e "meu próprio Eu". Depois da morte de Deus, a morte do "homem": meu poder será apenas minha propriedade, e me dará também minha propriedade sobre o mundo. E sendo eu próprio esse poder, serei através dele igualmente de mim mesmo (UP 237-8, r203). A segunda metade do livro de São Max trata exatamente da individualidade ou "ser próprio" (Eigenheit); e do indivíduo como fundamentalmente "proprietário" (Eigner) e absolutamente "único" (Einzige). Enquanto "proprietário", Stirner o constitui pela negação das três formas de vassalagem vistas acima, das quais se ocupa extensamente em três capítulos que tomam quase toda a segunda parte do livro, e cujo conteúdo de certo modo já conhecemos².

² Verkehr: intercâmbio, comércio.

³ Como uma virada dialética, a apropriação se segue ao mais completo desposuimento e sujeição. É assim também na concepção materialista de Marx, em que o proletariado representa a "miséria" e a mais estranha "desumanização" da humanidade: "no proletariado se encontra realizada a abstração de toda

Primeiro, sob o título de "Meu poder", ele critica, como "vontade do Outro", o Direito e a Lei - bem como a igualdade que supõem. Assim, é a Lei que inventa o crime e o criminoso, pois o "eu sem freio" que somos todos "de nascença" e "no íntimo", só pode ser para o Estado "um criminoso incorrigível" (UP 255, r219). O crime é o pecado contra o Estado, e ser criminoso é simplesmente ser "si" mesmo, ser dono da própria vontade⁴. Para Stirner, no lugar do Direito - seja ele tradicional, natural ou humano - deve prevalecer declaradamente a força de cada um, "meu poder" (238ss, r204ss). Como vontade de Outro, todo direito vigente é um direito "estranho", que me dão ou permitem, com o qual o direito que pretendo, meu direito, poderá coincidir ou não. Ele na verdade não passa da "aprovação" do outro: "Seja a natureza, Deus ou o voto popular que me dá um direito, este será sempre um direito que não sou eu que me dou" (238, r204). Em oposição a isso, serei eu próprio o juiz do meu direito; o que os outros podem julgar é se o meu direito está ou não de acordo com o seu (240,243, r205,208). Isso significa que, em última análise, "fora de Mim não há direito", que o direito deriva de mim, ou ainda, que o que tenho força (Macht) para ser ou fazer também a isso tenho direito (242-3, r208). Na verdade, o que devo fazer é

humanidade" (SF, p. 47). Com o que ele se encontra finalmente obrigado a se revoltar e a libertar-se, reapropriando-se de toda a sua riqueza.

⁴ Aqui também Stirner toma a filosofia política ao pé da letra: Hobbes entende que onde não há lei civil não há crime (Cf. Leviathan, XXVII), e Spinoza acredita que "o pecado não se pode conceber senão num Estado" (Tratado Político, I, § 19).

riscar do meu vocabulário a palavra "direito", que diz respeito a algo que só pode ser conferido por um "fantasma". O direito se põe acima de mim, e supõe um "Ser Superior", enquanto que "a força só existe em Mim, que sou o Potente e o Forte": "O que eu possuo independentemente da sanção do Espírito, eu o possuo sem direito, apenas pela minha força" (266-7, r230-1).

Depois da reapropriação do Direito e da Soberania como "Meu Poder" (como uma verdadeira reversão do pacto ou contrato da Teoria Política), Stirner recupera suas "Relações" (como "Meu Intercâmbio"), atacando as noções de Povo e Humanidade, mas também ainda o Estado e o partido "cristalizado". A tudo isso ele opõe o primado do indivíduo autônomo, propondo no seu lugar a associação e a revolta. É principalmente aí que ele desenvolve sua crítica à sociedade e à "organização do trabalho", que discute a questão social e a da propriedade, e volta ao Comunismo e ao Socialismo (UP 267ss, r231ss) - isso que já examinamos mais detidamente. Por fim, sob o título de "Minha Auto-Fruição" (Mein Selbstegenuss), Stirner investe contra a "vocação" (de "homem"), que ainda hoje impede o indivíduo de viver e gozar sua própria vida. Sem "missão" ou "vocação", sem medida ou dever-ser inatingíveis, com o fim do império de pensamentos, é que o Eu poderá fruir de si mesmo, pois não será convocado a nada além do seu prazer pessoal (401ss, r358ss). Até aqui, o indivíduo tem acreditado dever "servir" a um outro que não ele mesmo, imaginado ter "deveres" para com aquele e estar chamado ao "sacrifício" e à "dedicação". Agora, deixando de servir a qualquer idéia ou "Ser

Superior", tanto quanto a qualquer outro homem, "Eu serei - não somente pelo ser (Sein) e pela ação (Tat), mas também pela consciência (Bewusstsein) - Único" (449). Tal é o último e grande passo dessa apropriação que vai muito além da recuperação do "meu poder" e de "minhas relações". É a recuperação do próprio Eu, até aqui deslocado pelo Ideal inacessível: "Que é o ideal senão o eu sempre buscado e jamais atingido?" Se você ainda se procura é porque ainda não se possui; se ainda se pergunta pelo que deve ser, a vida é apenas uma longa e apaixonada espera (403, r359-60); se você tem uma "vocação" (Lebensberuf) por realizar, sua vida é apenas um meio (404, r361). Se creio ter ainda de descobrir meu verdadeiro eu, estou inteiramente proibido de gozar a vida, de fruir de mim mesmo (420-3, r359).

Felizmente, Stirner imagina que já estamos (ou estávamos, no meio do séc. XIX) na virada de uma época: O mundo até agora se preocupava apenas em ganhar a vida (quer se trate dessa ou da outra), em saber em que ela consistiria verdadeiramente, o que se devia fazer com ela, etc. (UP 401-2, r358). As pessoas até aqui se preocuparam em dar-se uma destinação exterior a si mesmo, inclusive hoje quando se esforçam por serem "humanas" e agirem "humanamente". Se hei de me desenvolver entretanto, diz Stirner, não será como "homem", mas como Eu mesmo; quando me desenvolvo, é a Mim que desenvolvo e a nenhuma outra coisa - "tal é o sentido do Único" (450, r406). Agora que não faço nada por amor de um terceiro, o mundo pode finalmente me satisfazer; enquanto que, para quem o considera "desde um ponto de vista religioso"

(incluído aí o ponto de vista "moral" e "humano"), o mundo é ainda apenas um "desejo piedoso", algo que nunca atingirei. Para os tipos "religiosos", a "imperfeição" do mundo é motivo para desaver-se com ele; quanto a Stirner, por "imperfeito" que o mundo seja, ele acha que saberá fazê-lo servir à sua fruição (410, r357-8).

Fruir da vida e de si mesmo é consumi-la e consumir-se (UP 402, r358-9); a flor que desabrocha, diz São Max, não o faz como "missão", mas trata de "fruir" do mundo, de "consumi-lo". "Um homem não está 'chamado' a coisa alguma", nem tem "tarefa" (Aufgabe) ou "destinação" (Bestimmung) mais do que qualquer "flor", "planta" ou "animal". "Não existe missão a cumprir", nem individual nem histórica e coletiva, mas apenas "forças" (Kraefte) que desabrocham. Onde existem, aí elas se manifestam, pois "força é apenas uma palavra mais simples para dizer 'manifestação de força'". Não obstante a versão marxiana de que Stirner tem apenas exortações morais para oferecer, este diz agora que as forças estão sempre ativas, e "a ordem de pô-las em ação seria supérflua e desprovida de sentido": "empregar suas forças não é vocação (Beruf) ou tarefa (Aufgabe)", é apenas a vida que enquanto tal não pode ficar inativa. No caso do homem, ele não é um objetivo ou ideal; "o verdadeiro homem não está no futuro", mas aqui, "presente"; "quem quer que ele seja, o que quer que ele seja", "Eu sou o verdadeiro homem". Há, enfim, uma grande diferença "entre me tomar por ponto de partida ou por ponto de chegada": "se sou minha meta, não me possuo, estou ainda

alienado de mim mesmo, como minha essência" por exemplo (409-11, 366-8); se já sou o que "devo" ser, posso finalmente fruir da vida e de mim mesmo. Tal é o alcance da apropriação stirneriana.

* * *

Para exorcisar a figura deste "satisfeito" indivíduo único, fruidor e consumidor de si mesmo, Marx trata de exhibir o que seria o fundo conceitual e abstrato do percurso que a ele supostamente conduz; para que a pretensa reconciliação com a singularidade e a corporeidade do Eu, expressa por Stirner numa linguagem muito pessoal e nada teórica, revele-se de fato mero disfarce de um desenvolvido hegeliano e especulativo. Na versão de Marx, a segunda metade do Único apenas repete a primeira, como poderia ser visto claramente nos seus substitutos. Como resultado dos esforços dos Antigos (ou do Negro, ou da Criança) e dos Modernos (os "Livres" ou "Liberais") para "soltarem-se" do mundo das coisas e do mundo do Espírito, Stirner apresenta em primeiro lugar a "Individualidade própria", como simples negação daquele "soltar-se de" (Lossein). O "Proprietário" (Eigner) em seguida se subdivide segundo três determinações, por oposição aos três tipos de "Liberalismo", já repetidamente descritos. "Meu poder" - onde o direito, poder do "homem", se dissolve na força enquanto direito do "Eu" - corresponde à negação do "Liberalismo político". "Minhas relações" - onde a sociedade, que tem como mediador o "homem", se dissolve em relações do "Eu" - corresponde à negação do Comunismo. E, finalmente, "Minha Auto-Fruição" - onde a "dissolução" no interesse do "homem", própria da "Crítica

humana" ou "Liberalismo humano" - passa a dissolução no interesse do "Eu". Nesse processo, cada uma das três refrações da "liberdade negativa" do "Liberalismo" se converte, uma vez negada, em uma "qualidade (Eigenschaft) positiva" do indivíduo. Segundo Marx, na primeira parte do Único e sua Propriedade, "o simples 'soltar-se' (Lossein) do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos já era concebido com sua apropriação (Aneignung)". Agora, no "Novo Testamento", "a individualidade própria (Eigenheit) e a apropriação (Aneignung) das coisas e dos pensamentos" não passa de uma consumação daquele 'soltar-se'" (IA 272-4, d222-3).

E o "Único", fruidor e consumidor? Se, enquanto recupera seus atributos (Eigenschafte) e sua propriedade (Eigentum) sobre o mundo, o "Eu" é "Proprietário" (Eigner), enquanto "frui" de si e se "consome" a si mesmo, entende Marx, ele é simplesmente o "proprietário do proprietário", tanto dono quanto "solto" (los) de si mesmo. Ele é então "absoluta negatividade", como "indiferença" e como "relação negativa" consigo mesmo. Eis a que se reduz o Eu determinado como "Único", com que Stirner conclui o livro todo. O Único, segundo Marx, tem o mesmo conteúdo do "proprietário", e mais "a determinação filosófica da 'relação negativa consigo mesmo'". Trata-se portanto de um "Único" "filosoficamente construído", como a Idéia ao final da Lógica de Hegel, ou a Personalidade absoluta ao final da Enciclopédia (IA 274, d223-4). É apenas "uma categoria construída com a ajuda do método hegeliano", e não um indivíduo corpóreo que, como Stirner

alega, seria conceitualmente inexprimível (219, d175). Mais adiante deveremos ainda dar a palavra a Stirner sobre esse assunto; desde já, porém, o que Marx trata de refutar aqui é a pretensão daquele, reiterada na "Anti-Crítica", de que o "Único" não pode ser objeto de um "desenvolvimento conceitual", através do qual receba a determinação de outros conceitos, e de que sua evolução é simplesmente "a evolução de cada um" (Cf AC 84-6).

2. O Truque da "Canonização" e da "Ani(qu)lação" Apropriadora.

No seu trabalho de refutação do Único, Marx se empenha sistematicamente em: 1) desqualificar sua "forma" (linguagem e lógica), o que significa também tentar expor sua estrutura; 2) referir seu conteúdo e seu método a Hegel, como cópia dissimulada e versão idealista degradada; 3) desqualificar suas fórmulas "empiricamente" - de um modo geral, historicamente - pelos erros ou pobreza de informações; 4) referir seu pensamento à limitação do autor, à sua classe e condição de pequeno-burguês berlinense, como ideologia⁸. Desse modo, como abordagem de um texto filosófico, a Ideologia Alemã consegue ser o principal exemplo do emprego de um "método genético", e ao mesmo tempo, um caso interessante de aplicação de um "método analítico" e até de um método estrutural. A crítica de Marx à "aposição", à "sinonímia", às "equações" e às "antíteses" do Único segue essa linha, tal

⁸ Entre as falhas "formais" de Stirner, Marx, em determinado momento aponta: repetição, confusão, incoerência, deduções artificiosas, dependência de Hegel e de slogans berlinenses da moda, etc. (IA, pp. 303-4, d253).

como sua dissecação da demarche stirneriana, que acabamos de ver.

Segundo Marx, a "aposição" seria a própria "locomotiva lógica e histórica" de Stirner, a "força motriz" do seu livro, seu instrumento principal para a "canonização" do mundo (IA 306, d255). Através dela, São Max produziria a identidade de coisas fundamentalmente díspares e transformaria uma representação em outra - no "sagrado", em última análise - valendo-se da agregação de termos intermediários, de significado ou etimologia afins, ou mesmo termos apenas assonantes. Depois, a série dos termos seria resumida ao indispensável, para "canonizar" rapidamente o que quer que seja, apondo a qualquer coisa a denominação de "sagrado". (306-7, d255-7)⁶. Assim, a "percepção dos objetos", por ex., passa a ser o "conhecimento da verdade", que logo é identificada como um "fantasma" e como "algo de sagrado". Ora, como o "sagrado" não existe para os sentidos, mas apenas para nossa "faculdade de crer", para nosso "espírito", os objetos sensíveis e profanos podem ser assim transformados em "algo de espiritual", em "espírito para o espírito" - com o que lá se vai sua objetividade (179, d138-9). Do mesmo modo, o pensamento de algo de "outro", que "não sou Eu", que é "maior e mais importante do que Eu", de algo a que Eu deveria "servir" e em que deveria

⁶ Da mesma maneira, "no plano histórico", Stirner conseguiria relacionar ou fundir diversas épocas, resumindo-as em seguida numa única categoria abstrata, como "o idealismo" ou "a dependência com relação às idéias". Quando é o caso de dar à série histórica o sentido de uma progressão ascendente, basta considerar a fórmula final como o resultado da época inicial da lista e os outros termos como etapas em direção àquela (IA, pp. 306-7).

procurar "minha salvação", torna-se enfim o pensamento de algo de "sagrado" (Cf. UP 65). E o "sagrado", que era antes apenas uma determinação puramente "teórica", passa a ter agora uma significação "prática", de "algo onde devo buscar minha salvação", algo com que o comportamento egoísta deverá se confrontar (IA 180, d139-40)⁷.

Junto com as oposições, Stirner se valeria de "equações canonizadoras" e "nadificadoras" para pôr - e opor - o Eu em relação com "todas as coisas possíveis e imagináveis"... enquanto algo de "outro" e de "estranho". Segundo Marx, por ex., da simples noção de que "Eu sou o Povo", isto é, de que aí temos duas coisas distintas, Stirner passaria a afirmação "Eu = o Não-Povo", isto é, à idéia de que "Eu sou a negação do Povo" ou de que "o Povo é dissolvido (aufgeloest) em Mim". O artifício se reduziria a vincular ao predicado - ou, para outros efeitos, ao sujeito - a negação que inicialmente se vinculara à cópula, o verbo de ligação. Assim, a tautologia "Eu não sou o Povo" seria transformada por São Max na "prodigiosa descoberta" de que "Eu sou a dissolução (Aufloesung) do Povo", sem que se precise conhecer nada de concreto sobre este. A negação pode tomar, além do valor de dissolução absoluta, como aqui, também o sentido de

⁷ Curiosamente, o exemplo mais claro do trabalho da "oposição" pode ser encontrado na "lógica" do próprio Marx e num desenvolvimento mais do que essencial da Ideologia Alemã. "O modo (weise) de produção... é já um modo (Art) determinado de atividade dos indivíduos, um modo determinado de manifestar sua vida, um modo de vida (Lebensweise) determinado... o que os indivíduos são"; logo "o que eles são coincide com sua produção (Ia, p. 46, d21). E adeus "unicidade".

diversidade (Verschiedenheit), diferença (Unterschied), oposição (Gegensatz), etc., "segundo a necessidade" (IA 310, d259-60). E com a ajuda de novas equações, diz Marx, pode-se continuar a "especular" sobre o Povo, juntando a esta noção ou ao Eu qualquer determinação tomada da experiência cotidiana, como liberdade, felicidade, riqueza, etc. Desse modo, por ex., a equação "Riqueza do Povo = Não Minha Riqueza" pode transformar-se em "Riqueza do Povo = Minha Não Riqueza" e "Riqueza do Povo = Minha Pobreza". No entanto, Marx observa de passagem, na primeira equação o "Não" significa uma negação muito geral, que poderia conduzir também à conclusão de que "a Riqueza do Povo", embora não sendo "Minha Riqueza Exclusiva" é simplesmente "Nossa Riqueza Comum", e não "Minha Pobreza" (310-1, d260-1)⁸. Eis onde Marx gostaria de chegar...

Essa é a lógica "antitética" de Stirner, que se baseia numa absoluta separação entre Eu e Não-Eu. A dependência do primeiro com relação ao segundo seria para ele o mais característico do fato religioso; como observa Dettmeijer, a única relação que pode existir entre eles é de fim-meio⁹. Com relação ao Estado, por ex., Stirner pode valer-se da mesma lógica: "Eu não sou o Estado" significará que "o Estado = Não-Eu", "Eu = Não do Estado" e "Nada

⁸ "Não é porque se me nega uma Riqueza determinada, a do Povo, que é preciso que a Pobreza seja meu quinhão", diz Marx. Stirner só conclui assim porque atribui a Minha Não-Riqueza uma aceção imediatamente positiva, como Minha Pobreza (IA, p. 311, d261).

⁹ Dettmeijer, "La pensée de Stirner ou le couple succès-échec", p. 245.

do Estado = Eu". O que, além do mais, significará que "Eu sou o 'Nada Criador', em que o Estado é abolido" (IA 311-2, d261-2). Como diz Marx, a proposição sobre a qual todas essas equações estão fundadas é simplesmente "Eu não sou não-Eu", nada sendo apresentado sobre as "relações reais" entre os dois, ainda que essas, e o mesmo não-Eu, sejam as relações "dos próprios indivíduos". Stirner apenas opõe o Eu ao Não-Eu, e define este como o que é "estranho" (Fremde); a partir daí, através de suas fórmulas lógicas, ele pode apresentar "qualquer objeto ou relação como estranho a Mim" e "como alienação (Entfremdung) do Eu". Só que, Marx alega, da mesma maneira ele pode assim apresentar qualquer coisa "como sendo do Eu e lhe pertencendo". Stirner não trataria de estudar os "indivíduos reais" com sua "alienação real" e "empírica", contentando-se apenas com fórmulas abstratas como a alienação, o estranho, o sagrado, etc. (312, d362). O sagrado sendo qualquer coisa de outro, de "estranho", tudo o que for de alguma maneira "estranho" será qualificado de "sagrado"; como todo sagrado é um "laço" ou "entrave", "tudo o que é um laço ou entrave se torna o sagrado" (313, d363). Ora, diz Marx, o "sagrado" é muito diverso e seria preciso criticar em cada caso seu conteúdo determinado. Não se poderia falar do Estado, da Sociedade, do Trabalho, etc. segundo seu caráter específico, "senão na medida em que não se fala deles sob o ângulo 'sagrado'" (314, d264)¹⁰.

¹⁰ Além disso, se de fato os indivíduos são absolutamente "Únicos e diferentes uns dos outros", diz Marx, o que é estranho ou sagrado para um não o deveria ser para outro. Criticando o

De acordo com Marx, seria ainda apenas outra variedade de artifício lógico canonizante "a exploração dos termos determinação (Bestimmung), vocação (Beruf), tarefa (Aufgabe)-contra os quais Stirner afirmaria sua apropriação de si mesmo e finalmente sua auto-fruição. Se na vocação, missão, etc., o indivíduo se concebe diferente do que é e se impõe tal representação como dever-ser ou ideal sagrado, para Stirner dar-se qualquer determinação é dar-se uma determinação sagrada ou o sagrado como determinação. Depois disso, aliás, não lhe restaria outra saída senão pregar "a determinação da indeterminação", "a vocação da não-vocação", etc. Na verdade, aqui como em toda parte, São Sancho "separa as representações dos indivíduos de suas condições de vida e de seus conflitos práticos, para depois fazer delas o sagrado". E é seu idealismo que está na base de suas fórmulas abstratas, pois é separado de suas condições de vida, "do mundo sobre o qual ele se funda" e "de seu próprio corpo", que o Eu está pronto para entrar nas equações vistas acima (IA 318-9, d269-70).

Para Marx, os indivíduos simplesmente têm "necessidades", e é isso que faz com que eles - que têm uma consciência - tenham também uma "vocação" ou "missão", que antes lhes é ditada pela sua "existência empírica". O proletário, por ex., "tem a tarefa real de subverter suas condições de vida", na medida em que essas não atendem a suas necessidades básicas e pessoais. Que ele

sagrado em geral, Stirner, no fim de contas, não reconheceria em cada único "a medida de sua própria unicidade" (IA, pp. 315-6, d266).

represente essa tarefa como "vocação" ou "missão", e mesmo faça "propaganda" dela como "vocação humana do proletariado", isso não representa qualquer problema (320). São Sancho, ao contrário, procurando libertar o trabalhador do sagrado, toma, contra as necessidades dele, o partido de sua sujeição à "vocação" imposta pela divisão do trabalho. Para Marx, "a realização total do indivíduo" será inevitavelmente um "ideal" ou "vocação", até quando o mundo "passar ao controle dos indivíduos mesmos, como querem os comunistas" (322): "Enquanto ser real determinado, tu tens uma determinação ou missão, quer tenhas consciência dela ou não, que decorre de tua necessidade e dos laços com o mundo existente" (320-1, d272).

3. Objetividade e Apropriação a la Hegel.

Depois de ter tornado tudo "sagrado", Stirner pode, segundo Marx, passar à sua apropriação simplesmente renunciando à representação "sagrada" que tinha das coisas. Como "proprietário" (Eigner) de suas "qualidades próprias" ou "atributos" (eingenschaft), ele só precisaria proclamar o mundo sua qualidade própria para torná-lo todo seu. Assim como o mundo inteiro até aqui era "do homem" e agora a "humanidade" é apenas sua "propriedade", também os laços que tem com o mundo são seus laços, e as relações que tem com ele são suas relações. Enquanto a "nação", por ex., quer ser sua proprietária, a nacionalidade será sua propriedade - e assim por diante. Em outros casos - para desgosto de Marx - Stirner renunciaria a esse tipo de apropriação

de uma "potência", rejeitando apenas sua "sacralidade", como com o Estado sagrado. Em qualquer caso, a apropriação stirneriana estaria, em última análise, em tratar de não ter nada com o mundo, mas apenas com uma sua qualidade, frente à qual ele tem apenas de se opor como criador triunfante. Assim, tudo é dele, pois é seu objeto, objeto de um sentido seu. São Sancho, acha Marx, poderia ter dito simplesmente que todo objeto de sua representação é uma representação sua, e nesse sentido sua propriedade (IA 324-6, d275-7): "Tudo o que é objeto (Gegenstand) para o 'Eu' torna-se, por meio de qualquer de suas qualidades, também seu objeto, isto é, sua propriedade (Eigentum)" (326, d277) - e ponto final.

A fórmula da apropriação stirneriana estaria em dar impressão positiva à negação do que foi posto antes como estranho ao Eu, nas equações já vistas; e também aqui tal negação pode ter alcances diferentes. Pode ser puramente "formal", como no caso do "amor do homem", um dever que se deve converter em "meu amor pessoal"; pode ser uma negação do conteúdo inteiro, como no caso da religião; ou simplesmente a negação da minha relação de estranhamento com a coisa, como quando o dinheiro passa a ser "meu" dinheiro (IA 326-7, d278). Na apropriação, Stirner não operaria mais com as equações simples de antes, mas com "antíteses", cuja forma elementar seria: "pensamento do homem" versus "Meu pensamento, pensamento egoísta". Como forma mais complexa teríamos: "o dinheiro enquanto meio de troca do homem" versus "o dinheiro de meu próprio cunho, enquanto meio de troca

do egoísta". Desse modo, tudo que antes era considerado como sagrado, estranho, existente independente de São Max, poderia ser agora considerado "sua obra", "sua propriedade", etc. (327-8, d278-9). Poderíamos ver isso mais claramente a respeito do Direito: O direito "não 'é' Eu", também "não é meu", "é direito de Outro", "saído do Outro e não de mim", é o "direito que o Outro me dá". Com o que, depois de definido como "do Outro", ele já é inevitavelmente sagrado e fantasmagórico, seja atribuído ao Sultão, ao Povo ou a quem quer que seja. Ora, assim canonizado, o direito já está também inevitavelmente aniquilado¹¹ (346-9, d297-300). E a apropriação se fará pela passagem do "direito do Outro", "recebido dele", a "Meu direito", "que eu me dou"; e do "direito, poder do Homem" a "poder, Meu direito" (351-7, d301-7). Por sobre isso, diz Marx, para dar à apropriação a aparência de um alcance "prático", Stirner recorrerá à "fanfarronice", que é para Marx "a forma sentimental da afirmação do Eu diante do 'estranho' e do 'sagrado'": sua disposição para "blasfemar" e "profanar", para desafiar ou alardear seus poderes e suas vitórias contra as mais diversas potestades (328-9, d280).

Bem, depois desse amplo esforço lógico-analítico de, como forma de torná-lo sem efeito, reduzir a umas tantas equações e antíteses o persuasivo apelo stirneriano em benefício do Eu e contra a generalidade abstrata, Marx volta à carga com seu materialismo. O problema está em que Stirner imagina hegelianamente que o direito, por ex., "nasce do Conceito", em

¹¹ Cf. UP, pp. 238-9 e pp. 240-61 passim.

vez de perceber que ele deriva das condições materiais em que vivem os homens e dos conflitos que surgem daí. O próprio Hegel seria "infinitamente mais materialista" do que São Max, quando entende que, "embora saído do Conceito", "o direito só vem à existência porque serve a nossas necessidades"¹² (IA 350-1, d300-1). A verdade é que, não obstante a denúncia da suposta "lógica stirneriana" pela exposição das equações e antíteses tautológicas a que se reduzia, a diferença entre Stirner e Marx tem ainda um caráter filosófico. Este entende que a relação real do indivíduo com o objeto é também inteiramente objetiva e não passa pela representação que tenha dela; e denuncia que Stirner separa a representação do objeto de sua base empírica, atribui-lhe uma realidade efetiva, e faz então dela o que quiser - o que deixaria a realidade material tal e qual. Stirner poderia dizer que Marx dá à relação com o objeto (na verdade, minha relação), e ao próprio objeto, uma "objetividade" e uma independência tais que aquela e este não têm. Com o que deixa ainda o Eu inteiramente subordinado ao que se poderia chamar de a potência do Objeto e da Substância. Tal discussão nos conduz precisamente à crítica-filosófica - que Marx faz à apropriação hegeliana do objeto, nos Manuscritos Econômico-Filosóficos.

Em Hegel, a alienação (da Auto-Consciência) está na objetividade, e a apropriação, correlatamente, na superação dessa objetividade. Para Marx, ao contrário, a alienação ao nível da Consciência é mera manifestação ou expressão da alienação real,

¹² Cf. Hegel's Philosophy of Right, Knox, § 209.

que se dá no nível material objetivo. E a idéia de uma apropriação pela Consciência - de que por meio desta o homem recupera suas forças essenciais como tais - suporia que o homem é Consciência. Marx prefere distinguir completamente a coisa posta pela Consciência, da coisa real, como realidade independente; e ver no próprio homem um ser objetivo e natural, que age objetivamente, criando objetos materiais. Isso significa não só que o homem põe materialmente objetos, mas também que é posto por eles... porque é ele próprio antes de mais nada objeto sensível; o homem é um ser que sente, donde é um ser que "sofre" e, sob esse aspecto, "passivo"¹³. E o que está veladamente implicado aí é que ele, para Marx, não é em absoluto alguma espécie de causa incausada, um ser "abstrato" e sem substância exterior a si mesmo, um sujeito livre e "arbitrariamente" criador - nem pela sua consciência, como na imagem do Cristianismo, nem stirnerianamente, pela sua corporeidade rebelada. Mesmo que o indivíduo, na sua alienação, possa assim se conceber e, até certo ponto, assim esterilmente se comportar, como no o caso do filósofo que, como "forma abstrata do homem alienado", pretende ser a "medida" desse mesmo mundo (Cf. MEF 130).

Segundo a Fenomenologia do Espírito¹⁴, o Saber Absoluto, com que culmina o périplo da Consciência iniciado com a Certeza

¹³ Comparar com Espinoza: "Padecemos na medida em que somos parte da natureza" (ética, IV, 2). Ou ainda "O homem está sempre necessariamente sujeito às paixões,... segue a ordem comum da Natureza (Id, IV, 2).

¹⁴ Cf. capítulo final da Fen. do Esp. de Hegel.

Sensível, compreende essencialmente que "o objeto da Consciência é a própria Auto-Consciência", ou seja, é "a Consciência de Si objetivada" (MEF 133). Desse modo, o "pôr" o mundo e a si mesmo que é o homem estaria aí compreendido de modo idealista-especulativo, como um "pôr" puro e simples da Auto-consciência; e mais ainda, como um "pôr" e um "pôr-se" a partir de Si mesmo¹⁵. Assim, a própria "essência" do homem seria para Hegel "essência pensada" - com o que "as formas de alienação que aparecem na Fenomenologia, diz Marx, são apenas formas variadas da Consciência e da Auto-Consciência" (132). Por isso, segundo ele, quando Hegel encara a potência do Estado, etc., como essência alienada ou "estranhada" do ser humano, ele a toma "na sua forma abstrata", enquanto algo "pensado". O processo de produção de uma realidade alienada como também de a retomada desta alienação são compreendidos então como se passando essencialmente na esfera do pensamento puro e abstrato. E a apropriação das forças alienadas do homem se torna uma "apropriação desses objetos na qualidade de pensamentos". É por isso que a Fenomenologia, na opinião de Marx, apesar de seu aspecto inteiramente "negativo" e "crítico", traz em si latentes um positivismo e um idealismo não críticos, na medida em que envolve uma "dissolução" e uma "restauração"

¹⁵ Marx poderia mencionar também a Lógica, de Hegel, onde o objeto, que para a intuição sensível e a representação é algo de "extrínseco" ou "estranho", converte-se, por meio do "conceber", em um "ser posto", em lugar de um ser "em si e por si". O Conceito é a própria unidade da Consciência, em que o objeto é colhido, e conceber é apropriar-se: "Conceber um objeto, na realidade não consiste em outra coisa senão em que o eu se apropria dele, o penetra e o eleva a sua própria forma" (Cf. Ciencia de la Lógica, vol II, p. 259).

filosóficas da realidade existente (130-1). "O homem consciente de si reconhece como alienação de si a objetividade do chamado 'mundo espiritual', mas ao mesmo tempo ele reafirma tal mundo 'sob sua forma alienada' e pretende reconhecer-se nele, estar junto a si mesmo 'no seu ser outro enquanto tal'".

Em Hegel, a alienação é objetivação e está na própria objetividade, e a reapropriação é a superação da objetividade - uma relação alienada "que não corresponderia à essência do homem". Portanto, a reapropriação da essência objetiva do homem ("engendrada como 'estranha'") não significaria para Hegel somente a supressão de sua autonomia com relação aos homens, mas também de sua objetividade. É, ao mesmo tempo, mais e menos do que deseja Marx, que quer a supressão (objetiva, portanto) da alienação, não da objetividade. Para este, se a objetividade é por si uma relação alienada, então o homem seria essencialmente um ser "não-objetivo", o que só poderia querer dizer um ser... "espiritualista" (MEF, 133). Na verdade, a reapropriação da essência objetiva alienada não coincide com uma "integração" dela numa absoluta Auto-Consciência, e não pode ser apenas - ou ir ao ponto de - um "retorno do objeto no Si mesmo", isto é, no Sujeito. Pois a alienação da Auto-consciência deve ser entendida apenas como "expressão", "reflexo no pensamento e no saber", da alienação real da essência humana (134). E a "reapropriação" consciencial só pode representar aqui um mero passo inicial (a nível da vanguarda), ou mesmo como um passo resultante (a nível dos homens em geral), da apropriação real. O que não se deve

perder de vista aqui, no entanto, é a preocupação de Marx em sustentar a afirmação de coisa objetiva sobre o homem, também objeto e objetivo.

Para Marx, a coisa posta pela Consciência de Si só poderia ser uma coisa não real, que não se afirma, mas que afirma o ato de pôr; jamais poderia representar uma realidade independente. "A Autoconsciência não pode pôr, por sua alienação, mais do que a 'coisidade', uma coisa abstrata; não uma coisa real, independente, essencial com relação à Autoconsciência". Nesse caso, o posto, em lugar de se afirmar ele mesmo, seria apenas "uma afirmação do ato de pôr", que cristalizaria sua energia por um instante "sob a forma do produto" (MEF 135-6)¹⁶. Para Marx, em vez disso, quando o homem real põe suas forças essenciais objetivas como objetos estranhos, "não é o fato de pôr que é sujeito", mas justamente aquelas forças, cuja ação deve ser igualmente objetiva. Como ser objetivo, o homem age de uma maneira objetiva e a objetividade está incluída na determinação de sua própria essência.

Isso significa não apenas que o homem cria ou põe objetos, como também que ele próprio é essencialmente "posto por objetos". Assim, "no ato de pôr", ele de fato não cria - como numa "atividade pura", de um ser "espiritual" - o objeto (136). Ele é

¹⁶ Aqui Marx acompanha Jacobi, que, nas Missivas a Fichte, nota que para o idealismo conhecer uma coisa significa "destruí-la como coisa" para depois "construí-la como objeto", como algo representado por um sujeito. Nesse processo, a coisa, ao contrário do sujeito, não reafirmaria seu ser originário mas se converteria em "produto de um sujeito", em um "nihil", um nada (Cf. Velez, "El Nihilismo anterior a Nietzsche", p. 218).

um ser objetivo - pois "um ser não objetivo é um não-ser (Unwesen: monstro, absurdidade) (137) - e isso significa tanto ser sensível quanto ser dotado de sentidos. Ora, "ter sentidos quer dizer "padecer" (leidend sein), e como "ser objetivo sensível" o homem "é um ser que padece". O pensamento imagina que ele é o outro de si mesmo, que ele é realidade sensível; portanto, a superação, pelo pensamento, do ser pensado (que na realidade deixa o objeto intacto), tem para o pensamento também o valor de auto-afirmação dele mesmo, da Consciência de Si (142-3). A oposição de Marx, nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, à apropriação ideal hegeliana já tem o sentido de uma rejeição não apenas de seu caráter conciliador como também de um tipo de "presunçosa" autonomia do sujeito; a defesa da apropriação "real" e da objetividade do homem, é apenas a outra face da crítica da pretensão do indivíduo "abstrato" de se pôr como "medida" do mundo alienado, isto é, como seu "proprietário". Uma rejeição que se mantém tanto frente à Auto-Consciência e sua "liberdade" quanto ao "Eu corpóreo" stirneriano e a sua "arbitrariedade". Em ambos os casos ele terá, para opor-lhes, a plena substancialidade do Objeto, alargado para compreender o sujeito; mais do que qualquer "análise lógica" supostamente neutra, refutadora de meras "tautologias" apropriadoras.

