

**A DOMESTICAÇÃO DE STIRNER: UMA ANÁLISE DAS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS DA
HISTORIOGRAFIA DO ANARQUISMO**

Munís Pedro Alves²⁵

RESUMO: Este artigo é uma tentativa de análise historiográfica. Servindo-me de pressupostos teóricos de Michel Foucault, viso descrever e discutir estratégias discursivas através das quais a historiografia do anarquismo classificou o filósofo Max Stirner como anarquista.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia. Anarquismo. Max Stirner.

**THE DOMESTICATION ON STIRNER: AN ANALYSIS OF THE DISCURSIVE STRATEGIES OF
HISTORIOGRAPHY OF ANARCHISM**

ABSTRACT: This article is a historiographical analysis. From theoretical assumptions of Michel Foucault, I aim to describe and to discuss discursive strategies through which the historiography of anarchism identified Max Stirner as an anarchist.

KEYWORDS: Historiography. Anarchism. Max Stirner.

²⁵ Licenciado, Bacharel e Mestrando em História pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU; Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq. E-mail: pedro.munhoz@hotmail.com. Artigo submetido em 09/04/2014 e aceito para publicação em 28/10/2014.

Considerações iniciais

Antes de expor a problemática a ser debatida aqui, apresento ao leitor Max Stirner e sua trajetória intelectual. Pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt, Stirner foi um professor e filósofo que viveu na região que conhecemos hoje como Alemanha, sendo mais específico: nasceu, em 1806, na cidade de Bayreuth e morreu, em 1856, em Berlin. Mais ou menos entre 1826 e 1834, ele frequentou as universidades de Berlin e de Erlanger, onde estudou especialmente filosofia, filologia e teologia e foi aluno de pensadores ilustres, como Georg Hegel, Friedrich Schleiermacher e Karl Ritter. Até então um professor desconhecido do ensino básico, a partir de 1841 a vida de Stirner teve uma guinada. Foi neste ano que ele se aproximou de “Os Livres” (*Die Freien*), um grupo de intelectuais da esquerda hegeliana.²⁶

Em 1844, Max Stirner publica o livro *Der einzige und sein eigentum* ou, na versão brasileira, *O único e sua propriedade* (Companhia das Letras, 2009).²⁷ Se há algum reconhecimento de Stirner na história da filosofia ocidental, este se deve a tal livro. Nele o autor faz a exaltação de um tipo de indivíduo (o “único” ou o “egoísta”) e se volta contra Estado, religião, sociedade, razão universal, liberalismo, comunismo, ideia de “homem” como um ser genérico da humanidade, liberdade idealizada ou realizada por meio de instituições sociais e tudo aquilo que, segundo o filósofo, alienava a pessoa real, de carne e osso, e obliterava sua individualidade singular em prol de uma “ideia-fixa” ou de um “espírito”.

A recepção de *O único* foi controversa. Inicialmente confiscado na Saxônia, região onde ficava a editora da publicação, dias depois o livro foi liberado pelo Ministério do Interior ao julgar que seu conteúdo era muito absurdo para ser considerado perigoso (MACKAY, 2005, p. 122). Karl Marx e Friedrich Engels dedicaram muitas páginas de *A ideologia alemã*, de 1845, respondendo às críticas de Stirner. Outros interlocutores agiram de modo semelhante. Porém,

²⁶ Reunidos em torno de Bruno Bauer, filósofo, professor da Universidade de Bonn e conhecido como um crítico polêmico da Bíblia, além de Stirner, o grupo contava com a presença de Edgar Bauer, Ludwig Buhl, Friedrich Sass, Edward Meyen e muitos outros que apareciam sazonalmente, como Feuerbach e Engels. Encontravam-se numa cervejaria berlinense e eram considerados os pensadores mais libertários da Alemanha até as revoluções de 1848, escrevendo para diversos jornais locais (FREITAG, 2003, p. 11). O caso da *Gazeta Renana* é particularmente especial neste sentido. Antes tendo como editor-chefe L. Buhl, o periódico passara em meados de 1841 às mãos de Marx, que vetou a participação constante d’*Os Livres*. No entanto, posteriormente a esta data, o próprio Marx encomendara a Stirner um artigo sobre a massificação da educação relacionada ao fenômeno recente da expansão das escolas na Europa, tendo resultado no escrito *O falso princípio de nossa educação ou o realismo e o humanismo*, publicado em 1842 (FERRER, 2001, p. 18).

²⁷ Doravante apenas como *O único*.

depois das recepções nos dois primeiros anos, a recente fama de Stirner deu lugar ao ostracismo. O filósofo morreu aos 49 anos, solitário, endividado e esquecido.

Somente no final do século 19 o trabalho de Stirner surge novamente à tona (DÍAZ, 2002, p. 16). Por volta de 1888, o escritor anarquista individualista, John Henry Mackay, descobriu e se encantou por Stirner. Dez anos mais tarde, embora ainda padecendo de fontes que dessem conta de muitos períodos da vida do filósofo, Mackay publica a biografia *Max Stirner, sua vida e sua obra*.²⁸ Apesar dos elogios entusiasmados aí, o biógrafo não escreve a respeito da filiação ou não de Stirner ao anarquismo. Entretanto, antes da biografia vir a público, outras apropriações anarquistas da obra stirneriana já ocorriam. Uma destas pelo periódico *Liberty* (1881-1908), situado em Boston e dirigido pelo também anarquista individualista Benjamin Tucker. No Brasil, escritor e figura polêmica que passou pelo movimento anarquista do início do século 20 (participando de congressos, coordenando revistas libertárias) e terminou como agente da polícia, Elísio de Carvalho apontou Stirner como um de seus maiores educadores, aquele que o emancipara intelectualmente (*cf.* RIO, s/d, p. 213). Estes são alguns acontecimentos que tornaram possível a construção da identidade anarquista de Stirner, a despeito do mesmo não ter se declarado como tal em sua vida e obra.