QUARTA PARTE

A INDIVIDUALIDADE SOBERANA, EGO-ISTA E CRIADORA

CAPITULO NOVE

STIRNER: O INDIVÍDUO COMO CENTRO, DONO E MEDIDA DE SI MESMO

1. Individualidade e Liberdade: o Ser Próprio, Proprietário e Único

O Cristianismo tem sido o grande adversário do reconhecimento do indivíduo singular (der Einzelne) na sua unicidade (als Einzigen). Como já tivemos oportunidade de ver, ele despreza tudo que é estritamente "próprio" (eigen), tal como o interesse egoísta (Eigennutz), o amor de si (Eigenliebe), a teimosia (Eigensinn), etc. Sua influência sobre linguagem tem modificado o significado de palavras (alemãs) como Schimpf, que diante da seriedade cristã passou de "brincadeira" a "insulto", Frevel, que de "audácia" passou a "delito, e frech, que passou de "bravo" a "insolente" (Cf. UP 219-20, r186-7). A lição do Cristianismo, diz São Max, é a Liberdade, que, como puro "soltar-se" ou "desprender-se", quer o indivíduo livre... inclusive de si mesmo. A ela Stirner opõe a Individualidade (Eigenheit), como aquilo "que encerra tudo que é próprio e dignifica tudo o que a linguagem cristã desonra" (221, r188). Pois a liberdade não tem conteúdo e por si não garante coisa alguma a quem não souber

valer-se dela; é de minha individualidade que tudo depende¹. A liberdade representa no máximo uma "permissão" para ter coisas, quando o que se quer mesmo é o domínio sobre elas, a propriedade (Eigentum). Mais do que Livre, é preciso ser primeiro Dono (Eigner); sem o que a busca mesma da liberdade acabará por conduzir à abnegação e ao sacrifício de si mesmo (203-4, r171-2).

Stirner está falando com aqueles para quem a Liberdade é a divindade suprema: os "Livres" em particular, e os "Modernos" em geral, como os filósofos políticos. Entre estes, aliás, já está posta a questão do ser "dono" de si próprio, só que segundo uma fórmula inteiramente insatisfatória do ponto de vista stirneriano². Com o que a liberdade, antes de significar "fazer o que se quer", implica aí essencialmente a obediência, como a si mesmo, à Razão (Espinoza), à "Regra Comum" (Locke), ou à "Vontade Geral" (Rousseau) - esta, capaz até de "obrigar" a ser livre. Fazendo a defesa de Bruno Bauer contra as críticas stirnerianas ao "Liberalismo humano", seu amigo Szeliga não regateará em vincular orgulhosamente tal pensamento ao princípio da pura "liberdade em geral", em oposição a qualquer liberdade "fixada" num Estado e numa Sociedade. Stirner repudia o culto da liberdade

¹ Marx parece aproximar-se da idéia de Stirner quando, na Sagrada Família, entende que a liberdade do homem não está "na força negativa de evitar essa ou aquela coisa", mas, "em sentido materialista", "na força positiva de fazer valer sua verdadeira individualidade" (SF, p. 157-8). Só que esta, devendo ser "verdadeira", há de coincidir como sua "essência"...

² Cf. Espinoza, no Tratado Político: "Um homem é senhor de si próprio sobretudo quanto mais vive sob a conduta da Razão" (V, 1); e "possuem-se a si mesmos no mais alto grau aqueles em que domina a Razão" (II, 11).

e desconfia em especial das promessas de liberdade infinita; mas o fato de que a liberdade represente "a doutrina do Cristianismo" não é razão para rejeitá-la, significa apenas que ela não se tornará "minha" sob a forma de liberdade³. Pois sua aquisição sendo um processo infinito, haverá sempre algo de que me libertar; como de resto também coisas de que não quereirei me ver livre (como as "cadeias" do amor, por ex.). A infinita liberdade representa um ideal e um fantasma; tal como o "homem", é um objetivo inatingível (UP 204-6, r172-3).

Se é assim com o "ser-livre-de" (los sein), com o ser si mesmo e de si mesmo, a coisa é inteiramente diferente. A individualidade ou ser próprio é ao mesmo tempo minha essência (Wesen) e minha existência (Dasein). Pois sou eu próprio e de mim próprio (Mein eigen) sempre e em todas as circunstâncias - "desde que decida ter a mim mesmo e não me aviltar". Mesmo quando as "cadeias da realidade" me constroem, permaneço "de mim mesmo" e é a mim mesmo que tenho em vista (UP 206, r173-4). E isso, para Stirner, não teria nada a ver com a idéia de que mesmo preso tenho a liberdade "em si" ou "liberdade interior", pois essa não me livra do chicote do senhor. A diferença entre a liberdade (Freiheit) e a individualidade (Eigenheit) é, segundo ele, mais profunda; o que está em jogo é o que se poderia chamar de opção pelo Eu. O "sonho cristão" de um "reino da liberdade" - em que,

³ A cultura, a religião e a ciência, segundo Stirner, libertaram os homens de tantas coisas mas deixaram-nos sob o domínio do Espírito. Pela cultura (Bildung)(!), o Eu foi tornado poderoso, apenas lhe falta libertar-se daquele (Cf. UP, pp. 416-7, r373-4).

como no ideal de Karl Marx, os homens serão tão livres de toda coerção que nem mesmo representarão uma barreira uns para os outros - é absolutamente irrealizável (206-7, r174-5). Quanto à luta por uma liberdade "determinada", além de as pessoas não se pôrem de acordo sobre de que se livrarem, ela tem conduzido sempre a uma nova dominação, como a da Lei, por ex. No entanto, em ambos os casos se poderia perceber que, mesmo quando as pessoas querem livrar-se "de tudo", é sempre daquilo que está em seu caminho, jamais daquilo que lhes agrada, e sempre "por seu próprio bem" (um Euretwillen). Ou seja, mesmo quando lutam pela "liberdade", é a si mesmas que as pessoas tomam como "medida" e "juiz". Sendo assim, caberia fazerem logo e expressamente de si mesmas o "centro" e o "principal", em vez de terem em vista um "sonho", um "pensamento" ou uma "teoria vazia". Pois, diz Stirner, "a Liberdade é um sonho, você não"; portanto, "descubra o que está em você mesmo, traga-o à luz, revele-se!" (bringt Euch zur offenbarung) (207-10, r175-8, passim). Saiba o que você quer!

As pessoas, São Max constata, ainda preferem consultar Deus, Sociedade e Consciência; e obedecer à vontade desses Senhores, sem ouvir o que seu próprio Eu teria a dizer (UP 210, r177-8). É que elas se conhecem como um poço de "instintos, apetites e desejos, sem lei e sem regra, sem luz e sem guia", e acreditam que deixar de ouvir seu Senhor significaria enveredar pelas piores loucuras. "O hábito de pensar religiosamente deformou tanto o nosso espírito, que nossa nudez (Nacktheit) e nosso

natural (Natuerlichkeit) nos apavoram"⁴. Mas já é tempo, acha São Max, de se questionar se Deus, a Consciência, etc. não são estórias que deformaram profundamente nossos corações e mentes (211, r178-9). Mesmo porque, quem se preocupa com os mandamentos de Deus, ou de quem quer que seja, é ainda por seu próprio bem, do mesmo modo que foi pela própria salvação que os homens colocaram Cristo no lugar dos deuses da Antiguidade. De igual modo, mesmo quem prefere a liberdade, deveria notar que ela conduz sempre ao próprio Eu, contanto que se a persiga até o fim. Pois se os indivíduos querem ver-se livres de tudo, menos de si próprios, o que restará será sempre o Eu de cada um; só que a liberdade mesma não terá mais nada a oferecer a esse Eu, nada a me dizer sobre o que serei Eu uma vez livre (212-3, r179-80). Por que, então, não Me considerar logo o começo, o meio e o fim? Eu valho mais do que a liberdade e sou Eu que me faço livre, diz Stirner; não sou, como aquela, alguma coisa por vir, já estou aqui: "A liberdade atiga a cólera contra tudo o que não é você, o 'egoísmo' lhe convida à alegria e à fruição de si mesmo" (213, r180). A liberdade não te conduz a ti, prescreve apenas o livrar-se de tudo: "Los, los!". A individualidade simplesmente te convida: "Vem para ti mesmo!" (Komm zu Dir!). "Como próprio (Eigne), você já está realmente solto (los) de tudo, e o que permanece com você é o que você aceitou e escolheu por seu gosto". O "próprio" é livre porque "rejeita de saída tudo o que

⁴ Embora o animal, que segue apenas o próprio instinto, não cometa nenhum desatino (UP 211, r178).

não é ele" e "jamais põe nada acima de si mesmo". O "próprio" já é livre (Freie), Stirner conclui, enquanto o "Livre" é apenas "um fanático pela Liberdade" (213-4, r180-1)...

* * *

A Liberdade enquanto "soltar-se de", Stirner opõe sua Individualidade enquanto um não apartar-se de si como primeiro²; do mesmo modo que, à generalidade do "homem", nosso velho conhecido, ele opõe sua "unicidade". Entre outras coisas, é só quando se reconhece como "único" que o indivíduo se torna efetivamente "proprietário" (Eigner) de seu poder (Gewalt) e de suas qualidades (Eignenschaften) - embora a recíproca seja também verdadeira. Como "único", o indivíduo retorna ao "nada criador" e se assume "Criador mortal" de sua própria "causa" (UP 456, r412). É assim que me apropriro de tudo e de mim mesmo; é apenas dessa maneira, segundo Stirner, que sou ativo e me desenvolvo: "Não é enquanto homem que me desenvolvo, e não é o homem que desenvolvo em mim, mas é enquanto Eu que me desenvolvo - tal é o sentido do único" (450, r406). É como único que o egoísta representa a superação da oposição "humano-desumano"; não como oposto, seja ao "humano" ou ao "desinteressado" (195, r162). Pois é assim que ele é o "homem" e o "não-homem" num só, e que é "homem" e "mais do que homem" (229, r195). A "Crítica" de Bruno Bauer entende que a "massa" do comum dos homens é uma multidão de "egoístas" e de "não-homens"; com o que, Stirner conclui, o não-humano é o real

² Na opinião de Marx, a Eigenheit é a negação do Losseins... e, ao mesmo tempo, um Losseins completo e acabado (IA, p. 273, d223).

que está em toda parte, e o "homem" é o que está em parte alguma⁶ (193-4, r160-1). Ora, desde o advento do Cristianismo - que na verdade só reconhece um homem, e assim mesmo como um "super-homem" (uebermenschlicher Mensch), como Deus - só têm existido não-homens. Mas hoje, depois de reduzir o "homem" (que quer ser um ideal, essência, transcendência, etc.) a uma "simples propriedade (Eigenschaft) inerente a mim" não sou mais um "não-homem", sou Único! (228-9, r194-5).

Só sou o inhumano, o não-homem, para aquele que me opõe ao humano; é essa oposição que me bane de mim e me faz desprezar a mim mesmo: "Eu era desprezível enquanto buscava meu 'melhor Eu' fora de mim mesmo, e Inumano enquanto sonhava como o Humano". Agora, como Único, sou "tudo em tudo" e "deixo de me medir e de me deixar medir pelo 'homem'", da mesma maneira que deixo de reconhecer qualquer Ser Supremo (UP 194-5, r161-2). Pelo Único, é finalmente rompido o "círculo mágico do Cristianismo"; com ele cessa enfim "a tensão entre existência (Existenz) e vocação (Beruf)", entre Eu como sou e como deveria ser. Segundo Stirner, enquanto o Cristão imagina a realização ou corporificação da Idéia como o "fim dos tempos" ou "meta da história", o Único é a solução presente para tudo isso. Para o Cristão, "o indivíduo (Einzelne) pode apenas participar na construção do Reino de Deus" (como, para o Liberal, no desenvolvimento e na história da

⁶ Esse binômio, ao qual tratará de dar um conteúdo "empírico" na Ideologia Alemã, Marx ainda utilizava expressamente na Sagrada Família. Aí o proletariado é a "humanidade consciente de sua desumanidade", a condenação do "não-humano" da sociedade (SF, p. 47).

humanidade), e só isso é capaz de atribuir-lhe valor. Ora, argüi o indivíduo Único, "por acaso estou no mundo para realizar idéias?". Quero apenas "Me desenvolver", e não à Idéia de Humanidade, Liberdade, ou qualquer outra. O ideal do "homem" está realizado quando a concepção cristã se transforma na sentença: "Eu, este Único, sou o homem". Com isso, diz Stirner, a questão conceitual "Que é o homem?" se transforma na questão pessoal "Quem é o homem?". Antes, "era o Conceito que se buscava, para realizá-lo", agora "não se trata mais de forma alguma de uma questão, pois a resposta está dada pessoalmente naquele que indaga"! Pois "nenhum conceito me exprime", e "nada do que se aponta como minha essência me esgota", são apenas "nomes" (455-6, r410-2).

O Único é o valor que agora "se levanta", "mais alto" do que pôde até aqui a "força humana", o resultado a que Stirner nos conduz com seu canto "que o peito acende e a cor ao gesto muda". É assim, com ajuda de Camões, que Marx⁷ resolve ironizar a sua aparição. Quem é o Único? Stirner nos dirá melhor e de forma menos grandiloquente, quase apaziguadora, na "Anti-Crítica", respondendo a Moses Hess⁸: "Você é Único", ou seja, "você é você". "Único" não quer ser propriamente um predicado, nem

⁷ Ou Engels, de cuja leitura de Camões, na juventude, há registro na sua correspondência com a irmã Marie.

⁸ A resposta a Hess pode ser considerada também, até certo ponto, como uma réplica ao próprio Marx, na medida em que o primeiro havia tentado caracterizar o Único exatamente com as expressões que aparecem depois na Ideologia Alemã: "espectro dos espectros", "fanfarrão", etc.

pretende "expressar" você; será o "último" dos predicados e "uma expressão que não é expressão", pois tem como conteúdo apenas... você. Não se tratando do "quê", mas de "quem", aí a ciência desemboca na vida; "isso" torna-se esse e mais esse aqui, que não poderão mais ser abrigados numa palavra, logos ou predicado (AC 92-3). "Enquanto homem, você participa do conteúdo conceitual de homem, mas não participa dele enquanto você mesmo" (84-5); pois enquanto você mesmo, você é "impensável" e "inexprimível"⁷.

Segundo Stirner, embora muitos alardeiem (como o próprio Marx) que falam do "homem singular e real", este, enquanto "este aqui", não pode ser expresso por uma generalidade ou um predicado, como "homem". É preciso recorrer a um nome ou sinal, pois o Único não tem definição; ele é uma "total ausência de determinação", um "conceito" cujo conteúdo se encontra fora do mundo conceitual. O Ser, o Pensar ou mesmo o Eu fichteano são ainda "princípios", sobre os quais se podem construir sistemas filosóficos; são conceitos indeterminados que podem receber determinação através de outros conceitos. Já o Único seria incapaz de todo desenvolvimento conceitual... pois sua evolução é tua evolução, diferente de qualquer outra. Com o Único se encerraria o império dos "pensamentos absolutos", e ficaria definitivamente aniquilado o "mundo do conceito" (AC 86-7).

A unicidade do eu stirneriano significa que ele não representa apenas um eu ao lado de outros; o serem todos "eus" e

⁷ Feuerbach, na crítica a Hegel, já dizia que a "impossibilidade de dizer o ser singular" refuta a linguagem, não àquele (CFH, pp. 37-8).

Únicos não quer dizer uma igualdade, uma nova versão do "elo comum" entre os homens. Ao contrário, quer dizer uma diferença que cria entre eles uma forma particular e aguda de oposição. Segundo Stirner, quando se quer "dissolver" a oposição (Gegensatz) entre os homens, trata-se de concebê-la em um sentido "fraco" e "formal", "para dar lugar a um terceiro termo 'conciliatório'"; para ele, em compensação, seria antes o caso de "acentuar mais a oposição". Um judeu e um cristão, por ex., como tais, ainda não estão opostos de maneira suficientemente radical - pois, embora "inimigos" na religião, são "amigos" e "iguais" quanto ao resto, i.e., enquanto "homens". Ora, na verdade tal "resto" é "inteiramente diferente" em cada um deles, e, em vez de o "dissimularem", os homens deveriam antes reconhecer sua completa oposição como "unicidade". Só assim a teriam resolvido, pois uma oposição "mais forte" teria absorvido em si a oposição anterior (UP 264-5, r228-9).

Em total contraste com Marx, Stirner acredita que o problema do mundo moderno não resulta de os homens estarem opostos uns aos outros, mas de não o estarem da forma mais completa. Sua "fraqueza" reside em não estarem ainda inteiramente "separados", de buscarem ainda uma "comunidade" ou "laço" (Band) (UP 265, r229). Contudo, a "última e mais radical oposição" proposta por Stirner, a de um único em relação ao outro, pretende ultrapassar tudo o que se entende por oposição, "sem contudo recair na 'unidade' (Einheit) e na 'concórdia' (Einigkeit)". "Enquanto Único, você não tem nada mais de comum com o outro e, por isso mesmo,

tampouco nada de divisão ou de hostilidade". Entre outras coisas, você agora não procura, contra ele, a autoridade absoluta de um terceiro, como no caso do "direito". Segundo Stirner, desse modo, a oposição desaparece "na mais completa distinção", a "unicidade" (ibid.).

2. Egoísmo, Interesse Ideal e Desinteresse.

O egoísmo consumado é o ponto de vista do único; os indivíduos radicalmente opostos e distintos não se tratam entre si "como homens", mas como "egoístas". Para Stirner, isso representa o fim da "Sociedade humana" (menschliche Gesellschaft) bem como do Estado; para dar lugar a "uma reunião de Eus", cada qual tendo em vista apenas a si próprio (UP 230-1, r196). Stirner, porém, não pretende que sua oposição egoísta ao Estado represente o ponto de vista da "Sociedade civil" (buergerlich Gesellschaft), como lhe acusa diretamente "o altruísta Hess", nos Últimos Filósofos; e como, depois dele, Marx também vai sugerir. Stirner alega que não tem qualquer amor à buergerlich Gesellschaft, e tampouco pretende que ela se expanda para absorver o Estado e a Família. Para ele, nem esta última corresponde ao espaço do "desinteresse", nem a "sociedade civil" representa o terreno do egoísmo - apesar de ser assim para Hegel e para os adeptos da "Sociedade humana" que o repetem. O conteúdo da sociedade civil, de acordo com Stirner, é a "vida de negócios" (Geschaeftsleben),

ainda largamente determinada pelo "sagrado" (AC 160-1)¹⁰.

O egoísmo (Egoismus) não seria inteiramente uma novidade, ele e a individualidade (Eigenheit) sempre orientaram o comportamento dos homens, pois, já sabemos, mesmo quando estes se preocuparam com Deus e seus mandamentos, foi sempre em causa própria (Eurewillen), para salvação de sua própria alma. Para Stirner, foi o egoísmo e o ser-próprio (Eigenheit) que libertaram os homens dos deuses do Mundo Antigo, e, na liberdade, os Modernos ainda buscam seu próprio bem (UP 212-3, r179-80). O egoísmo stirneriano é antes de mais nada a afirmação desse ser-de-si-mesmo a que ninguém escapa, mesmo quando pela via tortuosa e contraditória da abnegação. Só que séculos e mais séculos de cultura cristã nos afastaram de nós mesmos, e agora, depois desse longo esquecimento, tornar-se egoísta (tornar-se "um Eu todo-poderoso") é principalmente retomar conhecimento de si mesmo como centro e medida. É chegada a hora de abandonar os "esforços hipócritas" e a "busca insensata" de ser outra coisa, diz São Max (214, r180); o egoísmo representa esse reencontrar-se consigo mesmo, ou, como diria Nietzsche, um "tornar-se o que se é"¹¹. Mas

¹⁰ Essa alegação pode fazer sentido, quando se pensa na sua moral, mesmo hipócrita, no direito civil burguês e nas novas "dependências" e "feudalismos" em que se baseia. E quando se recorda que, na concepção stirneriana, o egoísmo se opõe à fixação dos desejos, quer sobre objetos espirituais ou materiais, e convida à plena fruição de si mesmo e ao ócio, tanto quanto ao neg-ócio.

¹¹ "Queremos nos tornar aquilo que somos" - diz Nietzsche no pgf. 335 da Gaia Ciência, num trecho de aparente ressonância stirneriana. Pois isso deve significar nos tornarmos "únicos" e "incomparáveis", os "legisladores" e "os criadores de nós mesmos", "de novas e próprias tábuas de valores".

afinal, em que sentido somos e não somos ainda egoístas? Segundo Stirner, durante séculos, temos permanecido "egoístas adormecidos", que se iludem a si mesmos e procedem ainda como seus próprios carrascos. A religião se funda sobre o egoísmo, mas aí o egoísta satisfaz apenas a um de seus apetites, a sede de beatitude por ex., e não a si mesmo. Em tal caso, temos o egoísmo "inconfesso", "secreto", "velado", "inconsciente"; que não é "egoísmo", mas "servidão", "serviço" e "negação de si". Nesse caso, "você é egoísta e não o é, na medida em que nega seu egoísmo" (214-5, r181-2).

Mesmo assim, o egoísmo é, para Stirner, o que está em toda parte; não é o homem que é o universal, mas antes Eu e o egoísmo, "pois todo mundo é um egoísta e se coloca acima de tudo" (UP 232, r198). Tanto Marx como Bruno Bauer, a propósito da "questão judaica", opõem a universalidade do homem à limitação e ao egoísmo do ser judeu ou cristão; Stirner lhes opõe o egoísta sem peias - o zügellose Ich, que todos somos no íntimo. O judeu, que se dedica a Jeová, e o cristão, que vive pela graça de Deus, não são verdadeiros egoístas, mas no máximo egoístas a meias - "metade proprietários e metade escravos". Satisfazem apenas alguns de seus desejos e não a si mesmos; bem como se excluem entre si pela metade, como escravos de diferentes senhores. Se fossem completamente egoístas, eles se excluriram totalmente, e, por isso mesmo, paradoxalmente estariam mais juntos (232-3, r198). O "homem", ao contrário, é somente um suposto universal, que além de não passar de um "pium desiderium", exclui o egoísta

- ou seja, o indivíduo todo e todos os indivíduos! Os "Liberais" e "Humanos" se horrorizam diante do "egoísta" como se este fosse o Diabo, mas o "egoísta" deles, diz São Max, não é mais do que uma assombração de seu cérebro, que resulta da sobrevivência da velha antítese entre "Bem" e "Mal", que se reproduz na oposição entre "humano" e "egoísta" (448). Seu egoísta é a nova versão do "pecador", e todos os homens são agora egoístas tal como antes eram todos pecadores. A idéia de vencer o egoísmo, de realizar o "homem verdadeiro", "total", "integral", etc., significa apenas medir os homens com um conceito, e leva na verdade a repudiar "o que é diferente e Único", i.e., os indivíduos como eles são (AC 120-1).

Por oposição ao egoísmo, o "homem" representa o "espiritual" sob nova feição. Os mais recentes "modernos", mesmo repudiando os dogmas cristãos e a idéia da imortalidade da alma, continuam defendendo que o "espírito" é o que em nós deve prevalecer sobre o resto. Esse resto é o "egoísmo", e é egoísta quem não vive por algo de "espiritual", como uma "idéia", e não sacrifica por ela seu "interesse pessoal". Gozar de um privilégio às expensas da "sociedade humana", por ex., seria pecar egoisticamente contra a idéia de igualdade; dominar um outro seria pecar egoisticamente contra a idéia de liberdade, e assim por diante. Em oposição a isso, o egoísta stirneriano não quer ser um materialista grosseiro, porém trata de "subordinar o espiritual ao pessoal" e de não se recusar a ocupar-se de si mesmo. Ele, diz Stirner, faz de si próprio o centro (Mittelpunkt) e busca seus interesses, materiais

ou espirituais, por seu prazer, como seus. Os críticos do egoísmo, pretendendo censurar os que não têm qualquer interesse "espiritual", acabam repudiando na verdade os que não têm esses interesses espirituais como os "verdadeiros e supremos interesses", acima de si mesmos (UP 57-8, r31-2).

Stirner prefere mostrar que, paradoxalmente, tanto o egoísta em sentido vulgar quanto o chamado idealista se sacrificam e se negam; não sendo, portanto, nenhum dos dois, egoístas em sentido stirneriano. Sacrificar-se é subordinar-se a uma paixão ou objetivo, seja "material" ou "espiritual"; o que pode ser tanto o caso do usurário, que se priva de tudo para acumular, quanto o do apaixonado que enfrenta perigos e privações. Por outro lado, sendo ambos "possuídos", isso não os impede de serem também, ainda assim, "egoístas" e de toda maneira "interessados" (UP 110, r81-2). Também os supostos desinteressados, que se sacrificam e se "interessam" com entusiasmo pela "liberdade", pela "humanidade" ou qualquer outro ideal, não seriam menos "egoístas" - embora por certo o sejam incompletos. Alguém dirá que seu interesse não é egoísta, que é "humano", geral, comprometido como uma idéia e não com simples indivíduos; que são interessados mas não interesseiros. No entanto, segundo Stirner, quem se entusiasma e se sacrifica o faz apesar de tudo por sua idéia de liberdade ou de homem, por ex. (169, r138). O desinteressado é então simplesmente quem tem um interesse ideal, diante do qual nada mais interessa.

O egoísmo stirneriano, aliás, tem algo de uma "transvaloração", de uma remissão dos valores ao sujeito que os sustenta, de

sua "personalização", mais do que de sua negação pura e simples. E isso fica mais claro na "Anti-Crítica", onde, segundo Marx diz zombeteiramente, "encontramos o 'irmão Sancho muito mudado", como se tivesse passado de "ecclesia militans" a "ecclesia triumphans" (IA 487)¹². Aí Stirner explica que seu egoísmo não significa um "isolamento" (Isolierung), nem uma "separação" (Vereinzelung) como aquela em que a concorrência nos tem colocado (AC 128, 130)¹³. Não significa tampouco "pensar apenas em si mesmo", ou deixar de perceber que o outro a quem se trata como propriedade pertence igualmente a si mesmo e "é Único como Tu". No amor, por ex., o amante pode "esquecer-se" de si, só que com isso não terá desaparecido; será ainda uma maneira de "satisfazer-se" e de "fruir" de sua "propriedade". "Rebaixar-se", esquecer de que se é o "proprietário" e o "centro", considerar qualquer coisa como superior e sagrada por si, isso sim é diferente. A abnegação, que é o que temos aqui, é o intimidar-se diante do mundo; representa o "egoísmo sem coragem", "humilde", "servil", que se desconhece e se nega (98-100). O egoísta de Stirner não seria alguém que pensa apenas em si mesmo, pois uma tal pessoa, "se é que existe", será um indivíduo "pobre", "que se priva de muitos prazeres". O egoísta stirneriano não só tem interesse pelos outros como

¹² Marx parece estar-se referindo não apenas ao fato de Stirner agora, com a publicação de seu livro, estar numa posição mais confortável, como também ao fato do seu casamento com a "querida Marie Daenhardt", diante de quem naturalmente seu egoísmo precisaria ser melhor matizado.

¹³ A concorrência, aliás, ainda nos vincula (verbunden) uns aos outros por um laço "social" ou "jurídico" (AC, p. 128).

procura conquistar o interesse deles; outra coisa é o amor como "mandamento" ou "obrigação". Como oposto ao desinteresse, o egoísmo não quer ser "o contrário do amor" nem adversário de uma "vida amorosa", e tampouco inimigo do "Socialismo" (!) ou de qualquer "interesse real"; ele só se opõe à "ausência de interesse" e ao que é "desinteressante" (131-2). Uma relação "sem interesse", sim, não tem sentido; não é "interessante", "pessoal" ou "egoísta" - mas "sagrada" (100-2).

A crer em Stirner, seu egoísta é ainda o homem ordinário, "o homem comum" (gemeine Mensch) - em lugar do "homem comunitário" (Gemeinmensch) de Feuerbach (AC 120). O egoísta vê o mundo, como não poderia deixar de ser, a partir de si mesmo, vive no seu mundo, coisa a que aliás ninguém escaparia; ele é "o centro do seu mundo", tanto do "mundo exterior" quanto do "mundo de pensamentos" (98). Só que não é um homem desinteressado nem sem outros interesses que não ele mesmo; o "interesse geral" (allgemeine Interesse) é que não lhe toca nem lhe diz respeito, pois é um interesse "em si", do "Espírito", "sem sujeito". Este se afirma em oposição ao "interesse privado" de cada um, e exige "servidores", embora possa representar uma esperança de prazer (106). O "interesse geral" se opõe (enquanto interesse "humano", "de todos" e "substancial") ao contingente "interesse privado", como um "princípio", tanto da "moral" quanto do "Socialismo Sagrado" (118).

A relação com "algo de absolutamente interessante" ou "valioso em si e por si" é, segundo Stirner, uma relação religio-

sa; pois "o que é interessante só o pode ser por Teu interesse". O que é interessante e valioso "apesar de Ti", é desinteressante e não vale nada; é um interesse estranho (fremdes), que se apresenta a Ti como um "dever-ser" (AC 104). O egoísta não terá um interesse "absoluto", que a ele se imponha como algo de substancial ou "sólido em si" (für sich festes) - de "sagrado". A "sociedade humana", por ex., quer representar ao mesmo tempo o "Estado universal" e a "sociedade universal", e consagrar finalmente e acima de tudo os "interesses humanos gerais" (UP 172). Seu expoente, Moses Hess, seria aquele que exprime mais claramente que o egoísta é o "pecador" que deve ser combatido (AC 124). Combatendo o egoísmo, os "socialistas santos", como os demais "tipos religiosos", impedem que o indivíduo seja finalmente reconhecido e apreciado como "homem", e entravam o "relacionamento (Verkehr) direto" e "ordinário" entre eles (122).

3. Egoísmo como "Crítica Própria" e "Instintiva".

O egoísmo stirneriano tem a pretensão de ser uma nova crítica, finalmente o ponto de vista verdadeiramente crítico? Não, enquanto toda crítica está para Stirner inextricavelmente presa ao mundo do pensamento, e é, em última análise, dogmática: "Mesmo a crítica mais inexorável", diz ele, "que arruina todos os princípios estabelecidos, ainda crê decididamente num princípio" (UP 436, r393). Os críticos diferem entre si segundo o critério que adotam, mas buscam sempre o critério "justo", através do qual tudo em última análise fica dividido em duas classes: bom e mau,

"divino" e "diabólico", "humano" e "desumano". O critério absolutamente "justo" seria o segredo de toda crítica, sua pressuposição (*Voraussetzung*) original", a "verdade" de que parte, a "crença" do crítico. E tal pressuposto de um modo geral é simplesmente tomado da cultura ou do espírito de uma época, como no caso da "liberdade" e da "humanidade" para os modernos, e considerado como algo de óbvio. Por trás do crítico, portanto, está o dogmático, como no caso da crítica "humana": "Não foi o crítico que 'descobriu o homem', este foi solidamente estabelecido como verdade pelo dogmático" (UP 346-7, r393). Não é à toa que Marx trata de dizer na Ideologia Alemã que seus pressupostos - a partir dos quais fica condenado o "egoísmo" da propriedade privada e da divisão do trabalho - são os indivíduos reais que devem produzir para existir e assim estabelecem entre si relações... cuja sucessão conduzirá ao que já sabemos. No seu caso, acha Marx, são pressuposições absolutamente verdadeiras, que ninguém poderia deixar de reconhecer, salvo na imaginação. Mas para São Max toda crítica parte mesmo é de uma crença e é sempre na verdade "obra do amor"; ela se exerce por amor de uma "essência" ou de um princípio qualquer pela qual o crítico se deixa possuir, e que imagina deva possuir também os outros (437, r394). Será esse ainda o caso de Marx?

O crítico - como no caso de Bruno Bauer - busca a "verdade" como critério; só que este, como diz Stirner, é apenas o pensamento que se apresenta como superior e irrecusável, o pensamento que pretende impor-se ao indivíduo. Ela quer ser o pensamento

absolutamente "livre"... "com relação a Ti"; quer ser o pensamento "impessoal", embora, como pensamento só exista na tua cabeça. Ora, quem busca a verdade procura exatamente um Senhor, para dele se tornar servo; é o "homem religioso", "que não crê em si mesmo". Pois a potência da verdade é a "tua impotência", e "tua humilhação é sua elevação"; a verdade de um pensamento é sua potência e domínio sobre o indivíduo (UP 440-1, r396-8). A pressuposição que a crítica toma como algo de sólido e substancial é apenas a posição de um determinado pensamento como início ou princípio, sob e antes de todo outro pensamento. É um pensamento fixado, uma idéia fixa, um dogma, a partir do qual vai-se pensar tudo mais, medir tudo mais, criticar tudo mais (438, r394). Ora, quem acredita em tal soberania do pensamento e quer promover o seu domínio é justamente o Cristão; é, em última análise, Cristão aquele que, mesmo reformando, combatendo ou destruindo as idéias que têm dominado há séculos, tende sempre e irremediavelmente a estabelecer um novo "princípio" ou "senhor", "uma verdade mais alta e mais profunda". Pois, enquanto durarem tais verdades, princípios e pressupostos a que os homens devam servir, estes continuarão verdadeiros escravos... do pensamento, do espírito, do sagrado (435, r391). Enquanto acreditarmos em princípios, diz Stirner, durará a hierarquia, e a palavra estará dada aos padres, filósofos, políticos e professores - a Proudhon, Georges Sand, Robespierre, Saint-Just, etc. (436, r393).

O pensamento, qualquer pensamento, de acordo com Stirner, nunca é nem pode ser o primeiro começo, como pretenderiam

críticos e cristãos: "Se o pensamento realmente começasse, em lugar de ser começado, ele seria um sujeito, uma pessoa dotada de atividade própria"! Como para o sistema hegeliano, em que "o pensamento" é capaz de pensar e de agir; ou como para "a Crítica" baueriana, que segundo Bauer faz e acontece. Para São Max, isso é puro Cristianismo, é crença no espírito, no "espírito livre" ou "pensamento livre". Nesse caso, o pensamento nunca aparecerá como o que ele é de fato, uma propriedade minha, e não algo "por si", hipostasiado ou "personificado". Ora, o pensamento não tem como pressuposto "o pensamento", ou um pensamento qualquer, mas apenas a Mim, o Único. Pois antes que meu pensamento seja, "Eu sou"; por isso é que todo pensamento, qualquer que seja ele, é simplesmente minha propriedade (UP 438-9, r394-5)¹⁴.

Tais considerações, para São Max, estão prenhes de "consequências práticas", pois agora sou Eu - e não, qualquer pensamento - a medida de todas as coisas¹⁵. O crítico "servil", baseado em seu princípio dogmático, "sacrifica falsos deuses ao seu deus verdadeiro". Ele se coloca a serviço de uma causa e faz "obra de amor"; já o egoísta Único, quando "critica", não tem sequer a si diante dos olhos, apenas procura seu prazer (UP 439, r396). O "crítico servil" - no caso de Bruno Bauer, auto-intitulado

¹⁴ A respeito desse ponto nos deparamos com mais um gritante falseamento de comentadores. Stirner não poderia ser mais claro, mesmo assim Pierre Navilla é capaz de entender e escrever que "Stirner afirma que o pensamento é seu próprio pressuposto, isto é, que ele não tem pressuposto." (Naville, p. 282).

¹⁵ Não é preciso dizer que, com seus pressupostos irrecusáveis, as "consequências práticas" de Marx são bem outras.

"livre" - tem no pensamento seu critério; já a "crítica própria", de Stirner, se aproxima, segundo ele mesmo, da "crítica animal do instinto". Para esse "crítico próprio", o critério sou Eu, enquanto "indizível" e "impensável": Eu e meu prazer. Desse ponto de vista, "verdadeiro" é o que é "meu", e falso tudo aquilo que quer fazer de mim "sua propriedade" - seja um pensamento, o Estado ou a Sociedade (443-4, r400).

Sou apenas uma "gota d'água", apenas um indivíduo "insignificante", diz Stirner, mas para Mim, "crítico próprio", não há verdades, princípios ou pressupostos independentes ou acima de Mim, "pois acima de Mim não há nada" (UP 442-3, r399). Já o "crítico livre" jamais se "livrará" do mundo das idéias, enquanto imaginar que existe algo "superior" ao "homem corpóreo" (444, r400). Como São Max já teve oportunidade de dizer a respeito do Cristianismo, "é apenas através de 'carne' (Fleisch), que eu posso romper a tirania do Espírito" (96, r68). O "Crítico servil" pretende colocar acima de mim uma idéia e quer lhe conferir realidade; só que é justamente como minha idéia que uma idéia é real. "Eu sou sua realidade", pois sou Eu, enquanto corpóreo, que a tenho (444-5, r401). Por isso Stirner acredita que o que expressa com seu ponto de vista não é nenhuma força do pensar, mas finalmente "a força da ausência do pensar"; "não é o trabalho da dissolução" (die Arbeit des Aufloesens) - da Crítica ou da Autoconsciência - "mas do arbitrio (Wilkür), que não faz caso do reflexivo pensar" (AC 114). Uma das conclusões práticas inusitadas dessa postura stirneriana é que a "salvação (Erloesung)

do mundo" não fica mais na dependência dos indivíduos pensantes. Um pensar crítico - desde que se faça "próprio" e "egoísta"- pode ser ainda uma via de "libertação" do domínio de idéias, dogmas e preconceitos... para os que têm uma inclinação pensante. O Único e Sua Propriedade pode representar um tal percurso, mas ele trata expressamente de mostrar que também um "salto" ou um "berro" (ein rohe Juchhe) podem fazer o mesmo efeito, isto é, podem ser eficazmente "críticos" e "egoístas" (AC 114-6). No Único, Stirner já dissera que "não é o pensar que me pode salvar da possessão, mas antes minha ausência de pensamento"; um "dar de ombros" pode realizar a obra do pensar "mais laborioso", e esticar o corpo" pode pôr um fim ao "tormento das idéias". Com um pulo posso derrubar "o castelo do mundo religioso", e "um berro de alegria" me livra do peso que me esmaga a tanto tempo. A idéia de que só através de um pensamento crítico e livre podemos nos livrar dos preconceitos e dogmas seria para Stirner exatamente mais um preconceito e mais um dogma; do mesmo modo que tratar, como Bruno Bauer, a "irreflexão" ou "não-pensar" (Unbedenkenlichkeit) como "preguiça egoísta da massa" (AC 110). "A formidável importância da alegria sem pensamento", diz São Max, "não pôde ser reconhecida na longa noite do pensamento e da crença" (UP 197, r164).

* * *

A ousada - e extrema - proposta stirneriana do "não-pensar" parece desafiar seriamente e mesmo pôr em cheque seus concorren-

tes jovem-hegelianos na sua insessante busca de se superarem uns aos outros em radicalidade. Marx não quis reconhecer aí nada de novo e digno de atenção, embora pareça ter-se sentido atingido pela desafio. Mesmo hoje, até autores que parecem participar de um pathos de "radicalização hiperbólica"¹⁶ semelhante ao da Esquerda Hegeliana, esforçam-se por levantar a bandeira da "crítica", sem maior consideração pelas ressalvas do esquecido São Max. Giles Deleuze, por ex., esforça-se por atribuir a Nietzsche, - que, de resto, como seu correspondente Bruno Bauer, se pretendia "verdadeiro espírito livre" - o título de "crítico verdadeiro"¹⁷. Para o pensador francês, Nietzsche, cujo pensamento deveria ser preservado contra amálgamas que representam "perigos para o espírito" (!), quer precisamente "libertar o pensamento"¹⁸. Apenas o "pós-moderno" Jean-François Lyotard parece ter em conta Max Stirner quando advoga que "a relação crítica ainda se inscreve na esfera do conhecimento e na tomada de 'consciência'"; e quando caracteriza a crítica como fundamentalmente "mongol" - sem usar o termo stirneriano. Em vez dela, Lyotard acredita, aparentemente como Stirner, que é o derivar do desejo que destrói progressivamente a ordem atual¹⁹.

¹⁶ A expressão é de Ferry e Renaut, Pensamento 68, Ensaio sobre o Anti-Humanismo Contemporâneo, para se referir ao "anti-humanismo" francês recente.

¹⁷ Deleuze, Nietzsche et la Philosophie, p. 225.

¹⁸ Id., p. 223.

¹⁹ Cf. Lyotard, "Derives", pp. 14-15.

CAPITULO DEZ

MARX: O MATERIALISMO CONTRA A UNICIDADE, OU
O INDIVIDUO PRODUTO CONTRA O PURO EU1. Egoísmo (Interesse Pessoal) e Abnegação (Interesse Geral): Uma
Contradição Histórica, Resolvida pelo Comunismo.

Na opinião de Marx, com seu egoísta criador Stirner não faz mais do que repetir o começo do Único. O egoísta "em sentido vulgar" é a Criança ou o Antigo, o egoísta idealista ou "abnegado" é o Adolescente ou Moderno. Juntos eles formariam as premissas do egoísta stirneriano, o "pós-moderno" senhor do mundo das coisas e dos pensamentos; e nenhum dos três teria a ver com qualquer egoísta de carne e osso (IA 275, d224). Para Stirner, o idealista abnegado é "interessado" e busca também sua satisfação; mas, fazendo isso em detrimento de outras paixões, seu egoísmo é limitado e "sem abertura", além de inconsciente (UP 110). Ora, Marx replica, preocupar-se em satisfazer outras paixões que não as suas seria apenas atender ao "critério estrangeiro" stirneriano (IA 275). Stirner explica mais adiante que um homem pode sacrificar muitas paixões a uma só, contanto que não sacrifique a si mesmo (UP 365), mas isso é para Marx somente uma "distinção miserável" (IA 276, d225). Quanto ao egoísta vulgar, Stirner imaginaria que ele, por sua vez, sacrifica à sua avareza os "sentimentos elevados" (que, segundo Marx, absolutamente não tem - IA 281) e não deixa de prestar tributo ao sagrado, como egoísta envergonhado e "pela metade" - indo à igreja, ouvindo seu

"padre interior", etc. (Cf. UP 114-6). Para Marx, que o identifica com o burguês, ele na verdade cultiva suas paixões e convicções espírituais (políticas, morais e religiosas), "na teoria", para melhor realizar seu egoísmo "na prática"; e não por ser egoísta a meias. Desse modo, deduzido dessas duas quimeras (o "vulgar infantil" e o "idealista adolescente"), o egoísmo stirneriano, além de pequeno-burguês, é "filosófico" e "alemão"; é uma ilusão de quem nega suas "relações naturais com o mundo" (IA 285) e está em relação de "negação absoluta" inclusive consigo mesmo (276). Veremos o que isso significa.

Para Stirner, já sabemos, tanto os que se ocupam de seus interesses particulares, os homens comuns, como aqueles que vivem para seus ideais, os "devotados", têm atrás de si o mesmo impulso, o egoísmo, ainda que sejam egoístas incompletos ou adormecidos. Por que, no entanto, até mesmo os primeiros acabam por conceber - e se submeter a - um interesse "clerical" ou "ideal"? É que eles, Stirner responde, acham-se "insignificantes demais" para ousar "impor-se" e "reivindicar tudo" em seu próprio nome (UP 115-6). Marx, que vê aqui apenas uma falsa explicação para a existência do interesse ideal ou geral (allgemeine), procura abordar a questão em termos da origem da oposição entre este e o interesse privado ou exclusivo. Para Marx, apesar de aparentemente contrários, ambos se apresentam juntos porque, nas condições atuais, os interesses pessoais, constituídos em interesses "coletivos" (gemeinschaftlichen), inevitavelmente se autonomizam face aos indivíduos e aparecem como gerais ou

"sagrados" (enquanto opostos aos primeiros, que surgem então como "privados") (IA 277-8). E isso do mesmo modo que, sob o atual modo de produção, o comportamento pessoal necessariamente "se reifica" (versachlichen) ou "se aliena" (enfremden), tornando-se uma potência independente e estranha aos indivíduos.

Assim, dadas essencialmente a divisão do trabalho e a propriedade privada, quem cuida de seu interesse pessoal é egoísta vulgar, por causa de sua oposição inevitável ao interesse comum autonomizado, separado dos indivíduos isolados e opostos. E quem se ocupa do interesse geral é abnegado devido à sua oposição ao interesse pessoal tornado privado ou exclusivo (280, d230). Portanto, para Marx, tanto o interesse "egoísta" quanto o chamado "sagrado" se originam das mesmas condições de existência, e não haveria por que tomar "dogmaticamente" um deles (no caso de Stirner, o egoísmo) como pertencente aos indivíduos enquanto tais, e repudiar o outro como uma "doença da alma" (IA 278, d228). A crer em Marx, os comunistas, longe de representarem o ponto de vista simetricamente oposto, acreditam que aqueles podem ser ambos "formas de afirmação dos indivíduos"; e de modo algum desejariam "abolir (aufheben) o 'homem privado' em benefício do 'homem geral'", pois sabem¹ que ambos expressam uma contradição material e historicamente produzida, que desaparecerá pela supressão do modo de vida "materialmente condicionado" que a engendra (279, d229). Assim Marx pretende ter-se subtraído

¹ "Como se pode ver nos Anais Franco-Alemães", Marx acrescenta (Cf. IA, p. 280, d229).

inteiramente à acusação de adversário do egoísmo, embora sua fórmula pareça apenas aperfeiçoar a do anti-egoísta explícito Moses Hess, para quem o Comunismo está também "muito além da oposição entre Egoísmo (interesse pessoal) e Humanismo (devotamento)"².

De toda maneira, o fato é que, para Marx, o interesse geral está longe de existir apenas na imaginação (*Vorstellung*), mesmo sob o regime da concorrência e da divisão do trabalho. Ele está virtual e objetivamente configurado na "dependência recíproca dos indivíduos entre os quais se divide o trabalho"; e representado no Estado sob forma de uma comunidade "ilusória", oposta ao indivíduo isolado, mas "sempre sobre a base concreta dos laços existentes" (IA 61, d32-3). É ainda ele, o interesse geral, que, na sua forma falsa e abstrata, o homem reverencia na religião ou na política dos liberais. Felizmente, as próprias circunstâncias responsáveis por esse quadro tornaram hoje iminente e impositiva a sua efetiva realização, pela (re)união dos indivíduos até aqui "dispersos"; quando então desaparecerá tanto o egoísmo dos indivíduos e famílias "isolados e opostos entre si", quanto a abnegação correspondente ao interesse geral "alienado".

No Contrato Social, Rousseau já se havia deparado com o problema que Marx acaba de resolver, sob a forma da discrepância entre a "vontade particular", que visa o interesse privado, e a "vontade geral", que "só visa o comum"³. É significativo que

² Cf. UF, p. 159, c372.

³ Cf. Du Contrat Social, II, caps. 1, 3 e 7.

tenha entendido que é o particular, e não o geral, que corresponde a algo de alienado ou "estrangeiro"⁴. Hegel procurará neutralizar de modo mais consequente a vontade - meramente-particular⁵, evitando tomá-la, ao contrário de Rousseau, como "o fundamental" e "substantivo" originário⁶. Para ele, o interesse e a vontade universais é que representam a substância dos interesses e das vontades particulares⁷. Marx, que na Ideologia Alemã chama a caprichosa vontade particular de "vontade ideológica" (IA 368, d317), não parece menos decidido a resolver a contradição em benefício do "geral", trazido o céu à terra, e não mais oposto ao particular, o qual deverá por sua vez deixar de ser excludente. Desde o início, ele dera a seu materialismo a tarefa - talvez exagerada - de fazer com que o interesse privado simplesmente "se confundisse" com o interesse "humano" (SF 157). Ora, a verdade é que este último, em Marx, mesmo como interesse do proletariado, enquanto representa o interesse da verdadeira comunidade humana e não precisa corresponder ao que conceba "esse ou aquele proletário ou mesmo o proletariado inteiro" (48), tem ainda aparentemente, apesar de tudo, frente à individualidade "contingente", as características do interesse "sagrado" stirneriano.

⁴ Id. II, 4.

⁵ A Wilkür, diz Hegel, "que corresponde à idéia comum de liberdade" (Cf. Filosofia do Direito, §§ 15 e 24).

⁶ Id. § 29, adição.

⁷ Id. § 270.

2. Egoísmo, Criacionismo e Individualidade Privada Moderna: A Dissolução do Criador na Criatura.

O fato é que, não só o egoísmo stirneriano não se resume a uma defesa do interesse privado, como também as diferenças de Marx com relação a ele têm raízes mais profundas e antigas, que permanecem ocultas na argumentação acima. Tais "diferenças" representam um componente de fundo, embora frequentemente ignorado, de sua crítica ao Cristianismo, e pertencem à plataforma do conjunto do seu "partido" filosófico dentro da Esquerda Hegeliana. Malgrado o que Marx possa dizer, não apenas o Comunismo, mas também o novo materialismo que acaba por desenvolver, tem ainda o significado de um anti-egoísmo, e pode ser entendido mesmo como sua formulação superior e mais consequente. Nisso também seu ponto de vista representa precisamente a continuidade e o aprofundamento da perspectiva de Feuerbach que opõe o materialismo à doutrina da Criação, entendida esta como tendo o egoísmo por implicação essencial. De acordo com a Essência do Cristianismo, o Criacionismo só poderia nascer aí onde o homem concebe a Natureza, como "produto" e "objeto" de sua vontade subjetiva, como "um meio para seus fins" (EC 243, 247)⁸; e a esse respeito o Cristianismo apenas repetiria "os mesmos pensamentos e opiniões", de sentido "prático" e

⁸ Comer é no Judaísmo algo de "religioso", diz Feuerbach, porque comendo se renova o ato da Criação e se interpreta a Natureza como nula (EC, p. 245).

"utilitário", do Judaísmo (466)⁹. Bem outra seria a concepção, com a qual Feuerbach se afina, de que a Natureza, a suposta criatura, é seu próprio "fim" e "fundamento" - que corresponde justamente a consciência materialista dos Antigos, e dos Gregos em especial. Para esses, a Natureza não é "criada" ou "fabricada", apenas se "engendra", e é "bela" e "divina" por si mesma (243). Por isso, na "contemplação" e na "adoração"¹⁰, diz Feuerbach, os Antigos se "humilhavam" diante dela e lhe "dedicavam" seu coração e sua inteligência (243, 247-8).

Na criação ex-nihilo, ao contrário, estaria expresso o mandamento egoísta de tratar a Natureza como objeto de consumo e prazer (EC 249); e tal seria também o significado oculto da crença em milagres - que só poderia prevalecer "onde a Natureza é considerada como objeto do livre arbítrio" (245). Na religião judaica, assim, o homem erige Deus em Todo-poderoso e Criador do Mundo "a fim de erigir-se a si mesmo" - stirnerianamente, poderíamos dizer - "em seu proprietário e sua finalidade" (466)¹¹. Ela é monoteísta porque tem por meta apenas o "Si-mesmo" (245) e por fundamento "o excludente e monárquico sentimento de

⁹ Com seu materialismo dialético, Marx pretende ter encontrado, como trata de explicar ad Feuerbach, uma concepção prática de sentido absolutamente não-judaico e não-egoísta (Cf 1ª Tese ad Feuerbach).

¹⁰ Forma "pueril" e "religiosa" da contemplação, segundo Feuerbach.

¹¹ "A Criação tem apenas um objetivo e um sentido egoístas", para Feuerbach (EC, p. 465), e o "princípio" do Judaísmo é "o mais prático do mundo", é o egoísmo, que "concentra o homem sobre si mesmo" (p. 250).

Si" (251). Tal seria a perspectiva que o Cristianismo toma do Judaísmo e que o idealismo alemão traduz filosoficamente; e por isso Feuerbach desenvolve a respeito deste último a mesma denúncia anti-egoísta que acabamos de ver, refutando o Nada, que tem um papel fundamental no sistema hegeliano, como pura "ausência de pensamento" e princípio de "desrazão". De tal modo que a Criação "a partir do nada", que receberia seu verdadeiro sentido precisamente no idealismo alemão¹², só poderia representar um impensável "ato de vontade vazia" e de puro "arbitrio". Aqui também Feuerbach prefere ficar com a eternidade da matéria e o materialismo dos Antigos, que correspondem à afirmação da plena realidade do Ser, em oposição à pretenciosa subjetividade¹³.

Não admira que a perspectiva feuerbachiana não pudesse coexistir pacificamente com a de Max Stirner, que, aproveitando as sugestões do idealismo, resolve o Deus Judaico-Cristão no Eu como não-pensamento e como impensável Nada Criador, "a partir do qual Eu próprio como Criador crio tudo" (UP 29, r5)¹⁴. Com suas implicações "consumistas", "utilitaristas" e "hedonistas", o

¹² Cf. Schelling: "A primeira Idéia é a representação de mim mesmo como um ser absolutamente livre; com o ser livre, consciente de si, surge ao mesmo tempo um mundo inteiro, do nada, a única verdadeira e cogitável criação ex-nihilo" (Schelling, no "Programa Sistemático" que inaugura o idealismo alemão, in Schelling, Os Pensadores, p. 42).

¹³ Cf. "Contrib. à Crit. da Fil. de Hegel", pp. 48-50.

¹⁴ Não só isso como também Stirner propõe a utilização recíproca como forma de relação pessoal entre os indivíduos, que representariam "alimento" e "objeto de consumo" uns para os outros (Cf. UP, p. 373, r.331).

assumido egoísmo stirneriano está não só nos antípodas de Feuerbach, como também de Marx por igual. Na Questão Judaica, Marx retoma ao menos parcialmente a mesma crítica de seu mestre humanista-naturalista, condenando o "egoísmo" e a "necessidade prática" como "fundamento da religião hebraica" e simultaneamente verdadeiro "princípio da sociedade moderna" (QJ 59)¹⁵. Quanto ao Cristianismo, para Marx também, ele não passa de Judaísmo "sublimado", uma doutrina que nasceu deste e para ele voltou: "O Cristão era o Judeu teórico", e "o Cristão prático é novamente judeu", pois o "subjetivismo" do Cristianismo se transforma necessariamente no "egoísmo" de que proveio (62-3). Assim, a democracia moderna é acusada de "cristã" e "espiritualista", por acatar a ilusão moderna da autonomia pessoal, e fazer de cada sujeito, "egoísta" e "não cultivado", um soberano. Como "Espírito do Estado", acha Marx, o Cristianismo teria chegado a representar uma vida genérica limitada, mas hoje representaria tão somente "o espírito da sociedade civil burguesa": o "egoísmo" e "a guerra de todos contra todos". Agora ele não é mais a essência da Comunidade, mas, ao contrário, a da "diferença" - a afirmação da "absurdidade particular", do "capricho", do "arbitrio" (28-9).

É a Individualidade moderna que se revela Egoidade, e que só o materialismo saberá "dissolver" de maneira consequente. A equação subjetivismo = egoísmo está por trás de toda a

¹⁵ Passando da crítica da religião à da economia política, Marx levará consigo a idéia de que o dinheiro é "o Deus zeloso de Israel", e que o egoísmo judaico é "o princípio da sociedade moderna" (Cf. QJ, p. 59).

argumentação do materialismo histórico¹⁶, e coincide também com o ponto de vista que Feuerbach desenvolve na Essência do Cristianismo, associando a ilusão criacionista à ilusão da Subjetividade e da Personalidade livre. É na Criação ex-nihilo, em cuja representação se afirma a "potência do arbítrio" (Wilkür) e do "bel prazer", diz Feuerbach, que a Subjetividade se põe como Princípio onipotente do mundo (EC 232)¹⁷. Ela é a garantia e a "Última confirmação possível" da Personalidade que se põe "acima Mundo", "sem comunidade com o ser da Natureza" (237). Rejeitando o Deus Criador, Feuerbach também recusa espinozeanamente o Deus Pessoal - "não-comunitário" - como exaltação da Personalidade "indiferente às determinações substanciais" do mundo (449): tal Deus "é o Conceito ou a Idéia da Personalidade", da "Subjetividade separada do mundo" (241). O culto do Deus Pessoal é a celebração de um ser livre e "absolutamente ilimitado", diante do qual a "pressão do Ser" (Wesensdrang) só poderia aparecer como "constrangimento" (449).

¹⁶ Que a crítica materialista da subjetividade pode ser remetida ao Anti-Criacionismo originário de Espinoza fica facilmente visto na ética (Cf. também o Tratado Breve, I e II), onde o filósofo da Substância critica a idéia de que o Mundo e a Natureza foram criados para os homens como "meios para sua utilidade pessoal" e em proveito da sua "cega apetição" e "insaciável avareza". Para Espinoza, ademais, a idéia de uma causa final de qualquer coisa não passa de uma "ficção", em que os homens concebem Deus como se concebem ilusoriamente a si mesmo (ética I, apênd., p. 116). Deus, no entanto, não agiria por "livre arbítrio" nem "irrestrito bel-prazer", como na imagem de criação ex-nihilo. Ele é "causa livre" e "absoluta" apenas porque age de acordo com a necessidade de sua natureza, e não porque seja "vontade livre" (Cf. ética I, prop. 17 e 32).

¹⁷ "Na Criação", acha Feuerbach, "o homem afirma a divindade da vontade subjetiva e ilimitada" (EC, p. 231).

E aqui nos reencontramos com a velha questão da fundação substancial dos Predicados, que Feuerbach trata de resolver em prejuízo da Personalidade concebida ao modo do idealismo. Como predicado de um Ser Pessoal, dirá ele, o Amor, tem o significado de "Graça", que é um sentimento "arbitrário", "subjetivo" e "pessoal"; o que significa "inessencial" e "sem fundamento" (EC 449). O "Amor" e a "Personalidade" seriam, assim, princípios antagônicos, diante dos quais Feuerbach faz uma opção decidida e oposta à de Stirner - pelo primeiro. Por isso ele poderá dizer, como efetivamente faz, que "o Amor é materialismo" (!); é que este representa a completa refutação da Personalidade "arbitrária", "ambiciosa" e "dominadora", que stirnerianamente quer acima de tudo "fazer-se valer" (ibid.)¹⁹. O materialismo, como afirmação da plena "substancialidade" (Wesenhaftigkeit) da matéria, é o ponto de vista que limita de modo consequente as pretensões da Personalidade e da Subjetividade que ilusoriamente se concebe liberta de todas as determinações, limitações e laços (231). Enquanto que no Criacionismo e no Idealismo, ao contrário, tomando o mundo como "obra da vontade", algo "sem valor" e "sem potência", o homem se convence de sua própria "importância", "verdade" e "infinitude" (240). Para o materialista Feuerbach, o mundo material é o limite da vontade, do sentimento e da imaginação dos homens; ele representa "os laços dolorosos da

¹⁹ Aqui temos igualmente os motivos da inclinação para o Panteísmo, presente em Feuerbach e declarada em Moses Hess, pois ele identifica o homem à Natureza, enquanto o Criacionismo o separa, promovendo-o "de parte a Todo", "a um ser absoluto por si" (EC. p. 238).

matéria", pois onde há matéria há "necessidade e limites" (ibid.) - mesmo que estes, não sendo "arbitrários", não representem necessariamente barreiras (CFH 45).

*

Para Stirner, o indivíduo, "criador mortal de sua própria causa", é também criador de si próprio e, ao mesmo tempo, sua própria criatura (Cf. UP 66, r39); isso é o que escapa ao egoísta incompleto que, perdendo-se na criatura, faz ainda do criador algo de "estranho", Deus (66, r40). Marx entende que com essa noção Stirner recai no que tanto condena: a cisão do indivíduo em um eu imperfeito, a criatura, e outro perfeito, o criador - um verdadeiro Ser Superior interiorizado e oposto ao próprio eu. E que o egoísmo stirneriano, com a preocupação de que o criador não se perca na criatura, é nada menos do que uma atitude "egoísta" com relação ao egoísmo real (da "criatura") - portanto, uma verdadeira "abnegação" (IA 286-7, d236). Como o Cristão, o egoísta primeiro trata de "desligar-se" de suas "determinações naturais", da "fixação" de seus desejos carnavais por ex.; em seguida, propriamente como egoísta stirneriano, deve tratar de se livrar das determinações do espírito, i.e., também de sua "fixação" ou "possessão"¹⁹. Ora, diz Marx feuerbachianamente, no primeiro caso o indivíduo stirneriano ignora que ele próprio é Natureza, e por isso faz de toda determinação natural uma determinação

¹⁹ Cf. UP, p.95.

"estrangeira", um "entrave" ou "coação" (IA 287-8)^{2º}. Depois disso, recorrendo ao corpo para, por sua vez, "romper a tirania do espírito", ele simplesmente tenta fazer "nos dois sentidos", e com o mesmo insucesso, o que o Cristão faz apenas num só. Para manter-se "proprietário" de seu entusiasmo por ex., a "atividade criadora" do egoísta stirneriano consiste, para Marx, em manter-se "consciente" e "reflexionante" frente ao seu eu real que se entusiasma, e em "sacrificar" seu entusiasmo, tornado aqui algo de "estrangeiro" (290-1). O que não passaria de uma "hostilidade com relação a si mesmo"; o egoísta permanentemente tendo de "nadificar", "dissolver" e "devorar" seus interesses para evitar que qualquer parte de sua "propriedade" se "fixe" ou "autonomize" em relação a ele próprio (Cf. UP 190, r157). Para não perder sua condição de proprietário e criador, Stirner se colocaria sob a permanente "vigilância policial de sua consciência crítica", diz Hess (UF 374). Além de tudo, isso querereria dizer que no fundo Stirner propõe - como acusa os humanistas e comunistas de fazerem - "um só e mesmo bem para todos": o "inacessível" ideal da "dissolução" - ou negação - permanente (IA 292-4).

Nem Marx nem Hess cogitam de que a negatividade do Eu, que Stirner quer manter desimpedida, possa ser antes a natural e instintiva, própria do corpo, mais do que a de uma pura consciência reflexiva. Em todo caso, se o egoísta stirneriano trata, como criador, de que desejos e sentimentos não se fixem ou

^{2º} Para Marx, aliás, toda pregação ou ultimato moral contra tais determinações jamais teve até aqui qualquer resultado prático (IA 287-8).

absolutizem acima dele, Marx pretende encontrar o antídoto para tal fixação não no egoísmo mas no Comunismo. Ao mesmo tempo, porém, deixa perceber que supõe uma fixação inescapável, ou (o que é a mesma coisa) que, ao contrário daquele, trata (mais uma vez com a ajuda do materialismo) de "dissolver" ou "fixar" o criador na suposta criatura, que é a Natureza e o Mundo Material. Para Marx, a fixação de um desejo, seu poder sobre o indivíduo, decorre das "circunstâncias materiais" - e já sabemos o que isso quer dizer na Ideologia Alemã - que podem não permitir uma satisfação normal àquele nem o desenvolvimento de uma série de outros. A mesma coisa com relação aos pensamentos: eles se tornam "idéias fixas" e "dogmas" em função das acanhadas relações existentes e das limitadas possibilidades de desenvolvimento individual²¹. Se as circunstâncias materiais impedem o indivíduo de "satisfazer seu estômago" por ex., o desejo de comer se torna fixo e a idéia de comer por certo também (IA 288-9)²². Ora, segundo Marx²³, são os comunistas que atacam "a base material

²¹ Aqui também o materialismo (como substancialismo) de Marx ecoa Espinoza, para quem a "força" e a "perseverança" de uma "paixão" qualquer ~~não~~ não são definidas por uma "potência" nossa, "mas pela potência de uma causa externa em comparação com a nossa" (ética, IV, 5). E ainda: "Se uma coisa facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa facilita ou reduz a potência de pensar de nossa alma" (Id. III, 11).

²² Marx, aliás, usa o mesmo exemplo contra a personalidade "que põe seus próprios limites", de Bruno Bauer, para defender nada menos que a objetividade e independência dos "predicados feuerbachianos" (IA, p. 120) - o que nos ajuda a não perder de vista o fundo da questão.

²³ Num trecho riscado do manuscrito da Ideologia Alemã (IA, p. 289).

sobre a qual repousa a fixidez dos desejos e dos pensamentos", devolvendo-lhe sua "fluidez" (289). Ao mesmo tempo, no entanto, ele deixa claro que entende que um desejo (o sexual, por ex.) é sempre "algo de fixo", da mesma maneira que a "necessidade" que lhe corresponde. Ora, esses desejos que têm uma necessidade natural por base, são sem dúvida desejos "reais", aos quais, portanto, a Sociedade Comunista garantirá os meios para que se desenvolvem "normalmente". Quanto aos que decorram "apenas de uma determinada organização social" (aqui por certo entrariam os desejos egoístas e irracionais), esses, segundo Marx, "ficarão radicalmente privados de sua base de existência" (289). Como se pode ver, a estreita associação entre desejo e necessidade é uma das características da concepção materialista da história, e circunscreve, certamente contra a Subjetividade "arbitrária", a "fluidez" que ele se dispõe a alcançar.

3. O Indivíduo Produto, Posto pelas Circunstâncias, contra o Indivíduo Autônomo "Isolado".

De acordo com Hess, com seu egoísmo Stirner repudia o sentimento e a razão por medo de perder sua individualidade corpórea. Assim como Szeliga declara que o "Único" é o "fantasma dos fantasmas", Hess também vai dizer que ele é tão "sem espírito" quanto "sem corpo", mas chegará a admitir que São Max toma o partido do corpo contra o domínio do espírito. Só que nesse caso se trataria de um corpo "isolado" e "sem coração", já sabemos, de que o egoísta pretende apenas "usufruir". Em

contrapartida, o bondoso Hess quer o corpo "não-alienado", que por coincidência é exatamente o "ser-para-o-outro" já nosso conhecido (Cf. UF 58, c371). Ele sustenta que o indivíduo (der einzelne Mensch) não chega a ter o estatuto do "em-si e para-si", como o "Gênero", e que tais isolierte Individuen só valerão alguma coisa "através da união social com seus irmãos" (48, c360)²⁴. Consequentemente, de modo muito semelhante ao de Marx - que na Questão Judaica condena os direitos humanos como expressivos do mais cru egoísmo e da separação entre os homens (QJ 250-1, m41-2)²⁵ - ele condena os direitos individuais como prerrogativas ilegítimas dos indivíduos tomados isoladamente (UF 56, c369)²⁶.

Para Hess, a individuação ou laceração do Gênero "em indivíduos hostis" antecede e anuncia o aparecimento da "consciência da humanidade", que ele anuncia (UF 54-5, c367). Marx procura contar com a ajuda da própria concorrência e do mercado mundial - ao qual corresponderia uma efetiva "dependência recíproca universal" - para suprimir o indivíduo isolado hostil e

²⁴ Uma concepção que se expressa ainda na condenação, retomada por Marx, dos próprios "Freien" como indivíduos isolados e abstratos, presos à categoria filosófica do "ser-em-si e para-si".

²⁵ Marx acha contraditório que, na "Declaração dos Direitos do Homem", os franceses tenham proclamado a "legitimidade do homem egoísta", quando a situação exigia "a mais heróica abnegação" (QJ, p. 252, m44-5).

²⁶ Hess se refere a tais "direitos do homem" - para ele, do "animal humano" - como o direito dos indivíduos isolados à "essência alienada" uns dos outros, como uma verdadeira "sanção à guerra de todos contra todos" (UF, p. 56, c369).

egoísta²⁷; que passa a ser agora uma simples ilusão, embora uma ilusão com base na realidade desnaturada da propriedade privada e da divisão do trabalho. Na Sagrada Família, onde os indivíduos já eram "átomos" apenas "na representação" e "no céu de sua imaginação" (SF 147)²⁸, Marx não deixou de associar essa ilusão a um defeito moral, a presunção²⁹. Na Questão Judaica ele repudiara a atribuição de soberania a tal indivíduo "não cultivado" alegando não se tratar ainda de "um verdadeiro ser genérico"³⁰. Agora ocupar-se-á apenas em mostrar que não faz sentido falar aí em soberania, liberdade ou mesmo individualidade.

Na Ideologia Alemã, Marx entende que é só subjetivamente, na representação, que o indivíduo isolado moderno, "sob a dominação da burguesia", é mais livre³¹. Na verdade, já sabemos, tal indivíduo está mais submetido do que nunca a uma "Potência Objetiva", que corresponde a suas próprias forças inteiramente

²⁷ No Manifesto Comunista, "o progresso da indústria" cria as condições para substituir "o isolamento dos operários" pela sua "associação" ou "união revolucionária" (p. 104). Com o desenvolvimento do mercado mundial, o "isolamento local" e a "auto-suficiência nacional" cedem a uma "universal interdependência" (p. 97).

²⁸ Na religião, por ex., que é o que Feuerbach designa por essa expressão.

²⁹ "Por mais que o indivíduo egoísta da sociedade burguesa se envaideça (!) a ponto de se tomar por um átomo... a realidade sensível não se preocupa com a imaginação desse indivíduo (SF, p. 146).

³⁰ Cf. QJ, p. 245ss, n32ss.

³¹ Apenas "porque suas condições de existência lhe são agora contingentes".

autonomizadas (IA 94-5, d74-5)³². Marx aparentemente se aproxima aqui da opinião de Espinoza, de que os homens pensam que são livres - em sentido "cristão" e "idealista" - porque desconhecem as verdadeiras causas do seu agir³³. Os indivíduos, hoje universalmente interdependentes e compulsoriamente "associados" pelo mercado mundial, não dominam suas condições de existência justamente porque estão apesar disso ainda dispersos ("livres") e opostos uns aos outros. Por isso é que aquelas lhes enfrentam como uma Potência Objetiva "estrangeira", da qual recebem seu suposto desenvolvimento pessoal "inteiramente traçado" (IA 93). Chegar a dominar tal potência, no entanto, significará livrar-se de sua individualidade simplesmente caprichosa³⁴ e ilusória³⁵. Por isso Marx dirá que é um absurdo supor que os indivíduos atuais "queiram conservar sua individualidade" - o que ele chama pejorativamente de "individualidade contingente"; isto é, que queiram "permanecer o que são", enquanto exigem da sociedade "uma transformação que não pode emanar senão de sua própria

³² Nos Grundrisse, Marx reafirma a idéia de que a liberdade do indivíduo é apenas aparentemente maior no regime burguês; maior, de fato, seria a dependência, tanto em relação às coisas como às pessoas (1973, I, . 91).

³³ Cf. ética, I 36 apênd. e II 35.

³⁴ Como diria Espinoza, nem a ilusória decisão livre nem a cega necessidade, mas a "livre necessidade" (Cf. ética, I, def.).

³⁵ Ilusória porque no capitalismo o capital é "autônomo" e "pessoal" e o indivíduo não (MC p. 476, 1107).

transformação" (IA 525, d465)³⁶. Voltaremos ao assunto.

* * *

A unicidade stirneriana significa que é o indivíduo que se faz a si mesmo, e que ele - como a flor que desabrocha - não tem uma "vocação" a cumprir, alguém da qual possa ficar. Ele apenas põe em prática as forças que tem, e essas só existem nele se aí se manifestarem - ainda que possam ou não ser estimuladas e aumentadas por algum desafio ou pelo concurso de outrem (UP 409-10, r366-7)³⁷. Para Stirner, os indivíduos empregam tanta força quanto possuem e se tornam o que se podem tornar, por mais diferentes que sejam os resultados obtidos por uns e outros. "Circunstâncias desfavoráveis" podem ter aí uma influência, mas um filósofo será um filósofo, seja na universidade ou na aldeia, e um imbecil nunca passará de um espírito limitado (Cf. 400, 407-10). Marx, que não se dispõe a concordar com nada disso, entende que ele está atribuindo à Natureza a existência das diferentes profissões, bem como todas as "limitações" e "taras" que assolam a humanidade³⁸. E que está também, ao mesmo tempo e contraditoriamente, admitindo que o indivíduo está submetido a uma "evolução" imposta, na medida em que, devido às

³⁶ A individualidade deve-se entregar à Substância, para escapar da limitação da sua finitude - é como a Posaune apresenta o momento panteísta do hegelianismo.

³⁷ "Força é apenas uma expressão abreviada para manifestação de força" (UP, pp. 409-10, r366-7).

³⁸ Stirner indaga no Único: "Por que as diferenças que existem inegavelmente em toda espécie animal não se manifestariam igualmente na espécie humana?" (UP, p. 408, r465).

circunstâncias, pode não ser o que seria (IA 466). Stirner, no entanto, aparentemente está aqui apenas tentando afastar mais uma vez a vocação universal de "homem" e reconciliar o indivíduo consigo mesmo e com a sua realidade. Não para que se dobre às circunstâncias ou à vontade de outrem, mas para que "faça valer a si" e tire de si mesmo o melhor possível (UP 318-9, r381). Marx, ao contrário, está preocupado em firmar a idéia de que o desenvolvimento de cada indivíduo está condicionado pelo de todos os outros, constituindo a sucessão de gerações uma "evolução" na qual "a história de um indivíduo não pode ser isolada da dos indivíduos que o precederam ou são seus contemporâneos" (IA 481, d423).

Enquanto para Stirner, e mesmo para Bruno Bauer, o indivíduo é "sua própria obra"²⁹, para a "filosofia da práxis" (embora seja ela muitas vezes considerada uma concepção do homem como criador) os indivíduos absolutamente não se fazem nem se podem livremente fazer, salvo no Comunismo - e aí de modo muito especial e sempre solidário. Sua evolução dependerá sempre das "circunstâncias", que atualmente assumem uma dimensão universal inteiramente transcendente e esmagadora. Marx afirma que, no caso de seu pensamento, por ex., o indivíduo está determinado "por sua individualidade e pelas condições em que vive" (296); mas à primeira, a individualidade, Marx não parece atribuir nenhuma

²⁹ Bauer, diz Marx, introduz a "Personalidade" no lugar da "Consciência de si", com que vinha trabalhando, apenas para também "poder apresentar o indivíduo como 'sua própria obra'" e para que Stirner apareça como obra dele (IA 118, d83).

causalidade própria, especificamente "criadora"⁴⁰. Quanto às "condições de existência" - o movimento do real abrangente - ele diz que sua causa "não está na Consciência mas no Ser"⁴¹, o que remete "à evolução e à conduta empírica dos indivíduos" mas... enquanto independentes da vontade e da consciência dos mesmos⁴². Se "pessoa", como diria Hobbes, é aquele cujas ações e palavras podem ser consideradas como suas próprias, a individualidade e a personalidade do indivíduo ficam aqui relegadas a mera aparência.

No caso da concepção de Marx, pode-se talvez dizer que não o mundo mas o indivíduo está aí privado de qualquer transcendência; por "abstrato" e "isolado" que viva, o indivíduo "passeia carregando a história universal nas costas". Com o que não se pode falar aí de "autodeterminação" ou "indeterminação" - o que corresponderia à ótica característica dos ideólogos⁴³. Todo indivíduo "bebe" e "come" a história universal⁴⁴, que "o produz

⁴⁰ Como diria Schelling a propósito do espinozismo; fica aí suprimida toda causalidade independente atribuída ao Eu. Com efeito, aqui também Marx parece aproximar-se da noção espinozana de que tudo o que é singular e finito, tudo o que tem uma "existência determinada", tem sua existência e sua ação determinadas "por outra causa", e não pode tornar-se "indeterminado" (Cf. ética I, 28 e 27).

⁴¹ O que é uma maneira de dizer que está no próprio "real".

⁴² "A vida material dos indivíduos não depende absolutamente de sua mera vontade" (IA, p. 362, d311).

⁴³ "A liberdade como autodeterminação e como individualidade", diz Marx, é a concepção "característica de todos os ideólogos e sobretudo dos ideólogos alemães" (IA, p. 342).

⁴⁴ "Como se fazia antigamente com o corpo e com o sangue de nosso senhor Jesus Cristo", Marx completa. E essa é uma alusão tão irônica quanto sintomática, pois ele está de fato tratando de

todo dia", na medida em que ele deve inevitavelmente comer, vestir, etc. Portanto, o Único, que pretende ser criatura de si mesmo, é na verdade "produzido pela história mundial", e isso também no "plano espiritual" (IA 66, d46)⁴⁵. Marx ainda assim acha que pode manter que os indivíduos "criam-se tanto física quanto moralmente"... uns aos outros, mas de modo algum segundo a idéia stirneriana de que o indivíduo "faz a si mesmo" (67). Ao contrário do que pensa Stirner, com a constituição do mercado mundial, os indivíduos estão mais do que nunca num estado de completa dependência recíproca (101, d66) e submetidos a um poder que lhes é "estrangeiro" (66-7) - a potência "perfeitamente empírica" que os teóricos alemães percebem como "Substância". Sob sua dominação, os indivíduos não se "autodeterminam" nem "se fazem" - devido a injunções materiais, e não porque tenham, por ex., o "homem" na cabeça. E tal potência só será vencida, na sua objetividade coercitiva, pela Revolução Comunista; quando então a dependência universal como forma "natural" de cooperação será transformada em seu controle e dominação conscientes e coletivos.

Para ser de fato Único e criar-se a si mesmo à maneira stirneriana, acha Marx, o Eu deveria existir "fora de toda condição prévia". Ora, é certo que ele não tem nenhum pensamento

apresentar uma base concreta para a comunhão dos homens: a história universal no seio da qual inevitavelmente se desenvolvem.

⁴⁵ Como diz Rossi, "o movimento do indivíduo não pode ser destacado do de todos os seus contemporâneos e dos indivíduos passados que conduziram o desenvolvimento a um grau determinado" (1975, pp. 172-3).

ou dogma como condição de sua existência⁴⁶, mas o pressuposto de seus pensamentos não é simplesmente ele mesmo. Pois seu Eu corpóreo e criador tem como pressuposição real "não dogmática" as chamadas condições reais; e só a mudança destas poderá livrá-lo das pressuposições "dogmáticas" que o perseguem no pensamento (IA 477, d419). A não ser que ele as suprima - "como pensador materialista" - pela compreensão de que "as condições reais são as premissas de seu pensamento, o que suprime de uma vez por todas as premissas dogmáticas" (ibid.). E, em Marx, é exatamente por efeito de sua própria corporeidade que o indivíduo fica assim determinado, pois, tendo um corpo orgânico, "tem por sujeito essa natureza orgânica" ("dada" e não "posta" ou produzida por ele), que está na origem das próprias condições de produção⁴⁷. Na base de tudo estão "sua natureza", "suas necessidades" e o modo de provê-las. Por isso, quando os indivíduos entram em relação uns com os outros, não o fazem como "puros Eus", mas como indivíduos chegados a um determinado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas e de suas necessidades (481, d423). É a partir da ficção de um Eu puro e solto que São Max supõe que as relações entre os indivíduos se possam desenvolver num plano puramente pessoal e livre. Ele não vê que a divisão do trabalho faz com que tais relações evoluam e se fixem inevitavelmente em relações de

⁴⁶ Cf. UP, p. 439, r395.

⁴⁷ O corpo, diz Marx, representa uma condição que o indivíduo não produz ou "põe", mas encontra "previamente dada", por mais que o mantenha ou desenvolva (Marx, Elementos Fundamentais..., vol I, p. 450).

classe; com o que a superioridade que um indivíduo vier a ter sobre outro, por ex., não será de modo algum "pessoal", mas "produzida pela sociedade", e terá inevitavelmente a forma do "privilégio" (95)⁴⁸.

Para Marx, as forças produtivas, como uma "totalidade", tornaram-se completamente separadas e independentes dos indivíduos - como jamais tinha acontecido antes, quando as relações entre os indivíduos eram ainda limitadas. Agora eles - cujas forças só são reais no seu "comércio" e "interdependência" - são indivíduos inteiramente "abstratos" e despojados do "conteúdo real de suas vidas". Paradoxalmente (na verdade, dialeticamente), é assim que eles poderão finalmente entrar "em relação uns com os outros enquanto indivíduos" (IA 102, d67; 481-2, d423-4). Só que, para isso, tais indivíduos atualmente dispersos e opostos devem associar-se solidariamente; pois "é somente em comunidade que a liberdade pessoal é possível" (94), e é somente aí que eles participam "enquanto indivíduos" (96). Esmagados pela "contingência"⁴⁹, a mesma que por outro lado lhes agracia com uma liberdade aparente, os indivíduos têm agora a tarefa ou missão, "prescrita pela situação atual", de organizar a sociedade em moldes comunistas (481-2), numa sociedade que lhes garanta a verdadeira liberdade e um desenvolvimento efetivamente

⁴⁸ Marx se diz disposto a admitir que os indivíduos "sempre partiram deles mesmos", mas não o indivíduo "puro" - "no sentido dos "ideólogos" - e sim no quadro dado de suas condições de existência e de suas relações históricas (IA, p. 95).

⁴⁹ Para Marx, "é a concorrência e a luta dos indivíduos entre si que engendram e desenvolvem essa contingência" (IA, p. 95).

pessoal.

A verdade é que, mesmo do ponto de vista de Marx, aí também, na sociedade comunista, o desenvolvimento "original" e "livre" dos indivíduos será ainda "condicionado" pelas "premissas econômicas", pela "solidariedade indispensável do livre desenvolvimento de todos", e "pela forma universal da atividade dos indivíduos sobre a base das forças produtivas existentes" (482). Com a diferença, no entanto, de que eles controlarão coletivamente as circunstâncias que por outro lado os controlam: a Comunidade dos proletários "controlará" suas próprias condições de existência bem como "as de todos os membros da sociedade" (96)⁸⁰. Mesmo do ponto de vista do indivíduo - certamente liberado de sua individualidade excludente - isso deverá representar a verdadeira liberdade ou autonomia, pois, pela primeira vez, as condições de seu desenvolvimento não estarão "entregues ao acaso". Também pela primeira vez, segundo Marx, os indivíduos estarão livremente associados, como no "exemplo" do "Contrato Social"; e não compulsoriamente, por um laço imposto por outrem, ou melhor, "estrangeiro": a divisão do trabalho. Em outras palavras, isso significa que, tendo-se (re)apropriado coletivamente de sua essência⁸¹, os indivíduos serão agora determinados por ela própria enquanto sua, e nesse sentido - não

⁸⁰ As "condições do livre desenvolvimento dos indivíduos e de seu movimento" são postas finalmente sob seu controle pela "comunidade dos proletários revolucionários" (IA, p. 96).

⁸¹ As condições materiais e forças objetivadas resultantes de seu próprio comércio constituem a essência do homem.

no dos "ideólogos" - eles se poderão dizer livres, auto-determinados e finalmente pessoais. Não obstante tudo isso, porém, note-se que Marx admite aí uma "perda" com relação ao estado anterior: nele "os indivíduos gozavam da contingência", e é esse direito de "gozar da contingência" que até aqui se chamava de "liberdade pessoal" (96-7). Mas dessa falsa liberdade, que corresponde a uma falsa individualidade, os indivíduos devem estar alegremente dispostos a abrir mão.

A unicidade stirneriana, nós sabemos, significa a negação de toda medida, que não seja a minha própria individualidade, meu próprio Eu (Cf. UP 430ss, r386ss). O que corresponde, como Marx mesmo formula, à idéia de que os indivíduos não sejam medidos por um termo de comparação independente deles (IA 484, d426). Ora, frente a isso, a re(in)stauração do "homem medida" é outro intento realizado contra a individualidade contingente pelo materialismo histórico de Marx, num movimento do qual se percebe normalmente apenas o lado libertário e revolucionário. Primeiro Marx ataca a incoerência de Stirner, cuja "organização do trabalho" se basearia na igualdade ou comparabilidade dos "trabalhos humanos" (483)⁵². Depois faz uma defesa dos benefícios da comparação como procedimento científico - para o desenvolvimento "da botânica, da anatomia, etc." (484). Seu argumento central é o materialista: o único imagina tornar-se "incomparável" ao tirar o "sagrado" ou o "homem" da cabeça, o que

⁵² Digamos que sim, mas sendo que, para Stirner, o trabalho não é de modo algum "o essencial" nos homens, eles permaneceriam ainda assim absolutamente incomparáveis.

deixa, porém, tudo na mesma. É a "velha mania de Sancho", diz ele, que conquista sua suposta unicidade ao abrir simplesmente mão de uma determinada representação. Ao mesmo tempo, entretanto, Marx se mostra preocupado em garantir que, ao contrário do que diz e pretende Stirner, existe mesmo um "tertium comparationis" ou "laço" inteiramente universal e objetivo - na verdade, material - para os indivíduos: "as necessidades dos homens" (476). O alcance moral dessa tese está em que temos assim, Marx mesmo diz, "um critério objetivo" para eles, através do qual posso agora categoricamente condenar - ou dar por condenadas - "a mutilação e a sujeição que o indivíduo sofre, no plano físico, intelectual e social". Coisas que Stirner, ao contrário, "com seu aforismo ingênuo sobre o inumano", admitiria como a própria individualidade ou personalidade daquele indivíduo (475). Marx tem toda razão ao dizer isso, mas é verdade também que, de tão "forte", o critério que consegue estabelecer serve igualmente para desqualificar inapelavelmente como contingentes as volições e mesmo as individualidades dos indivíduos atualmente existentes. Frente às necessidades "humanas", suas peculiaridades não têm mais nada do "seu"; são apenas outras tantas "mutilações" inteiramente impostas pelas circunstâncias, ou seja, pela divisão do trabalho.

* * *

De acordo com Mario Rossi, Marx, replicando a São Max, opõe à individualidade stirneriana "pura e simplesmente a concepção

materialista da história"⁸³. Sendo assim, Rossi admite, esta não deve ser entendida apenas como um instrumento de interpretação histórica, mas como uma teoria da "fundação do indivíduo orgânico", entendido como o único indivíduo verdadeiramente pessoal⁸⁴. Através de tal teoria Marx teria estabelecido que "só organicamente unido aos outros" o indivíduo deixará de ser "contingente" para tornar-se "pessoal"⁸⁵ - sendo a revolução comunista precisamente o "ato de nascimento" desse "homem total"⁸⁶! Segundo Rossi, a concepção materialista da história opera uma "total resolução do indivíduo no corpo social", como único modo, entretanto, de lhe garantir um "âmbito total e ilimitado de manifestação pessoal"⁸⁷.

De modo semelhante, Adam Schaff, em O Marxismo e o Indivíduo, entende que a afirmação do "homem" no marxismo é a afirmação da (verdadeira) unicidade e da individualidade de cada um; mesmo quando não consegue para essa equação mais do que fórmulas "fracas" como essa: "O marxismo admitirá a tese da unicidade dos indivíduos", "reconhecerá que todo indivíduo é único" e que a personalidade humana constitui também "um certo

⁸³ Cf. Rossi, 1975, p. 72. Rossi chega a admitir que nenhuma concepção filosófica poderia refutar o "paradoxo stirneriano" de que conceito algum pode exaurir a unicidade do Eu (p. 74).

⁸⁴ Id., p. 73.

⁸⁵ Id., p. 168.

⁸⁶ Id., 54.

⁸⁷ Id., p. 150.

valor"⁸⁸ (grifos nossos). É que aí o indivíduo continua entendido essencialmente como "parte" da Natureza e "parte" da Sociedade, e a personalidade como uma "produto social", uma "função das relações sociais". O que significa, como Schaff mesmo diz, que ela é "única" simplesmente pela "complexidade" de tal "produção"⁸⁹. Schaff alardeia as vantagens do marxismo como "antropologia antropocêntrica" (frente à "teocêntrica") e como afirmação essencial da "autonomia" do "mundo humano"; como se sua luta se voltasse exclusivamente contra a "heteronomia" do homem firmada pela religião. É verdade que Marx procura desenvolver a crítica a Stirner como um prolongamento da crítica, sua e de Feuerbach, à religião; mas sabemos agora como seu esforço se enfrentava com a iniciativa inversa de seus adversários, de enquadrar as concepções humanistas e socialistas, elas sim, como religiosas e "heteronomistas" com relação à individualidade. Entregando a um humanismo ingênuo a defesa das prerrogativas do indivíduo enquanto "Único", não admira que Schaff termine por concluí-la com uma catilinária contra o egoísmo, com a idéia de que o socialismo é a verdadeira "doutrina do amor ao próximo"⁹⁰, e de que o Comunismo representa a "causa" e a "realização" do "homem novo", ainda não existente⁹¹.

⁸⁸ Cf. Le Marxisme et L'Individue, p. 158.

⁸⁹ Id., p. 110.

⁹⁰ Id., pp. 214ss e 186.

⁹¹ Cf. id., pp. 235, 187 e 206.

QUINTA PARTE

O CORPO COMO SUBSTÂNCIA

CAPITULO ONZE

MAX STIRNER (E BRUNO BAUER) CONTRA A SUBSTÂNCIA

1. A Querela em Torno do Sujeito no Seio da Esquerda Hegeliana e do Idealismo Alemão.

Tal como Marx, Stirner pretende ter escapado do domínio da filosofia, abandonado o reino de pensamento, e chegado finalmente ao "homem real", individual e corpóreo - esse Graal da Esquerda Hegeliana. Tal como no caso de Marx, no entanto, sua concepção também encontra raízes na filosofia que o antecedeu e é ainda, junto com o materialismo histórico, um dos desaguadouros possíveis da filosofia clássica alemã e do hegelianismo. Stirner pode representar uma superação dessa filosofia pela lado simetricamente oposto ao de Marx e Engels, v.g. o do desenvolvimento pós-kantiano do Criticismo através de Fichte e do Romantismo; enquanto Marx desenvolve, igualmente através do hegelianismo, a vertente da apropriação alemã de Espinoza e do materialismo continental. É o que nos sugerem, por ex., as "Cartas a Fichte", de Schelling, "sobre o Dogmatismo e o Criticismo", de 1795¹, em que os dois rótulos recobrem a mesma

¹ Cf. Schelling, pp. 5-36.

oposição, nossa conhecida, entre "Idealismo" e "Realismo"². O desenvolvimento do Criticismo então proposto pelo jovem Schelling, numa notável inversão que aponta para Stirner, é que ele não se funde essencialmente numa suposta "fraqueza da razão", mas antes na "força" do Eu e do "nosso ser originário", que é quem se rebela contra "qualquer objetividade absoluta"³. Pois a suposição daquela fraqueza corresponde apenas à ilusão de que o Dogmatismo é o sistema desejável do ponto de vista prático⁴; à convicção de que, sem um Deus e um Mundo "absolutamente objetivos", o homem não saberia como agir⁵. Quando na verdade a debilidade estaria antes em precisar conhecer Deus e sustentar a objetividade do Mundo⁶, em vez de abraçar a "liberdade absoluta" do Eu, que suprime o domínio de qualquer "Potência Objetiva"

² Ou ainda, entre Kant-Fichte, de um lado, e Espinoza, do outro. Criticismo e Dogmatismo, diz o jovem Schelling, "nada mais são do que o Idealismo e o Realismo", "os dois sistemas fundamentais" da filosofia (Cf. 5^a Carta, pp. 15-6). A idéia de que só existem basicamente dois tipos de filosofia (representados pela de Espinoza e pela sua própria) está em Fichte, e antecipa a concepção engelsiana da histórica luta entre materialismo e idealismo.

³ Cf. 2^a Carta, p. 8. De acordo com Schelling, a debilidade inicial do Criticismo estava em ter pretendido fundar-se na nossa "faculdade de conhecer", tomada como diferente do "ser próprio do sujeito" (2^a Carta, p. 8, e 3^a, p. 11).

⁴ Cf. 3^a Carta, pp. 11, 10.

⁵ Segundo Schelling, o Criticismo consegue refutar o Dogmatismo teoricamente, mas este tem sempre conseguido reerguer-se no terreno da prática (4^a Carta, p. 11).

⁶ 2^a Carta, p. 9 e 10^a, p. 36.

sobre o mundo intelectual⁷. Ao contrário de lamentar a perda de nossas "peias espirituais"⁸, é tempo de, derrotado o Dogmatismo também no terreno prático, retomar por inteiro a "posse de si mesmo" e a mais completa "liberdade da vontade"⁹.

Como se pode perceber, a inversão proposta por Schelling em sua fase "fichteana" entre outras coisas desafia a apreciação, que a concepção de Marx trata de consagrar, do agnosticismo kantiano como impotência do sujeito¹⁰; ao tempo em que faz emergirem os tons de "orgulho espiritualista"¹¹ próprios do Idealismo, que provocarão o repúdio sistemático do "partido" de Marx¹². Além disso, ela sublinha quasi-stirnerianamente a precedência do Eu - essa pressuposição "jamais eliminável" e não susceptível "de determinação objetiva" - como o verdadeiro começo de toda série de representações¹³. De modo que todo sistema filosófico traz na fonte "a chancela da individualidade" e tem seus princípios escolhidos pela liberdade do sujeito, antes que

⁷ Ibid., O materialismo histórico, já se vê, vem bem a propósito restaurar o mais completo "domínio" da "Potência Objetiva" sobre o "mundo intelectual"...

⁸ Cf. 1ª Carta, pp. 8 e 10.

⁹ 10ª Carta, p. 36.

¹⁰ Vide a associação entre o kantianismo e a debilidade da burguesia alemã, construída na Ideologia Alemã.

¹¹ Cf. MEF, p. 125.

¹² A crer em Schelling, o Criticismo outorga ao indivíduo uma completa "autonomia", uma "liberdade incondicionada" e uma "atividade ilimitada" (Cf. 10ª Carta, p. 33).

¹³ Cf. 8ª Carta, p. 25.

estabelecidos pelo intelecto cognoscente¹⁴. Por outro lado, o Dogmatismo, ainda segundo Schelling, ofereceria apesar de tudo ao Eu o "forte atrativo" de uma anulação de si "nos braços do Mundo", pela abdicação de toda "causalidade própria"¹⁵. Mas isso porque, na intuição de tal Absoluto, o Eu intuiria ainda a si mesmo¹⁶, de modo a não ser ele quem se perde no Mundo Objetivo, porém o contrário¹⁷. A ser assim, Espinoza teria apenas objetivado a originária "intuição de si mesmo", na qual a Substância não é um objeto distinto do Eu¹⁸; e tanto o Criticismo quanto o Dogmatismo levariam no limite a uma mesma supressão da contradição entre Sujeito e Objeto, à coincidência de ambos¹⁹. Como na Posaune de Bruno Buer, o ponto de vista do Objeto absoluto e o do Sujeito absoluto seriam apesar de tudo vizinhos, e poderiam mesmo passar um ao outro.

* * *

Na apresentação do "Concílio de Leipzig", no que poderia ser considerado com a apresentação original da Ideologia Alemã, Marx fala ironicamente dos embates da Esquerda Hegeliana como de uma

¹⁴ Cf. 6^a Carta, p. 20 e 5^a, p. 16.

¹⁵ 10^a Carta, p. 35.

¹⁶ 8^a Carta, p. 24.

¹⁷ Ibid. "Difícilmente um místico poderia ter prazer no pensamento de se deixar devorar pelo abismo da Divindade, se não tivesse antes posto no lugar dela seu próprio Eu" (8^a Carta, p. 25).

¹⁸ 8^a Carta, p. 25.

¹⁹ 4^a Carta, pp. 29, 13.

grande "Guerra Santa" em que se digladiam os partidários da Substância e da Consciência de Si, do Homem e do Único - como se estivesse inteiramente acima dessa querela de "Padres de Igreja" (Cf. IA 111, d78). No entanto - segundo a própria alegoria de Marx - Stirner e Bauer são "Mestres da Inquisição" que têm diante de si seu aliado Feuerbach, acusado de defensor da Substância (da Hylé, como Marx trata de traduzir), que a Consciência de Si anseia por "devorar completamente"²⁰. E ao lado do autor da Essência encontram-se Hess, Engels e o mesmo Marx, na qualidade de suas meras "consequências" (IA 112-3, d79-80). Os dois Grãos-Inquisidores são ainda retratados como "Cavaleiros Filosóficos" que querem reduzir a "Potência Objetiva" a mero "acidente", para que prevaleça a absoluta soberania do Sujeito (434, d379). Ora, de fato Bauer é desde o início o destemido defensor da arqui-inimiga da Substância, a Consciência de Si, em nome da qual se envolveu com a luta da Esquerda Hegeliana²¹. E, para ele, também a luta de Stirner corresponde a um esforço anti-substancialista²² - uma caracterização com a qual Marx poderia concordar, exceto pelo fato de o esforço stirneriano lhe parecer absolutamente inócuo. No "Anti-Stirner", Marx se refere ao "ódio

²⁰ Não custa lembrar, para não se deixar levar pela versão de Marx, que Feuerbach está sendo acusado, por Bauer, por ex., de consagrar "a dependência do indivíduo" e de fazê-lo perder-se na "vida geral" e numa hipostasiação comparável ao Espírito Absoluto hegeliano (Cf. "Charakteristik Feuerbachs", p. 96).

²¹ Contra Strauss, que na ocasião desfraldara precisamente a bandeira contrária.

²² Cf. "Charakteristik Feuerbachs", p. 126 e IA, p. 125.

de São Max contra Espinoza" (205, d162), numa observação ininteligível para o leitor desavisado, já que O Único não menciona uma vez sequer o filósofo da Substância. Na opinião de Engels muitos anos depois, tratava-se então de saber, em tal pendência, "se era a Substância ou a Consciência de Si que constituía a força motriz da História" (FFC 22). Mas é bem mais do que isso; pois tomar o partido da segunda envolveria - segundo o próprio Marx - colocar a "ação pessoal" fora de uma qualquer "influência exterior", a "espontaneidade espiritual" acima da "energia natural", e recusar qualquer "prática distinta da teoria" ou "objeto distinto do sujeito"²³. O que acarretaria em última análise desconhecer todo "Tu" distinto do "Eu" e toda "Comunidade real" (Cf. SF 170). Donde se pode entender que Marx, que deseja abraçar as consequências opostas, por certo toma o partido da Substância²⁴; e que as duas categorias (Substância e Consciência de Si) na verdade condensam duas perspectivas antípodas, uma das quais, ao contrário do que Marx gostaria de fazer crer, pode ser precisamente a sua.

De um modo trivial, substância é o que há de sólido ou

²³ Para Bauer - e é ele que Marx tem aqui em vista - o materialismo deveria reconhecer que só aparentemente os movimentos materiais são distintos do movimento das idéias (Cf. Das entdeckte Christentum, pp. 114-5, e La Sainte Famille, p. 168).

²⁴ Trata-se de algo que de um modo geral os comentadores perdem de vista, como no caso de Gilbert Badia (Ed. Sociales) que, para esclarecer as alusões de Marx à Substância na Ideologia Alemã, informa que o termo designa algo como "a estrutura química de um corpo", em oposição ao seu "estado" ou "aspecto ocasional" (Cf. p. 434n).

estável, que sustenta ou dá consistência à coisa; é, ainda, o que "está sob" e realmente e em última instância é. No interior da Esquerda Hegeliana, a substância representa aquilo que, em sendo considerado como independente do sujeito e em si, apresenta-se coercitivamente como superior à liberdade deste, que, no limite, se converteria, frente a ela, apenas num "acidente". Seria o caso do Mundo ou da Natureza, da Sociedade ou do Estado, enquanto concebidos, "dogmaticamente", como dotados de plena objetividade e independência; ou ainda Deus, o Espírito Absoluto e tudo mais que se arvora a universal e necessário - em oposição ao indivíduo finito, particular e contingente. Em contrapartida, a Consciência de Si é a Subjetividade ou o Eu enquanto se percebe como distinto e livre, como Personalidade ilimitada²⁵, princípio originário que "põe" o não-Eu ou, como quer Engels, pensa que faz a história. Desse ponto de vista, "supor a Substância" é sempre operar uma hipostasiação, atribuindo impropriamente a alguma coisa uma existência independente e autônoma - como "Potência Objetiva" - que ela não tem.

De acordo com Bruno Bauer, o sistema hegeliano consuma, no Espírito Absoluto, uma síntese precária e contraditória entre a Substância espinozeana e a Consciência de Si ou Eu fichteanos. É uma apreciação que coincide com a de Marx na Sagrada Família (Cf.

²⁵ "Toda Consciência de Si sabe que é universal, que é uma possibilidade de se abstrair de qualquer determinação", conforme Hegel, no prefácio da Filosofia do Direito. No sistema hegeliano, o próprio Espírito Absoluto, com que se conclui a Enciclopédia das Ciências Filosóficas, poderia ser entendido como uma Consciência de Si suprema; e é assim que Marx trata de entendê-lo, quando quer expor o "idealismo" de Hegel (Cf. MEF, p. 129).

SF 166-7), exceto pelo fato de que este aparentemente procura evitar a disjunção que daí se segue. Para Bauer, é preciso escolher se a Consciência de Si, como Personalidade, é a causa de sua essência e de seus predicados; ou se ela deve, enquanto desprovida de uma verdadeira causalidade própria, entregar-se simplesmente à Substância - como ocorreria com Feuerbach, que submeteria inteiramente o indivíduo ao Gênero, numa tradução substancialista do Espírito Absoluto (Cf. 86-8). A propósito disso, Marx tem a dizer que São Bruno ignora o conteúdo real, no mundo existente, seja do Gênero ou do Espírito Absoluto; o que sugere que, mais uma vez, seu materialismo se dispõe a salvar de algum modo essas duas representações (Cf. IA 120, d85). Pois, diferente do que se poderia supor, ainda na Ideologia Alemã, Marx admite que o conflito encobre um problema "real", do qual Bauer, tal como Hegel, ofereceria apenas uma versão "filosófica" ou "transfigurada". Através do característico procedimento marxiano da tradução "empírica", a ativa Consciência de Si vai converter-se, mutatis mutandis, nos homens "reais" materialmente produtivos, e a Substância se tornará a Natureza "real" e as relações "reais", enquanto ainda se contrapõem aos primeiros como algo independente e autônomo (IA 117). Desse modo, Marx não só apresenta uma versão "não-filosófica" do conflito, como também prepara sua solução "real" - que, entretanto, por mais "real" que seja, tem ainda na própria formulação a marca da filosofia alemã e do hegelianismo.

Embora Marx sugira que Bauer lhe copia a idéia de que o

hegelianismo constitui uma combinação instável de Espinoza e Fichte (IA 117, d82), a noção já se encontra em Feuerbach - que também antes dele já imaginava superar o conflito por uma síntese real. Tal como Marx dirá a propósito de Bauer na Sagrada Família (SF 168-9), Feuerbach entende que, no idealismo de Fichte, o elemento sensível e natural fica negado, e a matéria posta como algo de "não-verdadeiro". Enquanto que, ao contrário, no Schelling maduro, agora "restaurador de Espinoza" (CFH 33), a Natureza se afirma como autêntica Substância, como "Sujeito-Objeto" (42-5). Quanto a Hegel, ele seria "um Fichte passado por Schelling" (33), que, depois de constatar a ausência da "negatividade" (ou do "momento da reflexão") no Absoluto espinozeano-schellingeano, fecundou-o com a semente do Conceito ou Eu fichteano (ibid.)²⁶. Do mesmo modo que para Marx, porém, também para Feuerbach, o pensamento de Hegel reveste ainda, unilateralmente, o princípio "idealista" e "masculino" da "independência" e da "auto-atividade" (MP 119); enquanto Espinoza e Schelling abrigam apenas o princípio "materialista" e "feminino", da "receptividade" e da "passividade" (ibid.)²⁷. Finalmente, com sua antropologia, que concebe o homem completo

²⁶ Algo de análogo se poderia dizer sobre o esforço de Marx, nas "Teses ad Feuerbach", de superar o passivo materialismo feuerbachiano, insuflando no Objeto a negatividade do Sujeito.

²⁷ A tendência "substancialista" de Feuerbach e de Marx é na verdade tão acentuada, que frequentemente pintam Hegel com cores mais que "fichteanas". Como sabemos, para Feuerbach, Hegel chega a representar a afirmação da "diferença" e a "exaltação delirante" do sentido de "alteridade" e de "diversidade" do sujeito! (CFH, p. 11).

como conjunção dos dois sexos, Feuerbach pretende superar tal oposição - seu homem genérico representando, como parece a Marx na Sagrada Família, a tradução consequente, não contraditória, e mesmo ortodoxa, do Espírito Absoluto. Não admira porém que, para o "antitético" Bruno Bauer, sua alegada síntese seja apenas um novo avatar da Substância, pois, para ele, o próprio materialismo que Feuerbach pretende mal ou bem abraçar seria também ainda filho de Espinoza²⁸.

Quanto à síntese do próprio Marx, que ainda vamos examinar mais de perto, ela se afirma da mesma maneira, não importa o que diga, contra um dos lados da oposição (o do pretencioso Eu engendrado pelo Criticismo), e como um desenvolvimento do ponto de vista da Substância. Na sua fase "superior", o ponto de vista baueriano da Consciência de Si quer levar até o fim a mais completa ruptura com aquela e com o Dogmatismo remanescente na Esquerda Hegeliana²⁹, para poder desenvolver-se livremente como "contínua destruição e criação"³⁰. Ora, Marx considera que tal posição é "anti-espinozeana" e significa uma rendição ao "monstro

²⁸ Cf. SF, p. 151. Marx recusa essa comprometedora ascendência metafísica para o materialismo do século XVIII, do qual ele e Feuerbach seriam um desenvolvimento (Cf. SF, p. 151ss). O materialismo francês, segundo Marx, sempre lutou decididamente contra toda metafísica, tal como Feuerbach contra toda especulação (ibid.). Mas Plekhanov, por ex., admite expressamente que o humanismo feuerbachiano é apenas o materialismo espinozeano "desembaraçado de seu apêndice teológico" (Cf. Princ. Fund. do Marxismo, p. 14), e que Espinoza é "o Moisés dos livres-pensadores materialistas modernos" (ibid.).

²⁹ Cf. por ex., O Cristianismo Descoberto.

³⁰ Cf. Charak. feuerbachs, p. 128, e IA, p. 128.

metafísico" que é o Sujeito³¹, não passando de uma recaída no "criacionismo Cristão" filosoficamente travestido no idealismo hegeliano (SF 164). Tratando de invocar contra ela a Natureza, Marx se queixa de que a Consciência de Si, de atributo do homem", fica metamorfoseada por Bauer em "sujeito autônomo", e tudo mais que é igualmente "do homem" fica então ilegítimamente atribuído a essa imaginária potestade (166). Mas seria adequado dizer também que é o próprio homem que fica desse modo, ao contrário do que Marx gostaria, concebido à maneira "espiritualista" moderna, como personalidade livre e separada da "Comunidade real" (Cf. SF, p. 170); e que ele (Marx) prefere, por isso, atribuir o que é "do homem" ao "Ser" e à Natureza, tal como existem fora dele, ainda que como natureza dele mesmo (ibid.)³².

Deparando-se em seguida com o anti-substancialismo de Stirner, Marx, ao menos parcialmente, procura repetir contra ele ainda a mesma condenação anti-idealista, à "ilusão" e à "especulação", ao "espiritualismo" e ao "Criacionismo cristão". Entretanto, mais do que Bauer, que além do mais permanece muito preso ao modo hegeliano de expressão, Stirner pode plausivelmente

³¹ Para Althusser, a noção "ideológica" por excelência (Cf. "Elementos de Autocrítica", in Posições 1, p. 105).

³² Para Marx, "um ser que não tem sua natureza fora de si mesmo, não participa do ser da Natureza e não é um ser natural" (MEF, p. 137). Ao contrário do que muitas vezes Marx sugere, o que Bauer entende por Consciência de Si é justamente o homem, e se Marx pode ver aí a redução deste a algo de "filosófico", não seria seu esforço de evitar a expressão filosófica contrária (e de colocar no seu lugar - no mesmo lugar - representações "puramente" materiais e empíricas) que por si só lhe eximiria da acusação de operar uma redução semelhante.

alegar ter atingido o cerne não-metafísico do "nosso ser originário" do jovem Schelling e da dissolvedora Consciência de Si baueriana³³. Ele não deixa de expor sua relativa afinidade com este último ponto de vista, reconhecendo que a "Crítica Pura" procura lutar contra a "possessão" e tudo mais que se fixa para o sujeito "de forma não desenraizável" (UP 189, 190 e 197, r156ss)³⁴. Mas enquanto é ainda ao pensar que o "Crítico" recorre contra as "idéias fixas", para São Max o não-pensamento é o "ser-originário" que se pode libertar dos dogmas seculares. Contra esse São Max, que não pretende falar em nome da Consciência, da Liberdade e de qualquer "universalidade abstrata", Marx não poderá mostrar-se meramente "anti-idealista" ou "anti-espiritualista", e terá de desenvolver seu materialismo de modo mais consequentemente substancialista - abandonando, entre outras coisas, seu flerte com o empirismo em sentido estrito. Ao contrário de Bauer, Stirner, entre outras coisas, não idolatra a "teoria", não espera dos que pensam a salvação do mundo, e não se opõe à "Massa" em nome do "Espírito". Seu egoísta único não é apenas "cabeça" ou "saber" e pode muito bem estar representado por um plebeu "desespiritualizado" qualquer. Na verdade, bem

³³ Se, em Marx, a Substância, despida de seu travestimento metafísico, é a Natureza e, mais adiante, o mundo material social, é plausível dizer que, com Stirner, a Consciência de Si é finalmente revelada, mutatis mutandis, como o eu corpóreo e único, cuja negatividade é a da vontade pessoal e do instinto animal, não a de um "livre-pensar" hipostasiado.

³⁴ A Crítica baueriana, para Stirner, representa "a luta do possuído contra a possessão", e compreende que se pode ser "religioso" com relação a muito mais coisas do que a religião - como no caso da política, da moral, etc. (UP, p. 197, r164).

entendido, Marx é quem guarda a esse respeito uma maior afinidade com São Bruno: o culto à universalidade.

2. O Triunfo Baueriano do Eu como Universal Consciência de Si.

Na Trombeta do Juízo Final, Bruno Bauer oferece uma esclarecedora exposição da pendência Substância vs. Consciência de Si, de um modo que remete ambas posições à sua pré-história teológica - onde, no entanto, já despontam algumas das implicações e desdobramentos que tivemos a oportunidade de conhecer. O panfleto caracteriza bem os dois pontos de vista antagônicos e sua relação entre si, como transitavam originalmente no terreno do hegelianismo que nutriu ambos Marx e Stirner. Segundo sua exposição hegeliano-baueriana⁹⁵, a filosofia começa com a Substância, enquanto dissolução de tudo que é finitude, particularidade ou personalidade: "o começo do saber é um 'imolar-se à Substância', que deixa fora toda particularidade e opinião"⁹⁶. Mas esse mesmo saber, num segundo momento, deve culminar no poderoso Eu - dissolvedor, criador e "tirano" - que é a Consciência de Si (TJ 166 e 168-9; b96 e 100)⁹⁷. Como novo "princípio absoluto", o Eu toma então o lugar tanto da Substância quanto de Deus (que doravante, e muito antes de Nietzsche, estará

⁹⁵ A Posaune está composta com numerosas citações de Hegel, mas aqui darei apenas a indicação da página do texto baueriano.

⁹⁶ Die Posaune des jüngsten Gerichts..., p. 166, b96.

⁹⁷ A Consciência de Si é a verdadeira "pátria" da filosofia, que chega a ela com Fichte, que destrói "toda realidade fora do Eu" (TJ, p. 168, b100).

"morto para a filosofia"), e agora "todo o conteúdo do Universo" não passa de seu "produto". Podemos dizer que, como Conceito, o Eu é a própria realidade, e esta é simplesmente seu Conceito (168-9, b100).

Ainda segundo Bauer, esse mesmo passo se repetiria na concepção hegeliana da religião, que inicialmente põe o Eu numa tal relação com o Universal que o espírito individual sacrifica aí inteiramente sua individualidade particular (besondere Einzelheit). Nessa relação "de substancialidade", a consciência religiosa é Consciência de Si... da Substância - que apenas aflora no indivíduo finito, desprovido de toda independência efetiva (TJ 151, b74). E tal Substância não é exatamente criação de um Sujeito, de um Deus pessoal; é ela própria que passa a Sujeito, pela sua tomada de Consciência, através do longo percurso dialético que é a História. No entanto, essa imagem panteísta que se obteria com a remoção do véu de ortodoxia cristã que recobre a concepção de Hegel seria ainda só uma aparência, aquela em que David Strauss se fixou. Bauer vai em seguida remover essa segunda máscara para chegar à sua verdadeira face. A não separação da subjetividade finita com relação à Substância universal dá agora lugar a que se conclua que esta existe apenas na Consciência de Si... do homem (ibid.). Num novo passo, a subjetividade e o eu renascem agora como "tudo", tendo apenas imolado sua finitude e limitação originais ao mergulhar na Substância. E a relação religiosa passa a ser tão somente uma relação interior da Consciência de Si consigo mesma; as potências

que pareciam ainda distintas, transcendentas e superiores com relação a ela, são agora apenas momentos fixados ou objetivados do seu percurso até aqui (ibid.). Tal seria o significado verdadeiro e último do sistema hegeliano, seu "terrível núcleo" supressor de toda "piedade" e "religiosidade": o Eu dotado de uma "blasfematória infinitude" (151, b75).

Inicialmente, a Substância era a "Potência Objetiva", o "Objeto pressuposto" que dominava a singularidade contingente e lhe fazia parecer accidental (TJ 153-4, b78)³⁸. E numa relação do finito com o infinito assim concebida é que os "predicados" tinham garantidos um sentido verdadeiramente "objetivo" e uma validade efetivamente "universal" (154-5, b79). Desprovido de qualquer autonomia, o finito se tornava apenas um mero momento do Absoluto, que nele atingia a Consciência de Si e se punha em relação consigo mesmo (Cf. 157-8, b83-5). Como, entretanto, o termo do movimento não está na Substância tal qual ela é no princípio (161, b90), Hegel, num passo sucessivo, operaria uma extraordinária inversão, deixando na verdade o Universal - até aqui tomado como "Potência autônoma absoluta" - em poder da Consciência de Si e do Eu³⁹.

³⁸ Para provar a contingência e inanidade deste finito com relação ao Universal substancial, Hegel recorre - materialisticamente - ao fato empírico da morte, com que a Natureza trataria de mostrar que o finito não é "nem posto nem mantido por si próprio". Para Hegel, ao mesmo tempo, a morte pode ser considerada como "a primeira e cândida libertação do finito face à sua finitude" (TJ, p. 186, b81).

³⁹ Não é a toa então que Marx vai ter que "re-inverter" Hegel...

É assim que agora o Eu é tudo, e a ele pertence a universalidade antes atribuída à Substância (TJ 161, b88-9). Sua imersão nesta última, pelo fato de diluir a oposição-separação com relação ao Universal (i.e., de suprimir de certo modo a objetividade deste), acaba resvalando para um "desaparecimento" dele no Eu. A Subjetividade pode agora ser reconhecida como aquilo que "desenvolve a partir de si toda objetividade"; e que, como um fogo, pode consumir "todas as determinações objetivas e tudo o que está positivamente estabelecido". É verdade que para isso o Eu finito teve antes de "imolar-se" à Substância; mas, como vimos, esta apenas devora a finitude daquele, para em seguida entregar-se à sua Consciência de Si infinita⁴⁰. Na leitura escandalizante da Posaune, a Consciência de Si é agora um Eu que não meramente se afasta do Universal, mas que tem "o orgulho diabólico de se pôr como Consciência de Si Universal" (162, b90). Esse Eu pode então colocar sua causa "sobre nada", como verdadeiro "criador, senhor e tirano", do mundo e de tudo mais (TJ 203, b153) - tal qual o Eu stirneriano. A essa altura, tampouco deveria parecer arbitrário ver nesse quadro "teológico" vários dos elementos que também Marx reinterpreta e rearranja de certo modo invertendo a direção do movimento - ainda na sua concepção materialista da história, em plena Ideologia Alemã...

Muito depois Bruno Bauer ainda mantém, no combate a Feuerbach e aos feuerbachianos, a preferência manifestada na

⁴⁰ "A Substância é apenas a passagem momentânea onde o Eu imola sua finitude e limitação" (Cf. TJ, p. 161, b89).

Posaune (inversa da de Marx) e a mesma confiança nos poderes da Consciência de Si⁴¹. Na "Caracterização de Feuerbach", onde se vangloria de com eles ter destruído a Religião e o Estado, pela crítica de sua "sagrada" Substância, é ainda basicamente a mesma preocupação que se faz presente - talvez agora, depois da bem sucedida investida do Único, matisada com certos reflexos stirnerianos⁴². No entanto, se Bauer agora fala em nome da Personalidade concebida ao modo da inifinita Consciência de Si, já não acredita mais que o verdadeiro Hegel (esotérico) tenha uma posição nitidamente favorável ao Sujeito, que possa ser abraçada por ele. O sistema hegeliano estaria de fato irremediavelmente corrompido pelo substancialismo "panteísta" que Feuerbach e consortes tratam de consolidar decididamente na consagração da "absoluta dependência (Unselbständigkeit) do indivíduo" e da perda da vida individual (Einzelleben) na universal (allgemeinem Leben) (CF 96)⁴³.

De acordo com Bauer, a viciosa inclinação substancialista de

⁴¹ Segundo Marx, seja na Crítica da História Evangélica dos Sinópticos (Leipzig, 1984), ou no Cristianismo Descoberto (Zurich, 1843), a filosofia de Bruno Bauer é sempre a mesma, e estaria dada por inteiro na Fenomenologia do Espírito de Hegel (IA, pp. 117-8, d83). Ainda em 1845, diz ele, "a relação entre a Consciência de Si e o Espírito Absoluto continua a tirar o sono" de Bauer (ibid.).

⁴² Marx denuncia que Bruno Bauer "pilha" o arsenal de Stirner, para encontrar as armas que usará contra Feuerbach, encampando até, à sua maneira, esse "odor specificus" da Massa que é egoísmo (IA, pp. 119 e 125).

⁴³ Não só para Stirner; também segundo Bauer, "em Feuerbach, o indivíduo deve submeter-se ao Gênero", que representaria o Absoluto hegeliano concebido como Substância (CF, pp. 96, 105).

Feuerbach vem desde os "Pensamento sobre a Morte e a Imortalidade", onde abraça a idéia de que Deus é a grande Essência e o Único que há de "real" e "sólido"⁴⁴. Mesmo depois de superar essa fase abertamente religiosa, ele ainda coloca fora do Eu, separada e acima dos homens, a sua essência (CF 103, 108) - como algo que efetivamente não possuem, não fazem, nem podem consumir. Desse modo, a essência do homem é ainda algo de inassimilável e inatingível, transcendente e sagrado, que os homens não podem ultrapassar; enquanto os atributos infinitos (a Razão e a Vontade) que a compõem se apresentam como potências inteiramente objetivas⁴⁵ (104-5). Para Bauer, então, fica visto que a negação de Deus não constitui por si "a posição do Indivíduo", se for apenas sua abolição enquanto Sujeito. É preciso que seja também sua negação enquanto Substância e Predicado.

Sob este aspecto, Deus ainda sobrevive e impera em Feuerbach, e não apenas na figura da Essência ou do Ser-Genérico, mas na própria afirmação do Sensível, que deveria se constituir numa corajosa assunção do individual. A Sinnlichkeit feuerbachiana, diz Bauer, não passa de um dos atributos da

⁴⁴ Deus é "o Mar que engole todas as ondas, onde o Eu deve voluntariamente submergir"; fora dele tudo seria apenas presunção e egoísmo (Cf. CF, pp. 88-90).

⁴⁵ A propósito desse ponto, Marx defende Feuerbach explicitamente, alegando que "toda disposição natural, tendência ou necessidade" dos homens, impedida pelas circunstâncias de ser satisfeita, "torna-se uma potência no indivíduo sobre ele mesmo" (IA, p. 120, d86). E a essa altura já sabemos que, para Marx, mesmo depois de ter sua essência reapropriada, o indivíduo estará longe de poder dispor dela arbitrariamente.

Substância de Espinoza, a extensão, tornada a Substância toda (Cf. 127). Na sua concepção, Feuerbach "idolatra" e "se sacrifica" a ela, "fazendo-se a si mesmo pó"; o sensível deixa aí de ser uma simples "coisa exterior", para representar "Deus e o divino" (121). E a fim de que o triunfo da sua Consciência de Si seja completo e não fique de pé nenhum concorrente ou rival, Bauer conclui que também o Único de Stirner, embora represente de fato um esforço para "aniquilar" a "Potência Objetiva" (enquanto Feuerbach "sequer imagina arruiná-la"), não passa ainda de um remanescente do "Velho Mundo" e da "História Passada". O Único stirneriano não resulta ser mais do que uma expressão do outro atributo do Deus espinozeano, o pensamento; é mesmo a Substância "levada à sua abstração mais abstrata" (124-6 e 138). Afinal de contas, o Único (como o egoísta, o profano, o mal, etc.) seria apenas o oposto, a negação abstrata, do homem de Feuerbach (o comunista, o sagrado, o bem, etc.) (138). Oferecer-se como a verdadeira ultrapassagem de qualquer contradição do dia é um velho truque de todos hegelianos de esquerda e um sintoma do seu anseio de jamais deixar-se limitar pela particularidade...

3. A Investida do Eu "Corpóreo-Monádico" contra o Espírito e a Substância.

A permanência, na prática, no ponto de vista da Substância, é o que Max Stirner denomina de "Mongolismo"; que tem como característica central manter o Eu reduzido a muito pouco diante de um Não-Eu consistente e irreduzível - seja ele Deus, o Mundo

ou o Homem. Permanecendo aí, os homens, por mais que se esforcem, não modificam essencialmente nada desse Não-Eu; apenas "se arrastam sobre o Ser imutável que é a Substância, sem jamais conseguir destruí-lo". Por mais intensa que seja sua atividade, diz São Max, ela representa somente um trabalho de formiga, "piruetas sobre a corda firme do Ser objetivo", com os indivíduos permanecendo curvados sob o domínio da Tradição, da Positividade e do Dogma. Tal seria ainda o espírito que domina nos tempos mais modernos, onde mesmo as revoluções se revelariam reformas e modificações menores - enquanto o Objeto deve permanecer como tal e jamais ser "aniquilado"⁴⁶. Por isso, por ex., a liberdade moderna deve ter sempre um "limite" a ser respeitado, e a chamada atividade científica e teórica não abre mão de "pressuposições fixas" e "hipóteses inabaláveis" (UP 100-1). No que tange às relações entre os homens, já sabemos, Stirner imagina que só numa "associação de egoístas" elas não mais assumiriam uma forma "estável", como Substância, frente aos indivíduos (Cf. IA 456); mas as concepções políticas modernas jamais puderam chegar a essa compreensão.

A nível mais "filosófico", a rejeição stirneriana da Substância passa pela crítica do "Objeto" e do "Ser". Para São

⁴⁶ Já em Marx, ao contrário, o Mundo Moderno, como descrito no Manifesto Comunista, representa a mais completa dissolução de toda tradição ou permanência (de tudo que é "sagrado", de todo "laço" ou "peia"), em que tudo passa, obsolesce e se "desmancha no ar" antes de se consolidar (Cf. M. der Komm. Partei, p. 465, 2196). Marx aprova toda essa destruição... como ante-sala do estabelecimento, entre os homens, de laços genéricos verdadeiramente sólidos.

Max, o objeto não é por si coisa alguma; depende da relação que cada uma tenha com ele. Mesmo esse objeto absolutamente sagrado que é a Bíblia, por ex., não constitui mais do que aquilo que os homens dele têm feito. Quando a Igreja declara que ele é a "Sagrada Escritura", está apenas pretendendo que represente o mesmo para todos, e que seu ponto de vista particular seja universal. Mas, desse modo, minha relação com ela perderia todo valor pessoal, tornando-se fixada e definitiva, implantando-se em mim como uma verdade. Em vez disso, São Max sugere que eu trate as coisas segundo meu agrado, ou melhor, da maneira que puder tratá-las - e isso tanto no caso de um livro, de Deus, dos outros homens ou de uma amante. Ainda hoje, entretanto, quando os homens admitem que o mundo é diferente para cada um, nem por isso deixam de insistir que seja contemplado de forma "justa e imparcial" - como se uma criança não olhasse a Bíblia com perfeita "justiça" e "imparcialidade" quando faz dela um brinquedo. Ora, "ver as coisas de modo justo é apenas fazer delas o que se quer", pois o que importa não são as coisas e seu aspecto, porém Eu e Minha Vontade (UP 420-1, r376-7).

Todos os juízos sobre qualquer objeto, Stirner afirma, não passam de criação da Vontade do sujeito: "todos os predicados dos objetos são afirmações minhas, minhas criaturas". Por certo o objeto, seja ele "sensível" ou "supra-sensível", pode (como querem Espinoza, Marx e o materialismo) suscitar em mim um desejo, carnal ou ideal, material ou espiritual; mas ainda assim, é problema meu se me deixo cair sob sua possessão, permitindo ao

desejo "fixar-se" (UP 442). Nem o desejo do objeto nem a idéia que se faça do mesmo é por si nada de fixo, cada um tendo dele uma idéia sua e particular. Tanto assim que os mais sagrados objetos - como o Mundo, Deus ou o Gênero - têm sido concebidos das mais diversas maneiras através dos séculos. Hoje que somos todos "heterodoxos", e que são toleradas as mais diversas interpretações sobre aqueles, Stirner entende que melhor seria "levar a heterodoxia aos seus limites" e dar um fim a toda interpretação, simplesmente suprimindo "a coisa". Seria o fim de todo "objeto" que pretenda reinar sobre os homens e ser por eles servido e reverenciado como um Absoluto (423, r379-80).

A Filosofia e a Época Modernas não teriam atingido a liberdade exatamente porque deixaram subsistir intacta a Objetividade. No lugar dos "objetos existentes, do déspota real, etc.", temos hoje "idéias" e "objetos imaginários"⁴⁷, mas com isso os homens não se livraram do respeito ao Objeto. Eles não aceitam mais a dominação do "existente" ou "positivo", e admitem, por ex., revoltar-se contra a situação e as leis vigentes. Jamais investiriam, porém, contra "a idéia de Estado", de "Lei", etc. (UP 123, r94) - salvo em nome de outra idéia. Assim, pode-se dizer que o objeto apenas se transformou, "sem perder nada de sua potência ou soberania"; e os homens permanecem lhe devendo a

⁴⁷ Stirner está se referindo à transformação operada pelo Idealismo e pela Reforma.

mesma "obediência" e "respeito"⁴⁸.

A filosofia superou o dado e o estabelecido, mas não instaurou o Eu absolutamente livre antevisto pelo jovem Schelling; em vez disso, a dúvida cartesiana resultou ser o início do império do pensamento, que o idealismo hegeliano levou ao apogeu no Conceito. Por isso, "inteiramente cristã", a Filosofia Moderna ainda se volta contra o "puramente subjetivo", a "vontade arbitrária" e o "bel-prazer"; e não deixa que se vejam as coisas sensíveis prosaicamente, na forma em que a nada nos obrigam (UP 122, r93). Não é diferente com a chamada "Crítica", que parte ainda de uma verdade ou crença⁴⁹; enquanto o Crítico cultuar a verdade e lhe dedicar suas melhores forças, já sabemos, ele será um escravo das coisas do pensamento, tal como o Dogmático (436-8, r393-4)⁵⁰. Tal como este, e como toda a Filosofia Moderna, o Crítico permanece no terreno do pensamento (195); quando na verdade "é apenas pela carne que posso romper a tirania do Espírito" (96, r68).

Diante dessa investida, como vimos, Marx tem que afirmar

⁴⁸ As coisas foram transformadas em "imagens" e "representações das coisas", convertidas em "idéias" ou "conceitos", e com isso o sujeito apenas ficou ainda mais "íntima e indissolúvelmente" ligado ao objeto (UP, p. 124, r94).

⁴⁹ O crítico crê na sua verdade "como artigo de fé", está "possuído por ela", e aí reside seu "segredo" e sua "força" (UP, pp. 436-7, r393-4). Ele diz querer "descobrir a verdade, mas conduz sua busca segundo um critério que já possui" (id., p. 438, r393-4).

⁵⁰ As verdades, para Stirner, não passam de "palavras e frases ligadas umas às outras", ordenadas para a comunicação humana; isso é a Ciência e a Filosofia (Cf. UP, pp. 434, 432, r390, 388).

suas pressuposições teóricas como absolutamente empíricas - verdades impostas pela Realidade, das quais só na imaginação alguém pode abstrair-se. E com suas premissas aparentemente tão empíricas e prosaicas - os indivíduos produzidos para suas necessidades - Marx restaura, sobre bases mais consistentes, todo o edifício abalado pelo Criticismo e posto abaixo por Stirner. Mas tampouco diante do sensível Ser (Sein) feuerbachiano, que Marx a seu modo encampa, Stirner se intimida; promovido a algo de absoluto, ele não passaria, em última análise, de uma abstração, em nada melhor do que o Absoluto hegeliano⁵¹. Também o "Eu", São Max admite, pode ser uma abstração, mas não este Eu que eu sou, que tem pensamentos mas não é um pensamento⁵². Hegel condenou meu pensamento e tudo que tenho de "próprio" em nome de um "pensamento absoluto", que, entretanto, é apenas aquele que perde de vista que é meu⁵³; Feuerbach quer agora substituí-lo pelo seu Ser sensível supostamente "invencível". No entanto, diz Stirner, este também encontrará em mim sua derrota, pois "não somente sou Eu que penso, donde o pensamento é meu, como também sou Eu que sou, e o Ser é igualmente meu".

⁵¹ A posição feuerbachiana sobre o Ser, que merece a adesão de Marx, entende que ele "existe a partir de si e para si", "não é dado senão pelo Ser", etc., etc. (Cf. "Thèses Provisoires...", § 53, p. 120).

⁵² Stirner está aqui, entre outras coisas, retrucando a Hegel, para quem, ao contrário, o Eu não simplesmente "tem" conceitos, "mas é puro Conceito" (Cf. CL, p. 257).

⁵³ "Sou Eu que o penso e ele não existe senão por Mim"; o pensamento não passa de minha opinião, que posso quando quiser "fazer retornar a mim e "consumir" (UP, p. 425, r382).

O alegado "sensualismo" feuerbachiano apenas demonstraria que tenho sentidos e que preciso deles. Mas, assim como só penso porque sou um "ser sensível", também para sentir tenho antes necessidade desse ser determinado e único que sou Eu⁸⁴. "Se é um fato que tenho sentidos como todo homem, não é menos verdade que os emprego de um modo particular" (UP 425, r382). O alegado sensível deixa de sê-lo ao entrar em mim, ainda que possa ter sobre mim "efeitos sensíveis" - como excitar minhas paixões e meus apetites. Além disso, para atingir seus resultados, o alegado sensualismo feuerbachiano apela, diz São Max, para muito mais do que o puro sensível. A "Filosofia do Futuro" censura Hegel por modificar abusivamente a "acepção natural" das palavras, mas faz o mesmo com o termo "sensível" (sinnlich), que não deveria mais significar o "aparente", "irrefletido" e "profano". No entanto, se o sensível deve agora ser algo de "sagrado" ou "oculto", que supõe o uso da reflexão para ser apreendido, então já se trata de outra coisa⁸⁵. A reabilitação feuerbachiana dos sentidos envolve na verdade, segundo Stirner, a recuperação de todos os despojos substancialistas do sistema

⁸⁴ Se Hegel, por ex., não fosse quem foi, acha Stirner, não perceberia o mundo tal como percebeu; o que quer dizer que também Feuerbach, se não fosse Feuerbach, encontraria no mundo, por "sensível" que este seja, "uma outra filosofia" (UP, p. 425, r381-2).

⁸⁵ Aquilo que depende de mais do que dos sentidos, diz Stirner, pode tê-los por "condição", mas não é o "sensível" (UP, p. 426, r382-3).

especulativo de Hegel (426)⁸⁶.

* * *

Embora com mais frequência - e às vezes como recurso herístico - trate de remeter o pensamento stirneriano a um hegelianismo baueriano e subjetivado, Marx em dado momento sugere que é Leibniz⁸⁷ que Stirner "adota" para combater Espinoza - por quem, apesar de sequer nomeá-lo, nutriria um "ódio" mortal (Cf. IA 205, d162). De fato, a concepção leibniziana - mesmo como metafísica - representa um completo estilhaçamento da "grande Substância", em uma diversidade infinita de inquietas substâncias individuais e únicas (as mônadas), cada uma retratando o resto do universo segundo um ponto de vista absolutamente próprio⁸⁸. A oposição de Leibniz a Espinoza é nesse sentido mais completa do que a de Fichte, e tem também uma presença recorrente na filosofia alemã anterior⁸⁹. Para Hegel, por ex., enquanto o autor da ética desenvolve o "ponto de vista oriental da Unidade da Substância", é Leibniz quem primeiro se empenha decididamente

⁸⁶ No seu suposto comentário frase por frase, do Único, Marx não dá qualquer notícia dessas apreciações de Stirner.

⁸⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716.

⁸⁸ Marx associa também os dois pensadores para tentar reduzir a unicidade stirneriana à noção de que um indivíduo difere necessariamente de outro... "como qualquer grão de areia", e vai ao ponto de identificar o "princípio dos indiscerníveis" ao da impenetrabilidade dos corpos (Cf. IA, p. 485, d428). A afinidade entre Stirner e Leibniz, contudo, tem um sentido bem mais real e profundo.

⁸⁹ Cf. Cesa, "Figure e problemi della storiografia...", p. 126.

pelo "princípio ocidental" da Individualidade⁶⁰. E, na opinião de Feuerbach, é ainda ele quem ergue mais alto a bandeira da Diferença⁶¹. Na concepção da Monadologia (caso singular na filosofia moderna), o Eu, digamos, "legítimo", não é universal, mas cada indivíduo finito e Único; enquanto o celebrado Eu fichteano, que se confunde com a própria Divindade, está longe de corresponder à subjetividade contingente⁶².

Enquanto Leibniz abraça decididamente a doutrina "cristã" da liberdade subjetiva, que Stirner irá radicalizar, Fichte assume, junto com a articulação liberdade-necessidade, uma concepção demasiado "monista-panteísta" (mesmo que subjetiva) para representar a contento o papel de Anti-Espinoza. Nada impede que sejam buscados significativos pontos de contato entre Stirner e ele⁶³, também porque, apesar de tudo, o Eu stirneriano é diverso e finito mas, num sentido particular, ele é também um só. No entanto, malgrado o aspecto "monista subjetivo" de sua concepção, é o próprio São Max quem trata de repudiar expressamente o sujeito fichteano como um ser "exterior a Mim",

⁶⁰ Cf. Hegel, Enzyklopädie, § 151.

⁶¹ Cf. o livro de Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnischen Philosophie (1836), citado aqui a partir do resumo de Lénin (Cahiers Philosophiques, p. 363).

⁶² Fichte defende que Deus não deve ser pensado como um Objeto oposto a uma subjetividade sem validade, mas ao mesmo tempo quer que o indivíduo renuncie à sua "subjetividade imediata" e reconheça naquele seu Eu "verdadeiro e essencial" (Cf. Hegel's Logic, pp. 260-1).

⁶³ Como faz, por ex., M. Silvestri, 1967, p. 310ss.

do mesmo modo que a essência feuerbachiana (Cf. UP 450, r406)⁶⁴.

O fato de que Marx, enquanto remete o anti-substancialismo de Bruno Bauer exclusivamente à Consciência de Si e a Fichte-Hegel, sugira de passagem um curioso parentesco leibniziano para o de São Max, vai ao encontro da associação entre finitude, unicidade e "perspectivismo" que o caracteriza. A monadologia é o oposto da concepção de Espinoza especialmente porque, como Hegel observa, incorpora a todo ente, como sua determinação fundamental, a "reflexão sobre si" - como verdadeiro princípio de individuação. A mônada é "re-presentativa", e por isso, mesmo sendo finita, não tem qualquer passividade; como no caso do indivíduo stirneriano, suas mudanças e determinações são "suas" mesmo, e suas ações procedem inteiramente de si (Cf. CL 200). Aí, ao contrário do que se dá na ontologia marxiana do Leidend-sein, só há ação pessoal⁶⁵. Sua "auto-atividade", admite Feuerbach, faz da "substância corpórea" leibniziana algo de inteiramente distinto da "res extensa" do mecanicismo, posta em movimento a partir do exterior; e confere ao mundo das mônadas uma "riqueza infinita de cores diversas", que contrasta vivamente com "a luz sem cor da Substância Única espinozeana"⁶⁶.

⁶⁴ Stirner na verdade antecipa o recuo existencialista do eu para os limites de sua finitude, depois de assimilar, do idealismo pós-kantiano, a dissolução nele de todos os conteúdos supostamente objetivos.

⁶⁵ A "reflexão" faz do objeto um objeto para o sujeito, e pode ser entendida como um voltar-se sobre si, que dá ao indivíduo uma independência com relação ao Ser-Outro. Através da reflexão sobre si, diz Hegel, a mônada elimina o "Ser-Outro".

⁶⁶ Cf. Cahiers Philosophiques, Lénine, pp. 363-4.

Sintomaticamente, porém, Hegel entende que Leibniz é "unilateral"⁶⁷; enquanto para Feuerbach suas inquietas e polícromicas mônadas reflexivas se reduzem a meras "espectadoras do universo" - desprovidas, como seriam, de "carne e sangue"⁶⁸. Quanto a Marx, na Questão Judaica, ele vê na monadologia a própria representação do execrável indivíduo moderno - "dobrado sobre si mesmo", "isolado" e "egoísta" (QJ 250-1, m41-3). Pois é verdade que as mônadas estão dotadas de uma essencial auto-suficiência (autárqueia), não têm nem "janelas" nem a passividade do ser sensível objetivo⁶⁹, e mantêm entre si uma relação de "delimitação"⁷⁰. Tal como o indivíduo stirneriano, a mônada desenvolve suas possibilidades por uma atividade imanente, e "no seu íntimo" não influi em última análise nenhuma "causa externa"⁷¹. São, todas essas, determinações que se opõem diametralmente, não apenas a Espinoza, mas também ao Leidend-sein de Karl Marx.

⁶⁷ "A unilateralidade de um princípio filosófico" - o de Espinoza - "costuma contrapor-se a unilateralidade oposta" - a de Leibniz (Cf. GL, p. 200).

⁶⁸ Cahiers, p. 366. E Feuerbach não deixará de recorrer regularmente ao "acromático" Espinoza contra o "polícromático" autor da monadologia* (Cf. por ex. Cesa, "Figure...", p. 134).

⁶⁹ Cf. por ex., Monadologia, §§ 7 e 18. A palavra grega original, "monas", além de unidade, significa algo de "separado" e "solitário" (Cf. Heidegger, "A Det. do Ser do Ente seg. Leib", 1928, p. 217). Como observa Lênin, "cada mônada é um mundo para si, uma unidade que se basta a si mesma" (Cahiers, p. 365).

⁷⁰ Cf. Heidegger, pp. 220 e 228.

⁷¹ Cf. Monadologia, § 11. "Uma mônada não pode ser alterada ou modificada em seu íntimo por outra"; "nem substância nem acidente" lhe podem vir "de fora" (Monad., § 7).

Mesmo como crítico de Leibniz, Feuerbach reconhece no seu ponto de vista "um politeísmo alegre e pleno de vida", que o idealismo depois substitui por "um monoteísmo severo e espiritualizado"⁷². Pois a concepção leibnizeana não corresponde a uma simples afirmação da multiplicidade ou diversidade da substância, mas de seu caráter "animado" e "pulsivo". Sua reflexão e seu espelhar o mundo como um espelho vivo e ativo conferem à mônada uma "individualidade própria" e mesmo uma certa infinitude, cada uma se constituindo numa pequena divindade singular e num "mundus concentratus" original⁷³. Esse representar integra uma pulsão unificadora (que é a essência mesma da substância leibnizeana⁷⁴), da qual faz parte também uma segunda faculdade, o appetitus ou "tender para"⁷⁵. Leibniz, como ele próprio admite, vai buscar na intuição do próprio eu sua concepção da substância, que generaliza em seguida, segundo uma certa gradação, para todos os entes⁷⁶. Por certo, de um ponto de vista materialista espinozeano ou marxiano, a monadologia

⁷² Cf. Cahiers, p. 367.

⁷³ Id., p. 366: "A individualidade contém nela o infinito, por assim dizer, em germe".

⁷⁴ Heidegger, p. 225.

⁷⁵ Id., pp. 225 e 219.

⁷⁶ "Penso a substância mesmo, se dotada do originário caráter 'pulsivo', como uma mônada indivisível e perfeitamente comparável ao nosso eu" (Leibniz, cit. por Heidegger, p. 222), que seria assim "o ente exemplar". Para Heidegger, no entanto, Leibniz é ainda um "ambíguo retorno ao eu", cuja "estrutura essencial" e "modo específico de ser" não chega a captar (p. 223).

volatiliza, assim, a substancialidade da substância, tornando a realidade apenas percepção, e a Sinnlichkeit - a matéria - apenas fenômeno⁷⁷. Do mesmo modo, conceber o eu como mônada seria atribuir-lhe uma corporeidade "desmaterializada" e não-substantiva. No entanto, no que diz respeito a uma "corporeidade própria" ou subjetiva, isso poderia resultar numa expressão mais adequada, ao menos em comparação com a alternativa de concebê-la espinozeanamente como um "modo" da extensão.

Leibniz é idealista, e a mônada é anima, alma; mas ela pode representar também a corporeidade pulsiva, afirmada na fórmula stirneriana de que "só eu tenho (só o eu tem) um corpo". Talvez por situar-se ao nível dessa corporeidade subjetiva ou subjetividade corpórea - ambígua, para um modo reificante de conceber - é que o eu stirneriano, para alguns dos seus críticos, não está "nem no céu nem na terra" (CF 124). Em todo caso, como mônada, cada eu é "vis activa" e "primitiva", que se constitui, na medida da sua potência, num centro do universo; e cujo appetitus faz resvalar de uma perspectiva a outra, numa mudança espontânea e incessante. Como "elementos últimos", a multiplicidade de tais "eus" toma em Leibniz o lugar de qualquer sólido Não-Eu, e da grande Substância, dinamizada ou não, seja ela concebida como Objeto ou como Sujeito⁷⁸.

⁷⁷ Cf. Lénine, p. 365.

⁷⁸ Leibniz certamente é teísta e Deus é uma Mônada infinita; esta, porém, não suprime (substituindo suas autonomias múltiplas, por uma única e grande autonomia) a separação ou independência das mônadas finitas.

CAPITULO XII

MARX: DO SER SENSIVEL A SUBSTANCIA UNICA

1. A Consolidação Hegeliana da Substância no Sujeito Auto-Consciente.

A crer em Marx, os impiedosos ataques de Stirner e Bauer ao ponto de vista da "Potência Objetiva" aproximam-nos estreitamente de Hegel, que quer igualmente "dissolver a compacidade da Substância e elevá-la a Consciência de Si" (Cf. SF 165). No caso do autor da Fenomenologia, contudo, tal vontade está expressamente associada ao propósito mais geral de "estabelecer a substancialidade (Substantialität) e a solidez (Gediegenheit) do Ser", de modo "objetivo" e "científico", e de forma alguma o primado do subjetivo¹. A substancialidade e a necessidade do universal espinoziano devem antes apenas completar-se com a subjetividade e a liberdade "cristã-leibniziana"². Não por acaso Hegel se ocupa em esclarecer que a filosofia de Espinoza constitui "um ponto de vista necessário" e mesmo "verdadeiro" (ainda que não "o mais elevado"), que não deve absolutamente ser rejeitado³...

¹ Cf. Pref. da Fenomenologia, (Kaufmann, pp.24-6). Cf. também, por ex., as invectivas de Hegel contra os "propósitos e opiniões meramente subjetivos", que não "vislumbram a Substância das coisas", no pref. da Filosofia do Direito.

² E aí estaria, segundo o próprio Hegel, o caráter "ortodoxo" de sua filosofia (Cf. Cesa, "Feuerbach e l'essenza della religione", p. 207).

³ Hegel, Ciencia de la Lógica, p. 259.

Em Espinoza, já sabemos, a pluralidade de substâncias da concepção cristã fica substituída pela afirmação monista de uma única - divina e englobante⁴. Esta, que tem o pensamento e a extensão por atributos infinitos, é "o que existe por si e é por si concebido"; enquanto que os seres finitos, reduzidos a "modos" ou "acidentes" daqueles atributos⁵, "não podem existir um só instante sem serem sustentados e conservados pelo seu poder"⁶. A Substância (ou Deus, ou Natureza) é causa imanente de todas as coisas⁷, e tudo o que age é determinado a isso por ela⁸. Nesse sentido, ela é anterior às "existências modais", que dela dependem; e, como todas as coisas estão nela, que só age por necessidade⁹, fica aí excluída qualquer "livre decisão" (decretum) ou "liberdade de vontade"¹⁰. A liberdade espinozana, libera

⁴ Na Escolástica, a noção de substância não se aplica univocamente a Deus (substância plena) e às coisas finitas e criadas, mas a diversidade destas não fica aí reduzida a mera aparência e sim reconhecida como expressão da riqueza infinita da Criação.

⁵ No "sistema da Substância", o finito é mera "modificação" do Infinito, do qual difere "apenas por seus limites" (Cf. Schelling, "Cartas a Fichte", VII, p.22).

⁶ Cf. ética, I, 3a. def. e apêndice.

⁷ Em Espinoza "não há passagem do infinito ao finito, mas apenas causa imanente" (Cf. Schelling, *ibid.*).

⁸ Cf. ética, ~~pro~~ proposições 26, 27, 28.

⁹ "Na Natureza", para Espinoza, "nada existe de contingente" (Cf. ética I, 29).

¹⁰ "Nada se efetua por liberdade de vontade" (ética I, apend., p. 120). "Na alma" do homem, que é sempre "determinada a querer" por uma causa exterior, "não existe vontade absoluta ou livre" (Id., II, 48).

necessitas, consiste então simplesmente em não ser determinado a agir por outrem, mas apenas pela sua própria natureza; e nesse caso os seres finitos só podem ser considerados livres enquanto (re)conhecem a necessidade e agem conscientemente de acordo com ela. No mais, os indivíduos apenas se imaginam livres, por ignorarem as causas pelas quais são determinados a agir ou querer¹¹. Por isso, como entende Schelling, o indivíduo em Espinoza não é dono de si nem vale o mesmo que no "sistema da liberdade", pois o filósofo da Substância "não conhece nenhum sujeito como tal"¹².

Para Hegel, tal concepção de que a Substância é tudo e o modo quase coisa nenhuma, antes de mais nada ameaça fazer daquela um abstrato "ser em si", impotente e incapaz de se desenvolver e enriquecer pela atividade ou negatividade modal da finitude¹³. Em Espinoza, à essência da Substância só pertence o que não envolve negação, limite ou contradição¹⁴, e é por isso que Hegel condena o espinozismo como "eleatismo", pois tanto o Ser dos eleatas quanto a Substância espinozeana seriam apenas uma "negação de

¹¹ Cf. ética, prop.XXXV, 2. No Anti-Dühring, Engels do mesmo modo considera a "escolha livre entre possibilidades distintas" como uma aparência, da qual a "falta de liberdade", a "dominação pelo objeto", é a realidade (pp. 95-6).

¹² O que, para Schelling, deveria tornar perfeitamente razoável o postulado de "anular-se" a si mesmo como "parte da realidade infinita" (Cf. "Cartas a Fichte", VII, p. 22).

¹³ Negatividade pode ser entendida aqui como a capacidade, do homem ou do espírito, enquanto livres, de negar o mundo dado, de engendrar o novo, e de desenvolver-se a si mesmo.

¹⁴ Cf. ética I, def.4 explic., e III, prop.5.

toda determinação"¹⁵. O infinito de Espinoza, como pura "afirmação", acaba resumindo-se a uma "unidade imóvel"; e como tal não se presta à determinação do "ser para si", do Sujeito ou Espírito. Falta-lhe toda dialética, enquanto o pensamento e a extensão estão aí mantidos lado a lado, sem uma articulação a partir de seu contraste e oposição. A Substância espinozeana não se reduziria inteiramente a um simples "ser em si" apenas porque, apesar de tudo, tem o pensamento (que representa a negação de sua imediatidade) como atributo. Mas esse ainda não está aí reconhecido como "auto-posição"; não chega a ser um "determinar" (negar) ou "formar", nem a desenvolver um movimento que "retorna a si mesmo e começa de si mesmo". Isso significa o mesmo que dizer que falta à Substância o princípio da Personalidade¹⁶. O erro está, enfim, em que o Absoluto não pode ser compreendido meramente como Substância, mas sim concebido como Sujeito"¹⁷... pois a própria Substância só pode ser "viva" e "real" como "movimento de pôr-se a si mesma"¹⁸.

Não obstante essa crítica, Hegel elogia o ponto de vista

¹⁵ Cf. CL, I, p. 206.

¹⁶ Para Espinoza, aliás, a personalidade é algo de que "não podemos formar um conceito claro e distinto" (Cf. Pensamentos Metafísicos, cap.VIII). Hegel chama atenção ainda para o fato de que, dentro da concepção espinozeana, o conhecimento que distingue os dois atributos da Substância procede como "reflexão extrínseca" ou "intelecto extrínseco", de sorte que não é um "conhecer-se a si mesmo" (CL, p. 198).

¹⁷ Cf. Kaufmann, Hegel's Preface to his Systems, p. 28.

¹⁸ Cf. "Vorrede", pp. 46-8. Só assim a Substância será "riqueza de todo conteúdo" (Cf. Fenomenologia, p. 470).

espinozeano como não sendo "subjetivo" ou "arbitrário"; e defende que não seja recusado como "falso"¹⁹, mas antes conduzido, a partir de si mesmo, ao seu oposto - isto é, ao Sujeito e ao Eu²⁰. Do que se pode entender que, para Hegel, Espinoza deve ser aufgehoben: ultrapassado, mas também preservado e completado²¹. A Substância deve na verdade passar ao Conceito e à Subjetividade através da "causalidade" e da "ação recíproca"²²; o que será também a passagem da Necessidade à Liberdade, e da Objetividade à Subjetividade.

A "lógica objetiva" hegeliana é toda ela a "exposição genética do Conceito"; mas, para expor sua "geração imediata", Hegel parte do ponto em que a Substância (como negatividade que se refere a si mesma) distingue-se em duas: 1) passiva, extensão, ser-posto originário, e 2) ativa, pensamento, "negatividade" que "pressupõe" a primeira como condição. Logo ele mostra, porém,

¹⁹ Do que resultaria uma concepção "unilateral", que apenas "pressupõe" a independência e a liberdade do sujeito, como no caso de Leibniz ou, mais precisamente, de Kant.

²⁰ Cf. CL, II, pp. 253-4.

²¹ Para Dominique Janicaud, em Hegel, como Sujeito, a Substância na verdade se torna "mais Substância do que nunca" (Cf. "Dialética e Substancialidade", p. 220): "a coesão substancial e a fluidez dialética não são inimigas, mas se põem sistematicamente de acordo" (Id., p. 224).

²² O traspasso da relação de substancialidade se verifica por sua própria necessidade imanente, e não é outra coisa senão a manifestação dela mesma; pelo que fica visto que o Conceito é a sua verdade, e que a Liberdade é a verdade da Necessidade" (GL 252-3). A Substância é, de um lado, a verdade da Essência - "a Essência unida ao Ser e entrada na Efetividade" - e, de outro, é o "em si" do Conceito (e, por isso mesmo, abstração). O Conceito é por sua vez a unidade do Ser e da Reflexão, vindo depois do Ser, da Essência e da Substância, como sua verdade (249-50).

como esse "ser para si" ou "potência reflexiva" elimina, pelo seu agir, tal "pressuposto", fazendo-se causa e "pôr"; com o que a substância passiva se torna em algo posto. Em seguida, esta substância passiva, que é modificada pela substância causa, recebe também a determinação da causalidade, passando a potência e atividade que age sobre a outra, a qual aparece agora como passiva, como ser-posto (CL, II 250-1). Finalmente, pela sua **ação recíproca**, cada uma se converte no oposto de si mesma (a causa no efeito e vice-versa), as duas tornando-se idênticas. Agora, diz Hegel, "a substância ativa se manifesta como substancialidade originária, por meio de seu atuar, i.e. ao por-se como o posto de si mesma que é ao mesmo tempo a eliminação do seu ser-outro pressuposto, a substância passiva". Temos então a verdadeira Substância Absoluta ("idêntica a si mesma em seu oposto"), que constitui a **absoluta identidade** do que eram antes duas substâncias. Pois a **ação recíproca** é a "infinita reflexão em si mesma", em que o ser "em si e para si" (o Absoluto) existe verdadeiramente como ser posto²³. Isso, que é "o completar-se da Substância", nos conduz, segundo Hegel, a algo de mais elevado: o Conceito, o Sujeito, o Eu (II 252)²⁴.

A unidade da Substância espinozeana era uma relação de pura necessidade, mas agora ela se põe "por meio do momento da

²³ Para Hegel, o Absoluto deve ser entendido como um ser posto, e não como originariedade apenas suposta.

²⁴ Na Enciclopédia das Ciências Filosóficas, a passagem que acabamos de percorrer - reconhecida pelo próprio Hegel como especialmente difícil - corresponde aproximadamente aos parágrafos 153 a 160.

negatividade absoluta" e se converte assim em identidade posta e liberdade, "que é a identidade do Conceito". Este é a "totalidade que resulta da ação recíproca", a unidade das duas substâncias anteriores, mas "de uma maneira que agora ambas pertencem à Liberdade". (CL, II 254-5)²⁵; ele é a absoluta determinação e também sua negação, é o universal e também um singular (255-6). No interior da Lógica Subjetiva, a demarcação hegeliana prossegue do Conceito na direção de uma síntese superior de Subjetividade e Objetividade, na *Idéia* "substancial" - que é o Conceito realizado, "unidade do real e do ideal", "do finito e do infinito", "da alma e do corpo"²⁶. O Conceito é o próprio Eu ou, na Filosofia do Espírito, a Consciência de Si²⁷, cuja primeira expressão é Eu=Eu²⁸; e o Eu é a "relação infinita do Espírito consigo mesmo" ainda como uma relação "subjetiva"²⁹. De toda maneira, porém, o

²⁵ "No Conceito", diz Hegel, "abriu-se o Reino da Liberdade"; ele é "o Livre" (das Freie), em que a obscuridade das duas substâncias desapareceu (CL, II, pp. 255-6).

²⁶ Cf. *Enzyklopädie*, §215. "A *Idéia* é a Substância universal una; mas, em sua realidade verdadeira, desenvolvida, ela é o Sujeito, e, por isso mesmo, Espírito" (§ 213 obs.).

²⁷ Cf. Id., § 436 obs.

²⁸ O que corresponde à "liberdade abstrata" (*Enz.* § 424): "A verdadeira liberdade, como eticidade (Sittlichkeit), consiste na vontade ter por fim, não algo de subjetivo, i.e. egoísta, mas um conteúdo universal... que se encontra no e pelo pensamento" (§ 469 obs.).

²⁹ Cf. *Enz.* § 413. O Espírito hegeliano não quer representar uma simples permanência da Consciência de Si "na sua pura interioridade", embora tampouco queira significar um "mero afundar-se na Substância" (Cf. *Fenomenol.*, p. 470). Ele não é simplesmente um espírito subjetivo, mas "a Substância una e universal enquanto espiritual" (*Enz.* § 554).

Eu ou Sujeito a que Hegel primeiro chega na Lógica, a partir do próprio movimento imanente da Substância, não deve de modo algum ser tomado como algo de oposto à Substancialidade e à Objetividade (CL, II, 257 e Fen., 471). O Conceito, a que corresponde, não é aí algo de meramente subjetivo e formal (CL, II, 259), nem deve ser entendido como ato de um "intelecto subjetivo"; mas de um intelecto "em si e para si", "que constitui um grau tanto da Natureza quanto do Espírito (260-1)³⁰. Ele não é o resultado de um processo subjetivo e psicológico (262), tendo por trás de si o sentimento, a intuição e a consciência sensível (263)³¹ - quer dizer, um Eu stirneriano. Pois nesse caso - Hegel admite expressamente - não seria mais possível falar de qualquer "necessidade" ou "sentido" (262)...

É verdade que, ao fim e ao cabo, o Conceito - que é também "Personalidade individual" - revela-se como "fundamento incondicional" do anterior (CL, II, 267)³². E que, de um modo mais geral, a lógica de Hegel, que é também sua ontologia, se conclui no que ele mesmo denomina de lógica subjetiva - mais especifica-

³⁰ Hegel entende que Kant supera a "relação extrínseca do intelecto com o Eu" - própria da representação, em que Eu "tenho" um intelecto e "tenho" conceitos - quando sugere que, "para conhecer o que é o Conceito, é preciso lembrar da natureza unificadora do Eu" (Cf. CL, II, p. 259).

³¹ São tais expressões de "materialismo", contidas no "idealismo objetivo" de Hegel, que Lênin vai registrar com aprovação nos seus Cadernos Filosóficos (Cf. Cahiers, p. 93).

³² Como diz Hegel, o primeiro no desenvolvimento natural e na história do indivíduo não é o verdadeiro e primeiro no Conceito. A intuição e o ser são o primeiro "de acordo com a natureza", mas não são por isso o Incondicionado (CL, II, 263).

mente, absoluta. Embora aí sua demarche prossiga em direção a uma unidade sempre superior (e mais "objetiva") do subjetivo com o objetivo, que se constitui em definições progressivamente mais adequadas do Absoluto, tudo isso se dá no chamado elemento "subjetivo" - como Idéia ou Espírito. E a elaborada - senão ambígua ou contraditória - articulação hegeliana entre Substância e Consciência de Si parece sempre pronta a resvalar para um dos seus momentos "subjetivos" anteriores ou posteriores; podendo a cada momento indagar-se novamente: é a Substância que aí submete o Sujeito, ou vice-versa? É certo, em todo caso, que com o fluido arcabouço lógico-ontológico que aqui vislumbramos, Hegel se mantém longe de conclusões práticas realmente "dissolvedoras", seja no terreno da Moral, do Direito ou da Política. Mesmo que, para Marx, a Substância ética, com seu estatuto subjetivo-objetivo, possa não parecer apta a constituir, por sobre a dispersão da Sociedade Civil, um verdadeiro e sólido Corpo Político, o Estado hegeliano é a Substância que se torna efetiva e atinge sua consciência de si nos cidadãos. E é aparentemente desse modo que nele devem estar contempladas a subjetividade e a liberdade individuais. Hegel entende que assim não suprime o elemento subjetivo e a individualidade da vontade³³, pois a Sittlichkeit representa a subjetivação da Substância e a objetivação da Subjetividade, a união da vontade objetiva e subjetiva. Que dá lugar a uma ordem política que não é puramente transcendente, onde o indivíduo pode "morar no que é Substantivo", enquanto

³³ CF. Filosofia do Direito, § 25.

permanecendo no "particular" e no "acidental"³⁴. Pois, "ao considerar-se a liberdade, o ponto de partida não deve ser a individualidade, a Consciência de Si singular, mas somente a Essência da Consciência de Si" - uma essência que tem nos indivíduos singulares apenas "momentos de sua realização"³⁵. O Estado hegeliano representa a "Universalidade de caráter concreto" e "a Substância da individualidade"³⁶. E é apenas como um de seus membros que o indivíduo tem objetividade, individualidade genuína e uma vida ética como vida universal (§ 256 obs.).

Mesmo assim, não obstante essas conclusões substancialistas e "espinozeanas", a síntese hegeliana de Substância e Consciência de Si, constituindo-se numa filosofia do Sujeito, parece encontrar no próprio desenvolvimento da sua escola a confirmação de sua instabilidade e de sua tendência a perpetuar o germe do "subjetivismo". O que decorrerá de seu indelével pecado original idealista, que suprime de saída a independência do Objeto e faz da Natureza apenas "o ser-outro do pensamento", ou seja, Nada. Essa é a posição que Feuerbach toma em determinado momento (PFF 148-9), e é a que Marx trata de desenvolver... com a ajuda do próprio Hegel - para além do empirismo do primeiro e do idealismo do segundo.

2. Da "koerperliche Organisation" à Substância Real: o Monismo Materialista de Marx.

³⁴ Id. prefácio.

³⁵ Id., § 270.

³⁶ Id., § 24 obs.

Na Sagrada Família, defendendo o primado das coisas sensíveis em sua irredutível diversidade, Marx chega aparentemente a abraçar um ponto de vista anti-substancialista empirista. A especulação hegeliana imagina, diz ele, que o universal "Fruta", por ex., existe fora das nossas cabeças, como Substância ou Essência real das diversas frutas - reduzidas, estas, a modos de existência daquela (SF 73-4). E considera a diferença sensível entre elas - para que não fique relegada a simples aparência - como um "autodiferenciar-se" da "Fruta", que não constituiria assim uma "unidade vazia" e "morta", mas um "processo vivo" e uma "totalidade" (75). Tal seria a concepção hegeliana da Substância-Sujeito ("que se realiza gradual e necessariamente"), que merece a apreciação crítica de Marx (75-6), a quem então o empirismo feuerbachiano por certo não parecia inconsequente e em contradição com o Ser-Genérico³⁷. Na Ideologia Alemã, no entanto, Marx já está disposto a defender que a verdadeira Essência existe realmente "fora de nossas cabeças", e que a "Substância em processo" é uma realidade palpável, material, corpórea.

O empirismo de Feuerbach se afirma em oposição à "especulação idealista", como apego ao ponto de vista da "Consciência sensível"³⁸. Segundo sua visão mística original, já sabemos,

³⁷ Engels, pelo menos, estava a essa altura alegremente disposto a abraçar "o empirismo de Feuerbach e Stirner", e a deduzir "o homem" dos homens individuais.

³⁸ Cf. "Contrib. à la Crit. de la Phil.de Hegel", pp. 37-9. "A Natureza refuta este singular", Feuerbach admite, "mas logo corrige a si mesma e refuta essa refutação, substituindo-o por um outro" (id., p. 39).

"somente Deus existia, e tudo mais era aparência transitória". Agora, porém, ele compreende "a necessidade de o Gênero individualizar-se", e defende que "a essência da essência" é aquela "individualmente determinada"³⁹. Apesar disso, por limitada e contraditória que seja tal posição, Marx vai recusá-la - nas "Teses" e na Ideologia Alemã - como um ponto de vista próprio da egoística sociedade civil, e oposto ao da verdadeira "humanidade social"⁴⁰. Para ele, definitivamente, "homem" ou "fruta", sua essência não está no indivíduo, que é algo "posto" - como mal ou bem intui a "especulação" - por uma "Substância" material objetiva que passa hegelianamente a "Sujeito Absoluto" através de um movimento "interno" e "necessário".

Tal Substância não se apresenta simplesmente como a Natureza, mas como o Processus Vital e Produtivo dos homens - versão marxiana da Natura Naturans de Espinoza⁴¹, dotada agora de um telos que é a própria essência do homem em seu devir. Para Bruno Bauer, a concepção feuerbachiana mantém e fortalece, como relação entre a essência humana e o homem, a relação de substancialidade que a Essência do Cristianismo teria pretendido criticar (GM 129). Como veremos, porém, é Marx quem consegue retirar tal essência de sua abstração, introduzi-la na

³⁹ Cf. Feuerbach, "My Starting Point in Philosophy" (1845-6), pp. 24-5.

⁴⁰ Cf. por ex., as teses VI e IX, "ad Feuerbach".

⁴¹ Natura Naturans é a Natureza ativa, o processo vital ativo, em oposição a Natura Naturada, Natureza criada, da qual a primeira é causa imanente.

efetividade, e concebê-la como um todo que se engendra engendrando suas partes e sendo engendrado por elas - ou seja, exatamente como Substância-Sujeito. É ele quem consegue estabelecer de forma efetiva uma essência "que se realiza por sua própria força" e que, embora exista nos indivíduos corpóreos e seja seu processo vital, tem nos indivíduos contingentes apenas "momentos de sua realização".

Ainda que Henri Arvon entenda que a essa altura Marx não tem nada a ver com a Substância⁴², e Dal Pra acredite que só "a massa de forças produtivas, capitais e relações sociais" lhe interessa agora⁴³, precisamente esta "massa" é que em dado momento deve representar, na Ideologia Alemã, a tradução "empírica" da Substância enquanto Potência Objetiva. Os homens encontram a cada etapa histórica um "resultado material" - a referida "massa"- que determina seu tipo de vida e de desenvolvimento. E tal é, Marx mesmo o diz, a "base concreta" do que "os filósofos" chamam de "Substância" ou "Essência" do Homem... cuja influência sobre os indivíduos não seria afetada por obra de qualquer Consciência de Si ou Egoísmo Único (IA 70). Essa grande Potência Social "percorre uma série de estágios de desenvolvimento", de modo totalmente independente da vontade dos homens e da "marcha da

⁴² Cf. "Concerning Marx's Epistemological Break", p. 180.

⁴³ Cf. Dal Pra, La Dialéctica en Marx, pp. 249 (243 ou 245?).

humanidade" - que na verdade dirige⁴⁴. E seu percurso será a realização da Essência ou Substância como Sujeito; pois, felizmente, enquanto Potência Objetiva, a Substância é a potência dos próprios indivíduos "conjugados". Que aparece como "estranha", "independente" e separada deles (e portanto como crua Necessidade), não simplesmente porque em sua Consciência eles se apegam a sua singularidade imediata - como em Hegel ou na Posaune - mas em todo caso porque se apresentam como indivíduos dispersos pela divisão do trabalho⁴⁵.

Em Marx, tudo começa com a sensível e irrevogavelmente objetiva "organização corpórea" dos indivíduos humanos, a partir da qual se configura, como anterior a eles, o devir de uma Substância realmente "corpórea" e infensa a qualquer subjetivismo. "O primeiro fato a considerar", diz ele, "é a organização corpórea (koerperliche Organisation) dos indivíduos e as relações que daí decorrem com o resto da Natureza" (IA 45,d20-1)⁴⁶. A

⁴⁴ O fato de que cada geração apenas "continua o modo de atividade que lhe é transmitido", ainda que também o modifique "radicalmente" (IA, p. 65, d45), dá à História marxiana um aspecto acentuadamente "mongol", pois diante dela o eu individual pode na verdade muito pouco.

⁴⁵ Cf. IA, p. 102, d67: As forças produtivas tomaram essa "espécie de forma objetiva" (uma objetividade "alienada"), e se apresentam como "independentes" e "desligadas" dos indivíduos, porque estes, aos quais aquelas pertencem, "existem enquanto indivíduos dispersos".

⁴⁶ Ou ainda, "a constituição física (physische Beschaffenheit) do homem" e "as condições naturais que os homens encontram prontas" (IA, p. 45, d 21).

Natureza e o homem⁴⁷ estão inicialmente em uma unidade imediata, unidade que vai ser cindida pela produção: "Os homens começam a se distinguir dos animais quando começam a produzir seus meios de vida, um passo que é consequência mesma de sua organização corpórea" (45, d71)⁴⁸. E é por causa da divisão do trabalho e da "egoística" oposição dos indivíduos entre si - que se desenvolve a nível da produção em dado momento - que a Sociedade (ou a "Vida Genérica") aparece-lhes como algo estranho. E que se pode dizer que a Produção e a Troca lhes submetem coercitivamente a "condições e formas de atividade determinadas", como reles "acidentes". Contra isso, o empenho de Stirner para que os homens, como "Únicos", livrem-se de toda Generalidade, ou o de Bauer para que, "conscientes de si", reduzam a Substância a simples "acidente", não passariam de "vã tagarelice", além de formularem um objetivo impossível (434-5, d379).

Com sua nova concepção, ao tempo em que afirma a insuperável objetividade do grande Objeto, Marx assegura que a Revolução Comunista, e só ela, leva à única dissolução verdadeira e possível dessa grande "Potência Objetiva" (IA 67). E que só o Comunismo significa a constituição dos indivíduos em verdadeiros Sujeitos ou Eus e a passagem ao Reino da Liberdade a partir do Reino da Necessidade. Pois só ele suprime inteiramente "o caráter autônomo das condições existentes com relação aos indivíduos"

⁴⁷ Aqui se trata dos "primeiros homens, produzidos por generatio aequivoca" (IA, p. 56, d44).

⁴⁸ IA 45, d 21.

(482, d424), e é "a base real que torna impossível tudo o que existe independentemente deles" (97, d70) - mais ou menos como no sonho stirneriano. Pôr termo à dominação dos indivíduos pelas "condições objetivas" coincide com "dar à Sociedade uma organização Comunista (481-2); com o que - saliente-se - é somente pelo fim da atual "associação dos egoístas", da oposição dos indivíduos uns aos outros, que a Potência objetiva pode ser submetida (67). De modo que, afinal de contas, tal como no hegelianismo da Posaune, também em Marx a passagem da Substância ao Sujeito, ou a constituição de Sujeitos verdadeiros, infinitos e "todo-poderosos" (?), supõe um abandono, diante dela, da "velha" subjetividade finita. "Na Comunidade Real, os indivíduos adquirem liberdade simultaneamente com sua associação, graças a ela, e nela" (94); e isso é o fim dos indivíduos desatrelados e monádicos, isolados e únicos, e a constituição de um verdadeiro Corpo Social e Político.

Também na concepção de Marx, a Substância, em sentido mais geral e originário, é pura e simplesmente a Natureza, que nunca perde aí sua anterioridade essencial⁴⁹. Tanto é assim que "enquanto considera o homem como diferente daquela" (IA 56, d44) - ele traduz "empiricamente" a relação Consciência de Si vs. Substância como unidade do homem com a Natureza... "na indús-

⁴⁹ Na base da concepção marxiana do real como "atividade sensível", está a afirmação insofismável do "primado da Natureza exterior" (Cf. IA, p. 56, d44). Engels dirá simplesmente que, "fora da Natureza e dos homens, eles próprios produtos da Natureza, não há mais nada" (FFC, p. 272, s22-3).

tria"⁸⁰. Uma unidade que evolui através do tempo e que ainda compreende - enquanto luta do homem contra a Natureza - um aspecto de contradição, que se resolverá com o próprio desenvolvimento das forças produtivas sobre uma base social adequada (55). Diferente de Feuerbach, no entanto, e aproveitando a sugestão de Hegel, Marx compreende a Natureza, hoje e cada vez mais, como transformada (ou "posta") pela atividade do homem - embora, no seu caso, isso não faça dela absolutamente um pressuposto suprimido. De modo que ele pode em seguida conceber a "indústria" e a produção - "essa criação material incessante" - como "base de todo o mundo sensível que existe em nossos dias". E para que ninguém duvide de que Marx está apresentando aqui sua versão da Substância enquanto Natura Naturans, ele, parafraseando Espinoza, assinala que se tal atividade faltasse "todo o mundo humano", incluindo aí cada homem, teria um fim (55-6, d43-4)⁸¹. Marx pode sempre dizer, resgatando a noção de **ação recíproca**, que se "as circunstâncias fazem os homens", estes também "fazem as circunstâncias"⁸². No entanto, o fato de se tratar da própria atividade

⁸⁰ É claro que Marx não pretende dizer com isso que o homem é Consciência, mas é que, pelo trabalho material, este representa o lado da atividade e da negatividade - que o idealismo apreenderia apenas "abstratamente", como atividade puramente subjetiva. Por outro lado, a Natureza, considerada isoladamente, sem a ação recíproca, corresponderia ao ponto de vista materialista pré-marxiano.

⁸¹ Em Espinoza, a Substância "não só é causa de que as coisas comecem a existir, como também de que perseverem na existência" (ética I, prop. 24 corol.). Ou ainda: "Não há coisa criada que possa existir um só momento sem ser sustentada e conservada por seu poder".

⁸² Cf. IA, p. 70. Cf. também III tese ad Feuerbach.

dos homens não faz de tal unidade interativa algo de menos "substancial" com relação a cada indivíduo particular. Pois, se é verdade que tudo resulta do "processus vital" dos indivíduos, isso não quer dizer "deles como possam aparecer na sua própria representação ou na de outrem". Mesmo assim, a noção de que as circunstâncias são o resultado da atividade humana, de que não são "naturais" mas **criaturas** dos homens, permite conceber o Comunismo como superação das circunstâncias enquanto tais, como superação da Necessidade (que passa agora ao controle consciente dos homens) e passagem ao Reino da Liberdade. Finalmente, dadas as condições para a abolição da divisão do trabalho, os homens poderão e deverão, ainda assim por imposição das circunstâncias, assenhorar-se delas, constituindo-se coletivamente em sujeitos "verdadeiramente livres". É a versão marxiana da passagem da Substância a Sujeito.

Como que parafraseando "empiricamente" a passagem hegeliana da Lógica objetiva à subjetiva, deparamo-nos também, na Ideologia Alemã, em dado momento, com a Substância "em si", de um lado, e, de outro, o homem - como "para si", atividade, negatividade. Originariamente o Mundo, como Natureza, é simplesmente condição e pressuposto, para o lado ativo representado pelos homens. Em seguida, ele é, não apenas percebido, mas também produzido como "posto", como resultado da atividade desses homens²³; além de, reciprocamente, como causa que os põe. Marx assim despoja o

²³ O Comunismo, diz Marx, trata todas as pressuposições ditas "naturais" como "criaturas dos homens", "despindo-as de seu caráter natural" (Cf. IA, p. 97, d70).

próprio mundo sensível, ainda que dotado de verdadeira independência ou objetividade real, da forma de "natureza exterior" - "da qual o homem ainda não se tornou Senhor"⁸⁴. O mundo é agora a "soma da atividade viva e física" dos próprios indivíduos humanos que nele vivem (Cf. IA 56, 75). Enquanto "Natura naturada", como diria Espinoza, ou "riqueza de todo conteúdo", como para Hegel, os próprios objetos da certeza sensível "estão dados pelo desenvolvimento social, pela indústria e pelas trocas comerciais". E embora tal produção seja ela a própria atividade dos homens, ela é aquilo que também os produz, "tanto no plano espiritual quanto material", e, como já sabemos, sem ela seria o fim de tudo (56, d44). Ao final, temos o homem pondo o Mundo e, nesse processo, pondo-se a si mesmo (e realizando sua essência). De certo modo, agora não há mais Substância passiva: o pôr-se como posto de si mesmo é a eliminação de seu ser-outro pressuposto. Essa é a versão marxiana para a identidade entre as duas "substâncias", agora como Liberdade; não mais aquela imediata e natural, no seio da Natureza. E isso será o Comunismo e o Homem Sujeito finalmente realizado. Como na filosofia de Hegel, onde o Espírito é tudo e "é essencialmente o resultado de sua própria atividade" - atividade que é um "transcender o imediatamente dado, negá-lo e retornar a si mesmo"⁸⁵. Como em Bauer, onde a Consciência de Si "produz-se a si mesma naquilo que

⁸⁴ Embora se possa entender que, enquanto indivíduo, isolado, esse homem, se depender de Marx jamais se torne Senhor sequer da quimérica Ilha de Barataria.

⁸⁵ Cf. Hegel, Reason in History, p. 94.

ela produz", enquanto "põe o Mundo" como algo distinto, e da mesma maneira "suprime outra vez a distinção do que ela produz com relação a ela mesma"⁶⁶.

Inicialmente os indivíduos são obra da Substância, depois a Substância é obra dos indivíduos, que são obra da Substância, que é obra dos indivíduos... e assim prossegue a ação recíproca, como infinita reflexão. Só que, em Marx, a substância passiva não é originariamente o que o Sujeito põe como outro de si mesmo; ela é, enquanto Natureza e Objeto, de fato e por si mesma, independente e material⁶⁷. "Bem entendido, o primado da Natureza exterior não deixa de subsistir nisso tudo (IA 56, d44) - eis o postulado "espinozeano" de que Marx não abre mão. E aí o próprio homem não perde sua natureza de Leidend-sein - de um ser que põe objetos porque é posto pelos mesmos"⁶⁸. Se Hegel representa uma filosofia do Sujeito, como identidade/unidade de sujeito e objeto no Sujeito, Marx parece desenvolver uma filosofia do Objeto, como unidade/identidade de objeto e sujeito... no Objeto. De modo que,

⁶⁶ Cf. B. Bauer, Das entdeckte Christentum, p. 113. Apesar desse flagrante paralelo, Dal Pra imagina que, na Ideologia Alemã, Marx rejeita inteiramente a noção de Substância, junto com qualquer "estrutura filosófica" ou suas "derivações"! (Cf. La Dialéctica en Marx, pp. 243-4 e 249).

⁶⁷ Como Marx já tratara de mostrar com insistência nos Manuscritos de 44, em Hegel o objeto é apenas "Consciência de Si objetivada". Para Marx, ao contrário, "o homem não é outra coisa senão natureza humana", "natureza que devém sujeito" (MEF, p. 135).

⁶⁸ Quando o homem produz, diz Marx, "não é o fato de pôr que é o sujeito; é a subjetividade das forças essenciais objetivas"; "o homem é originalmente Natureza" e é "posto por objetos" (Cf. MEF, p. 136).

nela, a Substância não resulta absolutamente derrotada; a subjetividade oposta a ela, sim. Para Hegel, a alienação está na objetividade transcendente, e a apropriação na sua superação - que é também conciliação com o real efetivo. O Conceito, diz ele na Fenomenologia, é a superação do objeto⁸⁷. Para Marx, a desalienação leva apenas à superação do estranhamento, e naturalmente supõe, digamos, uma reconciliação objetiva do real com o ideal. Ele condena uma "objetividade" que consiste na oposição do Objeto, dotado assim de autonomia, com relação aos indivíduos, mas não a sua independência material. E o faz enquanto condena igualmente - senão mais ainda - a oposição dos indivíduos com relação ao Objeto; a nível da Consciência, a alienação se manifesta mesmo, antes de mais nada, no desconhecer a objetividade em seu sentido mais pleno. Marx, como Feuerbach (Cf. Tese I), "quer objetos realmente distintos dos objetos pensados", e busca um ponto de vista em que, como ele mesmo diz, o que se afirme seja a coisa, não "o ato de pôr" do homem⁸⁸. Assim, na sua atividade, o homem não propriamente cria, mas apenas re-põe; ou ainda, não põe o mundo a partir de um não-ser-posto. E, nesse sentido, a Substância em Marx não é jamais "aniquilável" nem "descanonizável", e a autonomia do homem será sempre a de um ser-

⁸⁷ Cf. Fenomenol., p. 469.

⁸⁸ Quando o homem produz "não é o fato de pôr que é sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas" (MEF, p. 136). O homem é e continua sendo aí parte da "Natureza" - e não "um Reino dentro de outro Reino", como diria Espinoza. Ele "segue" e "obedece" a "ordem comum", "adaptando-se tanto quanto exige a natureza das coisas" (Cf. ética IV, 2 e 4).

determinado, ainda que pela própria Essência objetiva - o "espectro" que agora adquire a mais plena e efetiva corporeidade. Marx não acredita em nenhum outro tipo de liberdade, "auto-determinação" ou "indeterminação".

Quando Marx afirma, na Ideologia Alemã, que o homem é atividade corpórea e sensível (IA 56, d44), ele não apenas se contrapõe, com sua ênfase na atividade, a uma idéia do homem como sensível mas não essencialmente ativo (como no pensamento de Feuerbach). Ele antes de mais nada, ao sublinhar que o homem é atividade sensível, impõe que sua ação seja concebida essencialmente, não como livre "criação", mas como "engendramento"; que o seu pôr e determinar seja entendido como posto e determinado. Quando afirma que o homem é atividade sensível, Marx fala de uma atividade "não-subjetiva" que não se impõe arbitrariamente à "Mundanidade", e de uma negatividade que não corresponde a uma negatividade privada - egoísta, "sórdida" ou soberba. Mas de uma negatividade que é objetiva e, mesmo, inscrita no movimento do Objeto; e de uma prática que é "altruista" e "teórica" (no sentido de universal)⁶¹. Marx na verdade encontra aqui uma mesma definição, e uma mesma atividade, para o mundo e para o homem; como atividade objetiva e objetividade ativa, o homem e o mundo são ambos - e a mesma - atividade sensível (Cf. Teses I e V, e IA 56). Na crítica do jovem Schelling, toda causalidade que se atribui ao Objeto, subtrai-se ao Sujeito, a quem cumpre realizá-

⁶¹ Lembrar o que diz Feuerbach a esse respeito na Essência do Cristianismo (Cf. p. 343).

la⁶². Marx parece querer evitar o vício do antigo "Substancialismo", fazendo da atividade do objeto de certo modo uma atividade do sujeito e vice-versa: o "mundo" tem por trás de si a atividade sensível dos homens, que tem por trás de si o "mundo" enquanto atividade e produção. Marx obtém assim uma única e mesma Substância, não apenas dotada de negatividade e dialética⁶³, mas também sensível e ativa, "divina" e "englobante", unidade de "Realismo" e "Idealismo"... no seio do "Realismo"⁶⁴.

Pela definição do mundo (e do homem) como atividade sensível (e, na prática, pela realização do Comunismo), Marx soluciona o conflito teórico e prático entre sujeito e objeto, aparentemente sem exigir, como diria Schelling⁶⁵ "que o sujeito deixe de ser sujeito para o objeto absoluto". Se o sujeito se torna idêntico ao objeto, este se faz objeto absoluto, e o primeiro fica suprimido; se o objeto se torna idêntico ao sujeito, este se faz sujeito absoluto, embora o objeto fique aí suprimido. Eis uma maneira de formular o "problema filosófico profundo" que Marx resolve na Ideologia Alemã (especialmente na parte sobre Feuerbach), e nas "Teses" (particularmente a primeira), com uma

⁶² Cf. Schelling, "Cartas a Fichte", 9^a Carta.

⁶³ Karel Kosik acredita que, dotando corajosamente a matéria de negatividade, Marx obtém a possibilidade de explicar o novo como uma qualidade da matéria (Dial. do Concreto, pp. 28-9). Na verdade, sendo assim, a matéria é agora tudo e plenamente autônoma, e não há nada fora dela de diverso e de outro.

⁶⁴ Ainda nos Manuscritos de 44, Marx entende que seu ponto de vista "distingue-se tanto do idealismo como do materialismo, e é ao mesmo tempo a verdade que os une" (MEF, p. 136).

⁶⁵ Cf. Schelling, 9^a Carta.

nova síntese de Espinoza e Fichte, de Dogmatismo e Criticismo, Realismo e Idealismo... no interior do Materialismo: a Subjetividade "devorada" no fogo da Substância "subjetivizada", i.e. infundida com a atividade e a negatividade humanas. Não é a toa que para certos marxistas o materialismo de Marx é exatamente o "monismo consequente"⁶⁶ que desenvolve "a solução correta do problema ontológico fundamental" já alcançada por Espinoza⁶⁷ - verdadeiro "Marx sem barba"⁶⁸.

3. O Processo da Consciência e a Desqualificação da Negatividade (apenas) Subjetiva.

Se o chamado Leipzig Konzil, conforme os "autos" publicados no no.3 da Wigands Vierteljahrschrift, condena Feuerbach "und Consorten" como pregoeiros da Substância ou Hylé, a Ideologia Alemã não é menos um libelo contra a Consciência própria da Personalidade ou da Individualidade Única. E não é por acaso que a crítica a suas pretensões de representar algo além da "cons-

⁶⁶ Cf. por ex., F. V. Konstantinov, Los Fundamentos de la Filosofía Marxista, trad. esp. La Habana, Ed. Política, 1964, p. 131.

⁶⁷ Cf. A. Deborin, "Spinoza's View", in Spinoza in Soviet Philosophy, Routledge & Keagan Paul, 1952, p. 90. Espinoza, segundo Peña está "na linha do pensamento oficial médio da União Soviética". Cf. também a insistência de Cheptulin sobre "a necessidade de considerar a matéria como Substância", e de conceber uma natureza material Única, sendo tudo mais apenas as "diferentes formas de sua existência, seus diferentes estados e propriedades" (1982, pp. 76-7).

⁶⁸ Segundo Luppöl, citado por Peña, p. 115.

ciência do Ser" atravessa todo o texto⁶⁹. Retirando qualquer autonomia ou atividade própria a esse princípio de Subjetividade, Marx espera livrar-se de uma vez por todas, não só da Crítica Negativa baueriana como também do Único cioso de si e nadificador. Pois, mesmo que a concepção de Stirner não seja uma mera variante da de Bruno Bauer, seu indivíduo deve ser Único, "não somente pelo ser e pela ação, mas também pela Consciência" (Cf. UP 450, r 406) - esta como lugar de afirmação da Individualidade e de reinterpretação absoluta da realidade.

Houve tempo em que o jovem Engels se imaginava um "templário" da Consciência de Si⁷⁰, e Marx em nome dela declarava guerra a "todos os deuses do Céu e da Terra"⁷¹. Alguns anos depois, contudo, aquela vaidosa Senhora não se contentava em ser "do homem", e ameaçava igualmente devorá-lo como a qualquer outro deus ou medida. Pois representava um saber-da-própria superioridade do Eu, não apenas com relação à Religião, a Deus e ao Estado Prussiano, mas também frente à Natureza e à Comunidade, como Personalidade soberana e Individualidade própria. Agora que ela, opondo-se à Natureza e ao Mundo, passava a ameaçar também a unidade do Gênero Humano e a objetividade da Essência que lhe corresponde⁷², Marx concluiu que o "Espiritualismo" de Bauer era

⁶⁹ A palavra "Consciência" aparece anotada várias vezes à margem do manuscrito da Ideologia Alemã.

⁷⁰ Cf. "Schelling e la Rivelazione", p. 238.

⁷¹ Cf. prefácio da tese de doutorado de Marx. Cf. também Sass, 1978, p. 97.

⁷² Cf. GM, pp. 127 e 132-4.

o grande inimigo do "Humanismo Real". Apenas para, no momento seguinte, enfrentar-se com a negatividade subjetiva stirneriana, radicada num caprichoso e corpóreo "não-pensar" ainda mais dissolvedor. Antes de Marx, Hegel já havia enfrentado as reivindicações da Consciência subjetiva enquanto "Personalidade livre e infinita", e tratado de compatibilizá-las com a Substancialidade da Vida ética⁷³. "O fato de que o homem pensa e quer encontrar no pensamento a base da Vida ética", no entanto, ameaça permanentemente deixá-la "à mercê do capricho" e da "opinião vazia"⁷⁴. Quanto a Marx, ele resolve buscar fora do idealismo uma resolução mais completa do abstrato indivíduo consciente de si, na Substância Única e universal da Comunidade.

Para Marx, é essencialmente a divisão do trabalho (ou, o que é a mesma coisa, a propriedade privada) que cinde o Gênero em espécies opostas (as classes sociais), e fragmenta-o em espécimes diversos e dispersos, com suas opiniões e volições supostamente "pessoais", opostas ao que é universal e objetivo. Nesse caso, a Consciência pessoal, pela qual o indivíduo é "livre" e "infinito" (pela suposta capacidade de abstrair seu Eu das determinações do Mundo Objetivo), não passa da Consciência desse contingente homem

⁷³ Em outros tempos, Platão tentara simplesmente dar cabo daquele "invasor corruptível" que se anunciava no discurso dos sofistas (Cf. Prefácio da Hegel's Philosophy of Right, pp. 8 e 10).

⁷⁴ Cf. id., pp. 3-4.

"abstrato"⁷⁶, cuja Liberdade só existe na "representação" e na "imaginação" (Cf. SF 147), subordinado que está a uma todopoderosa Potência Objetiva (Cf. IA 94-5, d75-6)⁷⁶. Aparentemente há apenas uma Consciência em que Marx confia: a Ciência, impessoal Consciência do Gênero⁷⁷, em que não é a subjetividade que se afirma, mas simplesmente se volta para o Mundo para conhecê-lo. Bem antes da disjunção entre Substância e Consciência de Si proposta por Bauer, o jovem Schelling entendera que a idéia de um mundo "inteligível e objetivo" era contraditória com a assunção da "Personalidade subjetiva" e da "Liberdade de vontade"⁷⁸. Se é assim, Marx espinozeanamente abre mão dessa imaginária "liberdade ideológica" e da trêfega "individualidade contingente" a que corresponde, optando decididamente pela "Ciência Real": "Onde começa a vida real e a Ciência real e positiva, cessam as frases sobre a Consciência, e um Saber real deve ocupar o seu lugar" (IA 51, d27).

Apelando à divisão do trabalho, a concepção materialista da história revela-se capaz de recusar quaisquer autonomia e potência efetivas a toda Consciência. Ao mesmo tempo, dando conta

⁷⁶ Para Marx, seria esse o verdadeiro estatuto da interioridade cristã separada do mundo, que inevitavelmente reverte ao egoísmo judaico original, e corresponde hoje ao indivíduo da Sociedade Civil.

⁷⁶ Cf. também Marx, Elementos Fundamentales..., p. 91.

⁷⁷ A definição da Ciência como Consciência do Gênero é de Feuerbach (EC, pp. 1-2), foi encampada por Marx nos Manuscritos de 44 (Cf. MEF, p. 63).

⁷⁸ Cf. Schelling, Carta X.

de sua aparência de autonomia e oposição com relação ao mundo real, bem como da coercitividade de suas formas "religiosas" e "fantasmagóricas" com relação ao indivíduo⁷⁹. Pois, mesmo quando a "expressão consciente" que os indivíduos têm de suas condições de vida é "imaginária", isso também é "consequência de seu modo limitado de atividade" e de suas "estreitas relações sociais" (IA, p. 50n, d 26n). De acordo com a teoria marxiana, não é a Consciência que distingue os homens dos animais, mas a Produção material para suas necessidades (45, d21), com a qual surgem e se desenvolvem as relações sociais⁸⁰. De modo que eles já têm entre si "um sistema de laços materiais", que se desenvolve historicamente, sem que a Consciência (como Religião, Moral ou Política) tenha intervindo aí de forma ativa ou determinante⁸¹. Os "Seres Supremos", "fantasmas" ou "peias espirituais" que dominam os indivíduos são então a "expressão idealista", para o indivíduo isolado (o da divisão do trabalho), de cadeias e limites muito reais, "naturais" e "sociais" (IA 58, 61). E, naturalmente, o que

⁷⁹ Como a teoria de Marx, junto com a neutralização da Consciência, envolve a supressão da Eigenheit, é algo que pode ser visto na sua argumentação (sempre em nome da produção e da divisão do trabalho), contra o "caráter pessoal" da obra de arte - que até a Gilbert Badia parece exagerada (CF.IA, p. 18).

⁸⁰ A produção, Marx acrescenta, envolve a "ação conjugada" dos indivíduos, cujo "modo de cooperação" e "estágio social" são determinados pelo nível de desenvolvimento das "forças produtivas" (IA, p. 58).

⁸¹ "Sem que exista ainda qualquer absurdidade política ou religiosa que por acréscimo os reúna" Marx conclui (IA, p. 58-9). É somente depois que o comportamento e as relações entre os homens já estão definidos pelas circunstâncias da produção, que "descobrimos que o homem tem também uma 'Consciência' ou 'Espírito'" (p. 59).

os homens não puseram pela Consciência, ou enquanto indivíduos isolados, da mesma maneira não poderão renegar isoladamente e pela Consciência - se é que jámais o poderão completamente, por alguma outra forma.

A Consciência "real" é a linguagem, a que existe também para os outros homens" (IA 59)⁸². Sua produção está "direta e intimamente ligada" à atividade humana como uma "emanação" do "comportamento material" dos homens (50); ela "é um produto social e permanecerá como tal enquanto os homens existirem" (59). E representa antes de mais nada a "Consciência do meio sensível mais próximo", e do "nexo com os outros indivíduos" (59), como a "expressão consciente" de suas relações e atividades reais, de sua "produção" e "intercâmbio", de "seu comportamento político e social". Admitir outra coisa seria supor que os homens possuem "um outro espírito" - privado, pessoal, incondicionado - além daquele que têm como "indivíduos reais e materialmente condicionados" (50, d 26). São os homens que produzem a Política, a Moral, a Religião, etc., mas enquanto "reais e ativos" - o que para Marx significa antes de mais nada "condicionados por um desenvolvimento determinado das forças produtivas e das relações correspondentes". O que quer dizer que "a Consciência (das Bewusstsein) não pode ser outra coisa senão o Ser Consciente (das bewusste Seins), e que o Ser dos homens é o seu Processus Vital"

⁸² Comparar com Feuerbach, para quem a Consciência de Si "está essencialmente ligada à de um Tu", e, portanto, à linguagem, que "não é mais do que a realização do Gênero, o pôr-se em relação do eu com o tu, destinado a representar a unidade do Gênero pela supressão do isolamento individual" (CFH, p. 22).

(ibid.). A Consciência, portanto, é assim praticamente um atributo da Substância, como se fosse esta que toma consciência nos homens individuais.

Desse modo, a verdade da Consciência não é a Consciência de Si, mas o Ser consciente; e este, se de alguma forma é o indivíduo, está longe de representar aquele eu que se volta sobre si mesmo. Por trás dele e de "sua" Consciência está o Mundo (o Mundo "do homem", naturalmente), e não vice-versa. É de Feuerbach a fórmula, que Marx parafraseia seguidamente na Ideologia Alemã, de que "o idealismo erra quando procura a origem das idéias no homem isolado, fixado sob a forma de um ser existente para si", de uma "alma"⁸³. O que permite ao autor da Essência concluir que "é o homem que pensa, não o eu"⁸⁴; o que por sua vez não passa de uma implicação de sua fórmula mais geral, segundo a qual "a verdadeira relação entre o Pensamento e o Ser se reduz a isso: este é Sujeito, aquele é Predicado; o primeiro provém do segundo, e não o segundo do primeiro"⁸⁵. Só que (como já observamos), tomando como realidade primeira os indivíduos corpóreos avulsos dados pela intuição sensível, Feuerbach, ao contrário de Marx, não conseguiu constituir efetivamente o Ser Genérico sem a ajuda da pouco confiável Consciência ou, pior ainda, do subjetivo Sentimento. O ponto de partida de Marx é infinitamente mais consequen-

⁸³ PFF, § 41, p. 185.

⁸⁴ Id., § 50, p. 194.

⁸⁵ Cf. "Thèses Prov. pour la Réf. de la Phil.", § 53, p. 120.

te, e pode-se quase dizer que para ele o Mundo é tanto o Ser de que se tem Consciência quanto o Ser que tem essa Consciência. Para ele, "as idéias e os pensamentos dos homens" sempre foram inevitavelmente as que tinham "sobre si mesmos" e "sobre suas condições de existência". E essa, diz ele, necessariamente não é apenas a Consciência do "indivíduo isolado", mas "de toda a Sociedade na qual vivem" (IA 210, d167).

Como se explicam então a Consciência "crítica" e mesmo a Consciência "religiosa", em dissociação ou oposição com relação ao real? É aqui que nos deparamos com a própria explicação/justificação da crença no "Ser Supremo" e nos famosos "fantasmas". Desde quando as condições de existência e as relações aí envolvidas tornam-se independentes dos homens, elas vão necessariamente "exprimir-se na Consciência sob a forma de determinações decorrentes do Conceito de Homem", que é como Stirner as encherga e critica (IA 210, d167). Pois "mesmo as fantasmagorias no cérebro humano são sublimações que resultam necessariamente do processo de vida material". Assim, "as formas de Consciência" - moral, religiosa, filosófica, etc. - "perdem toda aparência de autonomia e de desenvolvimento próprio": "Não é a Consciência que determina a Vida, mas a Vida que determina a Consciência" - e já sabemos que Marx não quer dizer com isso a vida pessoal um certo Processus Vital. "Mesmo quando, como em toda ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno decorre do processo de vida histórico" (50-1, d26-7). E ao dizer isso Marx consegue, contra

Stirner, estabelecer o Homem fora da Consciência e num inexorável devir para sua completa realização. Os "fantasmas", "laços", "Seres Supremos", etc. "são apenas a expressão mental idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de cadeais e limites⁶⁶ muito empíricos, no interior dos quais se move o modo de produção da vida e o modo de intercâmbio que ela implica" (61, d32). O outro lado da Consciência "alienada" que concebe o universal como "abstrato" ou oposto aos indivíduos, é a representação que estes têm de si como "isolados" ou "abstraídos" de suas relações naturais e sociais. Ora, na raiz da dissociação da Consciência com relação à Realidade, e inclusive de sua oposição a ela, esta a divisão do trabalho - que se torna efetiva "a partir do momento em que se opera uma divisão entre o trabalho material e o intelectual" (60, d31). Depois disso, "a Consciência pode verdadeiramente imaginar que é não é apenas a consciência da prática existente, e que representa realmente alguma coisa sem representar nada de real"⁶⁷. É então que ela se faz "pessoal", "crítica", etc., separada da prática, da "Massa" e da "Comunidade". Mas se trata, é claro, de uma emancipação aparente: "Mesmo quando essa Teoria... entra em contradição com as relações existentes" (quando a critica, por ex.,) "isso só pode decorrer do fato de que as relações sociais existentes entraram em

⁶⁶ Segundo Marx, o que é uma cadeia sob a divisão do trabalho, tornar-se-ia um limite natural no Comunismo, que não será sentido como coerção.

⁶⁷ "A partir desse momento a Consciência está em condição de se emancipar do Mundo e de passar à formação da Teoria 'pura', da teologia, da filosofia, da moral, etc." (Cf. IA 60, d31).

contradição com a força produtiva existente" (ibid.). Se abolirmos "de novo" a divisão do trabalho, que separa a atividade material da intelectual, estará afastada a possibilidade de que a Realidade e a Consciência entrem outra vez em conflito.

Assim, "todas as formas e produtos da Consciência podem ser dissolvidos, não pela crítica intelectual e pela 'Consciência de Si'... mas unicamente pela derrubada prática das relações sociais concretas de onde saíram essas quimeras idealistas" (IA 70). É o fim da Consciência enquanto negatividade oposta ao Universal Objetivo. Além do mais, diz Marx como golpe de misericórdia, "pouco importa o que Consciência empreenda isoladamente" (IA 60); "não é a Crítica mas a Revolução (Comunista) que é a força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer teoria" (ibid.). Entretanto, ele não apenas chama a Revolução de "verdadeira força motriz da história", em lugar da Crítica, mas também em dado momento chega a convocar expressamente contra esta o Proletariado, travestido em "Substância" que se "rebelar" contra a Consciência de Si⁸⁸. O que é mais um indício de que a negatividade objetiva e material que ele concebe, não apenas representa a Única e verdadeira força contra o status quo, como também contra a "negatividade" não substancial - da crítica subjetiva, "própria" e "egoísta". É a insurreição da "Massa", da Substância ou do Objeto, contra os adversários de Marx na Esquerda Hegeliana: o fim para os berlinenses "abstratos", que imaginam aniquilar toda e qualquer "cadeia real" que submeta os homens. E que se

⁸⁸ Cf. IA, p. 70, trecho riscado.

permitem livremente (re)interpretar o que existe - o que equivaleria a "aceitá-lo por meio de uma interpretação diferente" (IA 44, d20). E a Consciência Comunista como Consciência Crítica e Negatividade? Bem, essa, sim, é "substancial", historicamente legitimada, solidamente respaldada pela negatividade própria da "Substância", a qual simplesmente expressa. "Surge por necessidade", quando as forças produtivas, no quadro das relações vigentes, "tornam-se forças destruidoras". Como Consciência do caráter "necessário" da Revolução Comunista, tem a necessariedade dessa; ainda que só a própria Revolução possa torná-la uma "Consciência massiva". (Cf. 67-8, d69). Mas, a Consciência do sujeito fica aqui despojada de qualquer atividade ou negatividade própria⁸⁹. Feuerbach, segundo sugere Marx, é o iniciador da "Crítica Positiva", que, como "superação positiva da Religião", não desemboca no Nada. Marx a desenvolve como Ciência, Consciência Genérica, Crítica que não é meramente "própria" ou "desejante". Por certo ele, mesmo na Ideologia Alemã, não é nenhum positivista; apenas localiza a negatividade a nível da própria vida material, i.e. da "Substância". Quando então se trata de uma negatividade "substancial", que seria hoje unicamente a da Revolução Comunista. Ou, pelo menos, sempre uma negatividade que deve remeter a um movimento global totalizante, político e

⁸⁹ Como diz o marxista Iudin Rosenthal, qualquer "caráter criador" e "ativo" atribuído à Consciência "só pode ser entendido como resultado da atividade produtiva do homem", "depende do reflexo do mundo objetivo e é determinado por ele" (Cf. A Dictionary of Philosophy, Rosenthal e Yudin, Progress Publishres, 1967, p. 403).

histórico. Se a Revolução Comunista não é tudo, é pelo menos a pedra de toque para a apreciação de outras negatividades. O que Marx desqualifica como "ideologia" é o que está fora disso, é a negatividade que radica (apenas) na subjetividade.

CONCLUSÃO

Por certo mais de um leitor tratará de passar diretamente a esta "Conclusão", buscando saber o que diz o autor... sem ter de pagar o preço de percorrer centenas de páginas cujo interesse e sabor pode de início com razão colocar em dúvida. Aparentemente o que mais importa é o resultado final, aquilo a que o autor chegou ou pretende ter chegado ao cabo de sua demonstração. Será esse o momento em que ele se põe a prova, mostrando que pode tirar alguma coisa de todos os dados e considerações que teceu. E talvez a hora em que o leitor vai saber se pode concordar com ele, ou melhor, se ele, o autor, parece concordar com o leitor e com suas convicções - uma preocupação e um critério de apreciação a que mesmo os leitores filosóficos nem sempre escapam. Há uma maneira fácil, e até em moda, de fazer frente a tais expectativas e aos encargos que envolvem, afetando modéstia intelectual e postura anti-dogmática: declarando, o autor, que prefere deixar as questões "em aberto". Fechando na verdade ao leitor toda outra alternativa senão a de enfrentar um magudo monte de páginas, muitas vezes sem sequer a ajuda, como guia, de um índice minimamente analítico ou de outro modo expressivo de seu conteúdo. Como se não houvesse a alternativa de apresentar conclusões limitadas ou provisórias, oferecidas - aí, sim, democraticamente - à apreciação crítica do público leitor.

No nosso caso, no entanto, mais do que por facilidade, corresponde à verdade dizer que as conclusões estão espalhadas ao

longo de todo o texto; ou, mais precisamente, esclarecer que o resultado está no percurso. Isso porque - e aqui começo, mesmo assim, a atender às expectativas do leitor "apressado" - nosso trabalho consiste numa leitura da polêmica de Marx contra Max Stirner - essencialmente um confronto da Ideologia Alemã e do Único e Sua Propriedade. Em que buscamos sistematicamente "corroer" a versão que Marx constroi para ela (versão que veio a predominar como verdade) ao tempo em que tratamos de construir outra, a partir de um esforço de exposição e reconhecimento do argumento stirneriano. A que resultados conduziu esse esforço? Poderíamos simplesmente remeter o leitor à nossa "Introdução", onde formulamos nossas hipóteses em confronto com a bibliografia existente sobre o assunto e em cotejo com algumas informações de caráter histórico-bio-bibliográfico que parecem corroborar com elas. Haveria sentido em repeti-las aqui, agora como verdades supostamente estabelecidas? Hegel assinala que uma mesma sentença moral, por ex., não tem para alguém "inexperiente" - ainda que a entenda perfeitamente - o significado profundo que guarda para um espírito maduro. Quer dizer, não há substituto para o percurso, Único capaz de dar profundidade às fórmulas apresentadas como conclusão.

Com efeito, nosso trabalho pode ser entendido como um esforço demorado de atribuição - ou recuperação - de um outro sentido para os termos da polêmica, contra o da interpretação até aqui predominante. Isso com base na reconstituição de seus antecedentes, de seu contexto teórico, e sobretudo em uma leitura

mais penetrante dos textos. No limite, não gostaríamos de afirmar, não apenas sobre Stirner mas igualmente sobre Marx, nada em que esses próprios autores não se pudessem reconhecer. Gostaríamos apenas de fazê-lo "ressoar" de outra maneira. Nesse caso, porém, as novas ressonâncias, capazes até certo ponto de subverter o sentido consagrado das teses da Ideologia Alemã, só seriam "audíveis" por quem, tendo acompanhado todo o percurso do trabalho, as tivesse agregado aos termos do litígio. Por ex.: o leitor pode perceber na audaciosa fórmula de que "é a existência que determina a consciência" um significado substancialista e radicalmente anti-niilista? Pois é exatamente este que pretendemos ter trazido à luz...

De todo modo, porém, além de reiterar de que tipo de trabalho se trata, não nos furtaremos a oferecer ao leitor as conclusões que podem ser tiradas do mesmo, nos termos em que tal seja possível de forma abreviada. Mesmo que isso redunde praticamente numa simples repetição, resumida, do que foi afirmado, de saída, na "Introdução", como hipóteses. Já houve quem dissesse que os prefácios são na verdade conclusões, ou, pelo menos, verdadeiros posfácios. Seria o caso então de assumir esta Conclusão como um desses "prefácios", e como justa a expectativa do leitor que nela busca uma informação inicial e sintética sobre o que diz o autor. E aproveitar a oportunidade para insistir um pouco mais sobre suas características, isto é, sobre como deve o mesmo ser encarado. Num primeiro patamar, ainda a nível da história das idéias, pretendemos ter comprovado que A Ideologia

Alemã pode ser considerada como uma defesa, a que Marx e Engels se viram nada menos do que obrigados - defesa que inclui originalmente até mesmo uma apologia de Feuerbach - contra Bruno Bauer e principalmente Max Stirner. No que diz respeito a O Único e sua Propriedade, pretendemos ter mostrado que se trata de uma obra de conteúdo niilista - "ego-ista" - que aprofunda de modo radical o desafio de parte da Esquerda Hegeliana a todos os credos filosóficos, políticos e sociais da época Moderna - o de Marx inclusive. E que seu autor - mais do que um idealista subjetivo e histórico risível, que anseia por transformar o mundo lutando contra idéias - é um individualista de talhe "algo nietzschiano", sob certos aspectos um filósofo do corpo, talvez mais radical e atual do que o autor de Acima do Bem e do Mal.

Estes resultados, que se expressam sobretudo através de uma exposição interpretativa, provam-se também no confronto com - e na refutação de - versões de comentadores marxistas "clássicos" como Auguste Cornu e Mario Rossi. Mas também se afirmam em oposição à revisão do assunto por autores como Henri Arvon, na medida em que mostramos que Marx não se aproxima de Stirner ao se afastar de Feuerbach após a publicação do Único. Ele antes desenvolve e consolida, num certo tipo de "substancialismo", as posições "anti-egoístas" do mestre materialista. Ele recalca/preserva o ideal humanista como telos do devir das relações sociais, que constituem a "Substância" capaz de desafiar como veleidade todas as pretensões de soberania dos indivíduos fora da verdadeira Comunidade, i.e., do Comunismo.

Para demonstrar isso, tratamos de desenvolver uma investigação de caráter mais propriamente conceitual, a propósito das duas questões centrais, que são o "Homem" e a "Substância", no Marx da Ideologia Alemã. Mesmo assim, no que tange a esses e outros pontos, adotamos o caminho de uma abordagem por aproximações sucessivas, em que o assunto não fica logo e inteiramente concluído, mas é sempre retomado mais adiante num patamar superior. Isso porque cabia antes de mais nada seguir de perto a evolução dos textos em exame, favorecendo o confronto entre eles, passo a passo, nos termos em que colocam e enfrentam as diversas questões. No caso da Ideologia e do Único, a "ganga" tem tanto ou mais valor do que o "metal", e uma abordagem puramente conceitual e analítica seria inevitavelmente empobrecedora das implicações e ressonâncias em jogo, que se tratou acima de tudo de fazer aparecer. Isso significa que ficam postas - e encaminhadas - várias questões que mereceriam um aprofundamento ulterior em outro tipo de trabalho. Este aqui deixa conscientemente de enfrentar, de modo conclusivo, um desenvolvimento propriamente temático de diversas questões que emergiram durante nossa leitura.

Um último esclarecimento, para o leitor que simplesmente quer saber quem ganhou a "peleja"... na versão do autor. A revisão dos termos da polêmica e da interpretação dominante sobre ela, que é a marxista, não pretende de modo algum entronizar "São Max" no lugar de Karl Marx. Nem chegar a um juízo conclusivo e negativo a respeito do pensamento deste último - algo que

escaparia por completo à natureza do nosso trabalho. Ao mesmo tempo, porém, acreditamos que nossa investigação contribui para revelar de modo particularmente vivo certos aspectos latentes da concepção marxiana, que poderiam mesmo ajudar a dar conta de sua crise nesse final de século. Como, por exemplo, suas contradições com o que se poderia chamar de subjetividade moderna, ou, como já querem alguns, pós-moderna, e a dimensão "anti-criacionista" de sua noção de práxis.

BIBLIOGRAFIA

I - FONTES PRIMARIAS:

TEXTOS BASICOS:

Die deutsche Ideologie. 1845-1846. Karl Marx und Friedrich Engels. Marx & Engels Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1958. Tradução francesa: L'Ideologie Allemande, apresentação e notas de Gilbert Badia, trad. de G.Badia et alii, éditions Sociales, Paris, 1968. Trad. italiana: L'Ideologia Tedesca, introd. de Cesare Luporini, trad. de Fausto Codino, Editori Riuniti, Roma, 1983. Trad. inglesa: The German Ideology, Progress Publishers, Moscow, 1968.

Der Einzige und sein Eigentum. 1844. Max Stirner. Philip Reclam jun., Stuttgart, 1972. Traduções francesas: L'Unique et sa Propriété, trad. e apresentação por Robert Réclaire, Stock et Plus, Paris, 1978; e L'Unique et sa Propriété, trad. de P. Gallissaire, in Oeuvres Complètes, L'Age d'Homme, Lausanne, 1972.

Outros Textos de Max Stirner:

"Rezensenten Stirners". 1845. In Le Faux Principe de Notre éducation + L'Anticritique. édition bilingue, Aubier Montagne, Paris, 1974, pp.41-77.

"Einiges Vorlaeufige vom Leibesstaat". 1844. In kleinere Schriften, Bernhard Zack's Verl., Berlin, 1914, pp.269-277. Trad. francesa: "Quelques remarques provisoires concernant l'Etat fondé sur l'amour". In Oeuvres Complètes, L'Age d'Homme, Lausanne, 1972, pp.55-62.

"Ueber Bruno Bauers Posaune". 1842. In kleinere Schriften, Bernhard Zack's, Berlin, 1914, pp.11-25. Trad. francesa: "A propos de La Trompette du Jugement Dernier". In Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.23-31.

"Koenigsberg Skizzen von Karl Rosenkranz". 1842. In kleinere Schriften, Bernhard Zack's, Berlin, 1914, pp.78-90. Trad. francesa: "A propos des Esquisses de Koenigsberg de Karl Rosenkranz". In Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.43-51.

"Die Mysterien von Paris, von Eugène Sue". 1844. In kleinere Schriften, Bernhard Zack's, Berlin, 1914, pp.278-295. Trad. franc.: "Les Mistères de Paris de Eugène Sue. In Oeuvres Complètes, L'Age d'Homme, Lausanne, 1972, pp.63-76.

"Gegenwort eines Mitgliedes der berliner Gemeinde wider die Schrift der sieben und funfzig berliner Geistlichen: Die christliche Sonntagsfeier, eine Wort der Liebe an unsere Gemeinen". 1842. In kleinere Schriften, Bernhard Zack's, Berlin, 1914, pp.26-47. Trad. francesa: "Réplique d'un membre de la paroisse berlinoise contre l'écrit de 57 pasteurs berlinois: la célébration chrétienne du dimanche, une parole d'amour à notre paroisse". In Oeuvres Complètes. L'Age d'Homme, Lausanne, 1972, pp.11-28.

"Kunst und Religion". 1842. In kleinere Schriften, Bernhard Zack's, Berlin, 1914, pp.258-268. Trad. francesa: "Art et Religion". In Oeuvres Complètes. L'Age d'Homme, Lausanne, 1972, pp.45-54.

"Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus". 1842. In Le Faux Principe de Notre éducation + L'Anticritique. édition bilingue, Aubier Montagne, Paris, 1974, pp.79-171.

Geschichte der Reaktion. 1852. 2 Abt., Neudruck, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1967.

OUTROS TEXTOS DE KARL MARX (E MARX & ENGELS):

"Debaten ueber das Holzdiebstahlsgesetz". 1842. K.Marx. In Marx & Engels Werke, Band.1, Dietz Verlag, Berlin, 1956, pp.109-116. Trad. italiana: "Dibatti sulla legge contro i furti di legna". 1842. K.Marx. Marx & Engels Opere Complete, vol.1, Editori Riuniti, Roma, 1980, pp.222-229.

"Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung". 1843-4. Karl Marx. In Die hegelsche Linke, ausg.und eing.von Karl Loewith. Friedrich Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, pp.256-268. Trad. port.: "Contribuição à Critica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução". In A Questão Judaica, Editora Laemmert, Rio de Janeiro, 1969.

"Ueber Bruno Bauer: Die Judenfrage". 1843-4. K.Marx. In Die hegelsche Linke, ausg.und eing.von Karl Loewith. Friedrich Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, pp.235-256. Trad. port: A Questão Judaica. 1844. Editora Laemmert, Rio de Janeiro, 1969. Trad. francesa: La Question Juif, Union Générale éditions, Paris, 1975.

Deutsche-Franzoesische Jahrbuecher, herausg. von A. Ruge und K. Marx, Paris, 1844. Trad. espanhola: Los Anales Franco-Alemanes, Ediciones Martinez Roca, Barcelona, 1973

La Sainte Famille, ou Critique de la Critique Critique, Contre Bruno Bauer et Consorts. 1845. Marx & Engels. éditions Sociales,

Paris, 1972.

"Thesen über Feuerbach" ("ad Feuerbach") 1845. In Marx & Engels Werke, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, pp. 5-7. Trad. franc.: "Thèses sur Feuerbach", in L'Ideologie Allemande, prés. et ann. par G. Badia, éditions Sociales, Paris, 1968, pp. 31-34.

Manifest der Kommunistischen Partei. 1848. Marx & Engels. In Marx & Engels Werke, Band 4, Dietz Verlag, Berlin, 1959, pp.459-493. Trad. port: O Manifesto Comunista de Marx e Engels, introd. de H.J.Laski, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.

A Contribution to the Critique of Political Economy. 1859. Karl Marx. Progress Publishers, Moscow, 1978.

Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador).1857-1858. Karl Marx. Siglo XXI, Argentina, 1973.

O Capital: Crítica da Economia Política.1867. Karl Marx. 4 vols. Abril Cultural, São Paulo, 1983.

Briefwechsel Marx & Engels. Marx & Engels Werke, Banden 27, 28, 31 & 37. Dietz Verlag, Berlin. Trad. francesa: Marx & Engels, Correspondance. éditions Sociales, Paris, 1972.

Selected Writings, Marx & Engels, Lenin: Anarchism and Anarcho-Syndicalism, international Publishers, New York, 1972.

Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro (Dissert. de Dout. Univ.de Iena). 1841. Karl Marx. Editorial Presença, Lisboa, 1972.

OUTROS TEXTOS DE FRIEDRICH ENGELS:

Die frech bedraeute, jedoch wunderbach befreite Bibel, Oder: Der Triumph des Glaubens. 1842. Marx & Engels Werke, Ergaenzungsband, zweiterteil, Dietz Verlag, Berlin, 1967, pp.283-315. Trad. ital.: La Bibbia insolentemente minacciata eppure meravigliosamente liberata. Marx & Engels Opere Complete, vol.2, Editora Riuniti, Roma, 1980, 311-343.

"Schelling su Hegel". 1841. Marx & Engels Opere Complete, vol.2, Editora Riuniti, Roma, 1980, pp.182-189.

Schelling e la Rivelazione: Critica del più recente tentativo di reazione contro la filosofia libera. 1842. Marx & Engels Opere Complete, vol.2, Editora Riuniti, Roma, 1980, pp.190-239.

Schelling, il filosofo in Cristo, o la trasfigurazione della sapienza mondana in sapienza divina. 1842. Marx & Engels Opere Complete, vol.2, Editora Riuniti, Roma, 1980, pp.240-260.

"Outlines of a Critique of Political Economy". 1844. In The Young Hegelians: An Anthology. Ed. by Lawrence Stepelevich. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp.278-302.

La Situation de la Classe Laborieuse en Angleterre, éditions Sociales, Paris, 1973.

As Guerras Camponesas na Alemanha, Editorial Grijalbo, São Paulo, 1977.

Dialectics of Nature.1773-1886. Progress Publishers, Moscow, 1966.

Anti-Dühring. 1878. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

"The Catchword 'Abolition of the State' and the German 'Friends of Anarchy'". 1850. In Selected Writings by Marx, Engels, Lenin: Anarchism and Anarcho-Syndicalism, International Publishers, New York, 1972, pp.27-31.

Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie. 1886. Marx & Engels Werke, Band 21, Dietz Verlag, Berlin, 1962, pp.263-307. Trad: Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande. éditions Sociales, Paris, 1966.

TEXTOS DE OUTROS REPRESENTANTES DA ESQUERDA HEGELIANA (E SEUS CONTEMPORANEOS):

Bauer, Bruno, Die Posaune des jüngsten Gerichts ueber Hegel den Atheisten und Antichristen. 1841. In Die hegelsche Linke, ausg. & eing.von Karl Loewith, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt, 1962, pp.123-225. Trad.: Contre Hegel l'Athée et l'Antéchrist, Aubier-Montagne, Paris 1972.

Bauer, B., Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Angelegenheit. 1842. Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich.

Bauer, B., Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an des 18 Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. 1843. Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich.

Bauer, B., "The Genus and the Crowd". 1844. In The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, pp.127-134.

Bauer, B., "Charakteristik Ludwig Feuerbachs". 1845. In Wigand's Vierteljahrschrift, Band 3, Leipzig,1845, pp.86-146.

Bauer, Edgard, "On Stirner and Szeliga". 1882. In The Philosophical Forum, vol.VIII, Nos.2-3-4, Boston University, pp.167-172 (versão bilingue).

Cieskowski, August, Prolegomena to Historiosophy. 1838. In Selected Writings of August Cieszkowsky, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. pp.49-81

Feuerbach, Ludwig, "Contribution à la Critique de la Philosophie de Hegel". 1839. In Manifestes Philosophiques: Textes choisis (1839-1845), Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp.11-56.

Feuerbach, Ludwig, L'Essence du Christianisme. 1841. Trad. & pres. de Jean-Pierre Osier. François Maspero, Paris, 1968.

Feuerbach, Ludwig, "Nécessité d'une Réforme de la Philosophie". 1842. In Manifestes Philosophiques: Textes Choisis (1839-1845). Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp.96-103.

Feuerbach, Ludwig, "Thèses provisoires pour la Réforme de la Philosophie". 1842. In Manifestes Philosophiques: Textes Choisis (1839-1845). Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp.104-126.

Feuerbach, Ludwig, Principes de la Philosophie de l'Avenir. 1843. In Manifestes Philosophiques: Textes Choisis (1839-45). Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp.127-200.

Feuerbach, Ludwig, "L'Essence du Christianisme dans son rapport à L'Unique et sa Propriété". 1845. In Manifestes Philosophiques: Textes Choisis (1839-1845). Presses Universitaires de France, Paris, 1960, pp.221-237. En anglais: "The Essence of Christianity in Relation to The Ego and Its Own". In The Philosophical Forum, vol.VIII, Nos.2-3-4, Boston University, 1978, pp.81-91.

Feuerbach, L., "My Starting Point in Philosophy: Outline for an Introduction to My Complete Works". 1845/6. In The Philosophical Forum, nos.2-3-4, 1978, pp.24-27.

Fischer, Kuno, "Moderne Sophisten", in Leipziger Revue, no. 2-4, 6-7, Leipzig, 1847, pp.9-11, 13-14, 17-20, 30-32, 45-48, 50-52.

Fischer, Kuno, "Ein Apologet der Sophistik und ein 'philosophischen Reaktionaer'", in Epigonen, IV, 1847, pp.152-165.

Heine, Heinrich, Religion and Philosophy. 1834. State University of N.Y. Press, New York, 1966.

Hess, Moses, Die letzten Philosophen. 1845. In Loewith, Die hegelsche Linke, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1962. pp.47-62. Trad. ingl.: The Recent Philosophers. 1845. In The Young Hegelian, An Anthology. Ed.by Lawrence Stepelevich, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp.359-376.

Julius, Gustav, "Der Streit der sichtbaren mit der unsichtbaren Menschenkirsch oder Kritik der Kritik der kritischen Kritik", Wigands Vierteljahrschrift, II, 1845.

Schmidt, Karl, The Realm of Understanding an the Individual. 1846. In The Young Hegelian, An Anthology, Ed. by Lawrence Stepelevich, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp.381-410, pp.51-67.

Strauss, David, In Defense of My Life of Jesus. 1837. Anchor Books, Hamden, 1983.

Strauss, David, "Allgemeines Verhaeltnis der Hegeschen Philosophie zur theologischen Kritik". 1838. In Die Hegelsche Linke: Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Voormaerz, Roederberg-Verlag G.m.b.H., Frankfurt am Main, 1986.

Szeliga von Zychlinski, Franz. "Der Einzige und sein Eigenthum-vom Max Stirner. Kritik von...", Norddeutsche Blaeter, II, Berlin, 1845, pp.16-34.

OUTRAS FONTES PRIMARIAS:

Espinoza, Baruch de, ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras. 1661-1675. In Espinoza (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1983, pp.71-302.

Espinoza, Baruch de, "Pensamentos Metafísicos". 1663. In Espinoza (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1983, pp.1-40.

Espinoza, Baruch de, Tratado Político. 1677. Espinosa (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1983, pp.303-366.

Hegel, G.W.F., Enzyklopaedie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1969. Trad: Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1978.

Hegel, G.W.F., Hegel's Logic, Ed. by W.Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Hegel, G. W.F., Vorrede zur Phaenomenologie des Geistes (Préface de la Phénoménologie de l'Esprit). 1831. éd. bilingue. Aubier-Montagne, Paris, 1966. Trad. inglesa: "Hegel's Preface to his System", in Hegel, Texts and Commentary, Walter Kaufmann, Anchor Books, New York.

Hegel, G.W.F., Fenomenologia del Espíritu. 1807. Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Hegel, G.W.F., Ciencia de la Lógica. 1812-1816. Trad.de Rodolfo Mondolfo. Libreria Hachette, Buenos Aires, 1956.

Hegel, G.W.F., Philosophy of Right. 1821. Trans. by T.M.Knox. Oxford University Press, Oxford, 1980.

Hegel, G.W.F., Reason in History. A General Introduction to the Philosophy of History. 1837. The Liberal Arts Press, Indianapolis, 1953.

Heidegger, Martin, "A Determinação do Ser do Ente Segundo Leibniz". 1928. In Heidegger (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1984, pp.215-229.

Hobbes, Thomas, Leviathan. 1651. In Great Books, vol.23, Britannica, Chicago, 1952, pp.39-283.

Leibniz, Gottfried, La Monadologie. In Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, C.J.Gehardt, vol.VI, 1961. Trad: Os Princípios da Filosofia ditos a Monadologia. In Newton/Leibniz (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1983, pp.103-116.

Lénine, Vladimir I., "Resumé de La 'Science de la Logique' de Hegel", in Cahiers Philosophiques, Editions du Progres, Moscou, 1982, pp.83-226.

Lénine, V.I., "Resumé du Livre de Feuerbach Exposé, Développement et Critique de la Philosophie de Leibniz", in Cahiers Philosophiques, Editions du Progres, Moscou, 1982, pp.361-372.

Locke, John, Segundo Tratado sobre o Governo, in Locke (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1973, pp.37-137.

Rousseau, Jean-Jacques, Du Contrat Social. 1762. Éditions Sociales, Paris, 1971.

Rousseau, J.J., Projeto de Constituição para a Córsega, in Obras, II, Editora Globo, Porto Alegre, 1962, pp. 191-253.

Schelling, Friedrich von, "Programa Sistemático". 1796. In Schelling (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1984, pp.42-43.

Schelling, Friedrich von, "Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo". 1795. In Schelling (Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo, 1984, pp.5-36..

Adler, Max, Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus. 3. Dietz, Stuttgart, 1920.

Althusser, Louis, "Carta a Michel Simon" (de 14/5/65), in A Polêmica sobre o Humanismo. E. Presença, Lisboa, pp. 217-218.

Althusser, Louis, "Elementos de Autocrítica", in Posições-I, Graal, Rio de Janeiro, 1978, pp.79-118.

Althusser, L., "Marxismo y Humanismo", in La Revolución Teórica de Marx, L.Althusser, Siglo XXI, México, 1973, pp.182-206. Em portug.: "Marxismo e Humanismo, in A Polêmica sobre o Humanismo, Presença, Lisboa, pp. 11-42.

Althusser, L., "Nota Complementar sobre o 'Humanismo Real', in A Polêmica sobre o Humanismo, Presença, Lisboa, pp. 59-67.

Althusser, L., et alii, A Polêmica sobre o Humanismo de Marx, Editorial Presença, Lisboa.

Andler, Charles, Nietzsche, Sa Vie et Sa Pensée, 4 vols., Bossard, Paris, 1920-1931.

Andréas, Bert, "Marx et Engels e la gauche hégélienne" (bibliografia), in Annali dell'Instituto Giangiacomo Feltrinelli, vol.VII, Milano, 1965, pp.353-512.

Arantes, Paulo, "Nota sobre a Crítica da Filosofofia da História, in Almanaque 3, Brasiliense, São Paulo, 1977, pp.53-62.

Arvon, Henri, "L'Actualité et la Pensée de Max Stirner", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.87-91.

Arvon, Henri, L'Anarchisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

Arvon, Henri, Aux Sources de l'Existencialisme, Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

Arvon, Henri, "Concerning Marx's Epistemological Break", in The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, 1978, pp.173-185.

Arvon, Henri, Feuerbach: Sa Vie, Son Oeuvre, Presses Universitaires de France, Paris, 1964.

Arvon, Henri, "Introduction" a Le Faux Principe de Notre Education... de Max Stirner. Aubier Montagne, Paris, 1974, pp.15-39.

Arvon, Henri, Ludwig Feuerbach ou La Transformation du Sacré, Presses Universitaires de France, Paris, 1957.

Arvon, H., "Une Polémique Inconnue: Marx et Stirner", in Les Temps Modernes, 1951, no.71, pp.509-536.

Assoun, P.-L., e Raulet, G., Marxismo e Teoria Crítica, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981.

Baatsch, H.A., "Introduction" à La Trompette du Jugement Dernier, de Bruno Bauer, Aubier-Montagne, Paris, 1972.

Badia, Gilbert, "Avant-propos" à L'Ideologie Allemande de Marx & Engels, éditions Sociales, Paris, 1968, pp.7-30.

Basch, Vitor, L'Individualisme Anarchiste: Max Stirner, Paris, 1904.

Bazzani, Fabio, Weitling e Stirner: Filosofia e Storia (1838-1845), Franco Angeli, Milano, 1985.

Berlin, Isaiah, Karl Marx, His Life and Environment, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Bottigelli, émile, A Gênese do Socialismo, Editorial Estampa, Lisboa, 1974.

Brazill, William J., The Young Hegelians, Yale University Press, New Haven, 1970.

Bravo, G.M., "L'Anarchismo", in Storia delle idee politiche, economiche e sociali, dir.da L.Firpo, Torino, 1970.

Buber, Martin, "L'Unique et l'Individu", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.65-71.

Buber, Martin, Between Man and Man, Macmillan, New York.

Camus, Albert, L'Homme Révolté, Gallimard, 1951.

Caratini, Roger, "Max Stirner et son Temps", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.73-85.

Carlson, Andrew, Anarchism in Germany, 2 vols., Scarecrow Press, New Jersey, 1972.

Carrol, John, Break-Out from the Crystal Palace, Routledge and Kegan Paul, London, 1974.

Carroll, J., "Introduction" to Max Stirner: The Ego and His Own (Roots in Fascist, Racist and Elitist Ideology), Harper & Row, New York, 1971.

Carus, Paul, "Max Stirner, the Predecessor of Nietzsche", in The Monist, vol.XXI, Chicago, 1911.

Cesa, Claudio, "Feuerbach e l'Essenza della Religione", in Studi sulla Sinistra Hegeliana, Argalia Editore, Urbino, 1972, pp.185-248.

Cesa, C., "Figure e problemi della storiografia filosofica della scuola hegeliana (1831-1848)", in Studi sulla Sinistra Hegeliana, Argalia Editore, Urbino, 1972, pp.79-166.

Cesa, C., "La Storia negli scritti di Feuerbach", in Studi sulla Sinistra Hegeliana, Argalia Editore, Urbino, 1972, pp.167-184.

Cesa, C., "B.Bauer e la filosofia dell'autoconscienza (1841-1843)", in Studi sulla Sinistra Hegeliana, Argalia Editore, Urbino, 1972, pp.281-334.

Cesa, C., "Le idee politiche di Max Stirner", in Studi sulla Sinistra Hegeliana, Argalia Editore, Urbino, 1972, pp. 335-359.

Cheptulin, Alexandre, A Dialética Marxista, Editora Alfa-Omega, São Paulo, 1982.

Conze, Werner, "Staat und Gesellschaft in der frueh-revolutionaeren Epoche Deutschlands", in Historische Zeitschrift, 1958, pp.1-34.

Cornu, Auguste, Carlos Marx & Federico Engels, 4 vols., Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

Dal Pra, Mario, La Dialéctica en Marx: De los escritos de juventud a la "Introducción a la crítica de la economía política", Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Deborin, A. M., "Spinoza's World View", in Spinoza in Soviet Philosophy, Routledge & Kegan Paul, 1952.

Deleuze, Gilles, Nietzsche et la Philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.

Dematteis, P.B., Individuality and The Social Organism: The Controversy Between Max Stirner and Karl Marx, Dissertação de Doutorado, Southern Illinois University, 1972.

Dettmeijer, Diederik, et alii, Max Stirner, ou la première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire (Recueil de text), L'Age d'Homme, Lausanne, 1979.

Dettmeijer, D., "La Pensée de Stirner, ou le couple succès-échec", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne,

1979, pp.233-251.

Droz, J., Ayçoberry, P., "Structures Sociales et Courants Idéologiques en Allemagne (1835-1847)", in Annali della Fondazione Feltrinelli, Milano, 1963, pp.164-236.

Fetscher, Iring, "Der erste Kritiker Marxens", in Zeitschrift fuer Religions und Geistesgeschichte, jg.6, 1951, pp.425-26.

Ferguson, Kathy, "Saint Max Revisited: A Reconsideration of Max Stirner", Idealistic Studies, Illinois, vol...., no...pp. 276-292.

Ferry,L., Renault,A., Pensamento 68: Ensaio sobre o Anti-Humanismo Contemporâneo, Edit.Ensaio, São Paulo, 1988.

Fleischmann, Eugène, "The role of individual in pre-revolutionary society: Stirner, Marx, and Hegel", in Hegel's Political Philosophy, ed.by Z.A.Pelczynski, University Press, Cambridge, 1971.

Genkow, Heinrich, et alii, Friedrich Engels: Une Biographie, Verlag Zeit im Bild, Dresden, 1972.

Gordon, F.M., "The Contradictory Nature of Feuerbachian Humanism", in The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, 1978, pp.31-47.

Gordon, F.M., "The Debate Between Feuerbach and Stirner: An Introduction", in The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, 1978, pp.52-65.

Gouliane, C.J., Le Marxisme devant l'Homme: Essai d'anthropologie philosophique, Payot, Paris, 1968.

Groethuysen, B., "Les Jeunes Hegéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne", in Revue de Philosophie, vol.95.

Guérin, Daniel, "Stirner, Père de l'Anarchisme? Son Apport et ses Lacunes", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.93-103.

Helms, Hans, "Max Stirner: la langage de l'Idéologie", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.105-145.

Helms, Hans, Die Ideologie der anonymen Gesellschaft, M.DuMont Schauberg, Koeln, 1966.

Henry, Michel, "La Critique de la Religion et le Concept de Genre dans L'Essence du Christianisme", in Revue Internationale de Philosophie, no.101, 1972, pp.386-404.

Herzberg, Guntolf, "Die Bedeutung der Kritik von Max und Engels an Max Stirner", in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, vol.16, Berlin, 1968, pp.1454-1471.

Hirsch, Rudolf, "Der Erste Kritiker Marxens", in Zeitschrift fuer Religions- und Geistesgeschichte, Jg.9, 1957, 246-257.

Hirsch, Rudolf, Karl Marx un Max Stirner: Ein Beitrag zur Geschichte der radikalen deutsche Philosophie des Vormarzes, Dissertação de Doutorado, Ludwig-Maximilians-Universitaet zu Muenchen, 1956.

Holbrook, D., "Prostitution, Politics and Egoistical Nihilism", in Critical Quarterly, 16, 1974, pp.277-279.

Hook, Sidney, From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, Ann Arbor, Michigan, 1962.

Hunneker, James, Egoists: A Book of Supermen, Scribners, New York, 1932.

Iovchuk, M.T. et alii, Historia de la Filosofia, 2 vols., Editorial Progreso, Moscú, 1980.

Janicaud, Dominique, "Dialéctica e substancialidade. Sobre a refutação hegeliana do espinozismo", in Hegel e o Pensamento Moderno, D'Hondt, Derrida, Althusser et alii, Rés Editora, Porto, 1979, pp.195-231.

Jankélévitch, S., "L'Unique et le Surhomme", in Revue d'Alemagne, nos.39, pp.27-40, et 41, pp.216-243.

Joubert, Daniel, "Karl Marx contre Stirner", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.181-219.

Kaff, Sigmund, "Der Philosoph des Egoismus", in Sozialistische Monatshefte, 1907, pp.141-148.

Kaufmann, Walter, Hegel, Texts and Commentary, Anchor Books, New York, 1966.

Konstantinov, F., Los Fundamentos de la Filosofia Marxista, Ed. Política, La Habana, 1964.

Kronenberg, I., Moderne Philosophen: Portraits und Charakteristiken, C.H.Beck, Muenchen, 1899.

Lange, F.-A., Histoire du Matérialisme, et critique de son importance a notre époque, tome 2, Paris, 1879.

Lápine, Nikolai, O Jovem Marx, Editorial Camino, Lisboa, 1983.

Lébrun, Gerard, "La Speculation Travestie", in Almanaque, no.1, 1974, pp. 49-70.

Lefort, Claude, "Direitos Humanos e Política", in A Invenção Democrática, Brasiliense, São Paulo, 1983, pp. 37-69.

Lewis, John, The Life and Teaching of Karl Marx, International Publishers, New York, 1965.

Lobkowitz, Nicholas, "Karl Marx and Max Stirner", in Demithologizing Marxism, The Hague, 1969, pp.64-95.

Lobkowitz, N., Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967.

Loewith, Karl, De Hegel à Nietzsche, éditions Gallimard, Paris, 1969.

Loewith, K., Die Hegelsche Linke, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.

Lukács, Georg, El Assalto a la Razón: La Trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, Grijalbo, México, 1983.

Luporini, Cesare, "Introduzione" a L'Ideologia Tedesca de Marx & Engels, Editori Riuniti, Roma, 1983, pp.IX-LXXXVIII.

Lyotard, J.F., "Derives", in Dérive a partir de Marx et de Freud, Paris, UGE, col. 10/18.

Lyotard, J.F., "Apathie dans la Theorie", in Critiques, fev. 1975.

Lutz Jr., R. "The 'New Left' of Restoration Germany", in Journal of the History of Ideas, vol XXXI, New York, 1970, pp.235-252.

Mackay, J.H., Max Stirner, sein Leben und sein Werk, Bernhard Zack's Verlag, Berlin, 1910.

Macpherson, C.B., La Teoria Política del Individualismo Possessivo: De Hobbers a Locke, Editorial Tontanella, Barcelona, 1970.

Marcuse, Herbert, Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social, Pax e Terra, Rio de Janeiro, 1978.

Mayer, G., "Die Anfaenge des politichen Radikalismus in vormaerzlichen Preussen", in Zeitschrift fuer Politik, 1931, pp.1-117.

McKenzie, J.L., Dictionary of the Bible, Bruce Publish. Co, Mihvankee, 1965.

McLellan, David, Marx y los Jóvenes Hegelianos, Ediciones Martinez Roca, 1971, Barcelona.

Mehring, Franz, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Gesammelte Schriften, 2 vols., Dietz, Berlin.1960.

Mehring, F., Karl Marx: The Story of His Life, George Allen & Unwin, London, 1951.

Menzel, A., Cálculos: contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte, Univ.Nac.Autónoma de México, 1964.

Meyer, Ahlrich, "Nachwort" , in Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, Stuttgart, 1985, pp.423-462.

Moenke, Wolfgang, "Ueber die Mitarbeit von Moses Hess an der 'Deutschen Ideologie'", in Annali dell' Instituto Giangiacomo Feltrinelli, 1963, 438-509.

Naville, Pierre, De L'Aliénation à la Jouissance (Le Nouveau Léviathan I), éditions Anthropos, Paris, 1974.

Osier, J.-P., "Présentation" de L'Essence du Christianisme, de Ludwig Feuerbach. François Maspero, Paris, 1968, pp.9-86.

Ottonello, P.P., "Progresso e Riduzione", in Filosofia Oggi, ano VI, no.3, Genova, 1983, pp.297-309.

Paterson, R.W.K., The Nihilistic Egoist: Max Stirner, Oxford University Press, Londres, 1971.

Peña, V.I., El Materialismo de Spinoza: Ensayo sobre la Ontología Spinozista, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Penzo, Giorgio, "L'influence de Stirner dans certaines pays de langue latine", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.159-169.

Penzo, G., Max Stirner: La Rivolta Esistenziale, Pátron, Bologna, 1981.

Plechanov (Plechanoff), G., Anarchism and Socialism, Hyperion Press, Westport, 1981.

Plekhanov, G., Os Principios Fundamentais do Marxismo, Editora Hucitec, São Paulo, 1978.

Read, Herbert, The Tenth Muse, Horizon Press, New York, 1958.

Reclaire, R.-L., "Preface" à L'Unique et Sa Propriété de Max Stirner, Stock & Plus, Paris, 1978, pp.7-26.

Rens, J.G., "La thèse chez Stirner", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.229-231.

Romundt, H., "Max Stirner und die nachkantische Philosophie", Preussische Jahrbücher, 1908, nr.133, pp.33-47.

Rossi, Mario, Da Hegel a Marx - IV: La Concezione Materialistica della Storia, Feltrinelli, 1975.

Rossi, M., La Génesis del Materialismo Histórico: 1. La Izquierda Hegeliana, Ed. Comunicacion, Madrid,

Rossi, M., La Génesis del Materialismo Histórico: 2. El Joven Marx, Ed. Comunicacion, Madrid,

Rosen, Zvi, "The Attitude of Hess to French Socialism and His Plans for Publishing a Series of Socialist Writings with Marx and Engels". In The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, 1978, pp.310-322.

Rubel, Maximilien, Karl Marx: Ensayo de Biografía Intelectual, Paidós, Buenos Aires, 1970.

Rubel, M., "Les Cahiers de Lecture de Karl Marx (1840-1845)", in International Review of Social History, Amsterdam, 1957

Rubel, M., Marx Critique du Marxisme, Payot, Paris, 1974.

Sass, Hans Martin, "Bruno Bauer's Critical Theory", in The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, 1978, pp.92-120.

Schneiders, W., "Der Standpunkt des Egozentrismus", in Studi Internazionali di Filosofia, IV, 1972, pp.121-144.

Schaff, Adam, Le Marxisme et l'Individu: Contribution à la Philosophie Marxiste de l'Homme, Armand Colin, Paris, 1968.

Seigel, J.: Marx's Fate, Princeton University Press, 1978.

Sergent, A., Harmel, C., Histoire de L'Anarchie, Le Portulan, Paris, 1949.

Signorini, Alberto, Sade, Stirner, Nietzsche: La Comunicazione Impossibile, Jovene Editore, Napoli, 1980.

Silvestri, Maria, "Filosofia e politica nell'opera di Stirner", in Rivista Internazionale de Filosofia del Diritto, 1967,

fasc.II, pp.303-326, e fasc.III, pp.716-753.

Simon, Michel, "Marxismo e Humanismo", in A Polémica sobre o Humanismo, Althusser, Semprún et alii, Editorial Presença, Porto, pp.69-130.

Stepelevich, L.S., "The First Hegelians: An Introduction", in The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, 1978, 6-20.

Stepelevich, L.S., "Hegel and Stirner: Thesis and Antithesis", in Idealistic Studies, vol.6, no.3, 1976, pp.263-278.

Stepelevich, L.S., "Max Stirner and Ludwig Feuerbach", in Journal of the History of Ideas, vol.XXXIX, no.3, 1978, pp.451-463.

Stepelevich, L.S., "Max Stirner as Hegelian", Journal of the History of Ideas, vol.46, no.4, 1985, pp.597-614.

Stepelevich, L.S., The Young Hegelians: An Anthology, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Stepelevich, L.S., "Preface" to The Young Hegelians: An Anthology, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Stepelevich, L.S., "The Revival of Max Stirner", in Journal of the History of Ideas, vol.XXXV, no.2, 1974, pp.323-328.

Texier, P., "La Theorie Materialiste de l'Individualité dans l'Ideologie Allemande", in Pensée, no.219, 1981, pp.62-81

Thomas, Paul, Karl Marx and the Anarchists, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.

Thomas, P., "Karl Marx and Max Stirner", in Political Theory, vol.3, no.2, 1975, pp.159-179.

Tucker, R., Philosophy and Myth in Karl Marx, University Press, Cambridge, 1972.

Valadier, P., Essais sur la Modernité: Nietzsche et Marx, Cerf-Desclée, Paris, 1974.

Vélez, D.C., "El Nihilismo Anterior a Nietzsche", in Revista Latinoamericana de Filosofia, vol.VIII, no.3, 1982, pp.215-226.

Verret, M., "Marxismo e Humanismo", in A Polémica sobre o Humanismo, Editorial Presença, Porto, pp.131-188.

Volpe, Giovanni della, Rousseau y Marx - y otros ensayos de crítica materialista, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1975.

Walker, J., "Introduction" a The Ego and His Own de Max Stirner; Boni & Liveright, 1918.

Wartofsky, M.W. & Sass, H.M, "Editor's Note", in The Philosophical Forum, vol.VIII, nos.2-3-4, Boston University, 1978, pp.1-5.

Weiss, Roger de, "Stirner, Classicisme et Prophétie", in Dettmeijer, Max Stirner, L'Age d'Homme, Lausanne, 1979, pp.221-227.

Woodcock, George, Anarchism: A History of Liberation Ideas and Movements, New American Librerey, New York, 1962.