Se partirmos da concepção segundo a qual a eclosão de um objeto histórico é definida a partir de sua localização geográfica e cronológica, é possível afirmar que o anarquismo, como teoria política e também como movimento social organizado, foi produzido e reconhecido somente após a expulsão da ala antiestatista e antipartidária da Primeira Internacional, em 1872, no congresso de Haia (ou seja, mais de uma década depois da morte de Stirner).²⁹ No entanto, cabe destacar que, embora ainda um pouco diferente da acepção do termo “anarquismo” na segunda metade do século 19 e sem escrever uma fundamentação sobre tal, o filósofo francês Pierre-Joseph Proudhon, em 1840, se declarou anarquista em *O que é a propriedade?* As ideias de Proudhon, deste escrito e de outros, foram inclusive

²⁸ Tive acesso a uma versão em inglês de 2005 (a original foi escrita em alemão).

²⁹ Assim, um dos principais filósofos e teóricos anarquistas, Piotr Kropotkin (2005, p. 85) nos conta: “Quando, no seio da Internacional, surgiu um partido que negava a autoridade na Associação e que se revoltava contra a autoridade sob todas suas formas, este partido se deu, de início, o nome de *federalista*, em seguida o de *antiestatista* ou *antiautoritário*. Naquela época, evitava denominar-se anarquista. A palavra *an-arquia* (era assim que se escrevia) parecia ligar muito os partidários aos proudhonianos, dos quais a Internacional combatia, naquele momento, as ideias de reforma econômica. Porém, foi justo por isso, para causar confusão, que os adversários divertiam-se em fazer uso deste nome; além do mais, ele permitia dizer que o próprio nome dos anarquistas provava que sua única ambição era criar a desordem e o caos, sem pensar no resultado”.

criticadas e recusadas por Stirner em *O único*; o que constituiria por si só uma tensão à identidade anarquista do autor. E mais do que isso, com a “soma” das proposições que aparecem em produções de Mikhail Bakunin, Élisée Reclus e Piotr Kropotkin ao anarquismo, esta filosofia política se distancia ainda mais das concepções de Stirner. Entretanto, a despeito destas considerações, trabalhos como os de Günther Freitag (2003, p. 11) afirmam categoricamente que o autor é fundador e teórico do anarquismo individualista.

A problemática

O objetivo deste trabalho não é necessariamente negar (nem afirmar) a vinculação de Max Stirner ao anarquismo, por isso, não farei citações de escritos de Stirner para, assim, contrapô-las às teses e pressupostos da filosofia e do movimento social anarquista. Desta forma, com o intuito geral de compreender a construção de identidades políticas (e de outras ordens) pela historiografia, analiso o caso deste filósofo em específico. Portanto, não se trata aqui de dizer, simplesmente, que Stirner é anarquista ou não, porém questionar a naturalização desta verdade, expondo as estratégias por meio das quais se fundamentou sua objetivação.³⁰

Minha hipótese é a de que as estratégias discursivas utilizadas pela historiografia serviram para dirimir ou camuflar tensões, antagonismos e conflitos a fim de formar homogeneidades e generalizações a respeito do anarquismo. No caso de Stirner, há uma “domesticação” na medida em que são neutralizadas determinadas proposições do autor quando estas se atentam diretamente contra as teses anarquistas.

Como são produzidas as classificações de um sujeito histórico, no caso em questão, um intelectual, e de que maneira estas se relacionam a sua obra? Minha inquietação partiu da leitura de Michel Foucault, mais especificamente, em *História da loucura na Idade Clássica* (1978, p. 55-6), no trecho em que aborda a produção do “louco” e, também, em *Vigiar e punir* (1999, p. 212-3), quando discorre sobre a invenção do delinquente pelo sistema penal do século 19 (e de que forma esta atrelava, através de um feixe de relações biográficas, o infrator a seu delito, o qual visava dar sentido sobre seu passado, presente e futuro). Ao ler estas passagens, fiquei instigado a pensar como isso poderia ser transposto para a compreensão das objetivações/sujeições políticas, da criação de identidades de autores e suas obras na e pela

³⁰ Conceito de Michel Foucault que aparece na leitura feita por Margareth Rago. A historiadora escreve: “trata-se de traçar a história a partir das objetivações pelas quais determinadas coisas começaram a ser tomadas como objeto para o pensamento e passam a fazer parte do objetivamente dado como fato, mas emerge num campo de forças, assumindo determinadas configurações. É preciso, pois, desnaturalizar o evento [...]” (RAGO, 1995, p. 75).

historiografia. Como sugere Foucault (1999), os poderes disciplinares não podem ser tratados somente como efeitos negativos, que excluem, mascaram, reprimem e escondem, mas, sobretudo, como efeitos produtores de realidade.

Neste sentido, adaptando os pressupostos foucautianos à proposta deste trabalho, analiso a produção de sujeitos e objetos por meio do funcionamento de um processo de objetivação e de sujeição ligado aos dispositivos de poder. Antes, um adendo: acredito que o conceito de “discurso” em Foucault não se refira somente à linguagem e suas regras técnicas, mas, *grosso modo*, aos quadros formais de poder-saber (relativos a uma configuração histórica específica) através dos quais é possível construir “verdades”.³¹ O discurso é instituidor de realidade. Porém, neste trabalho utilizo “estratégia discursiva” para significar apenas as práticas de objetivação/sujeição inscritas nas obras historiográficas do anarquismo; contudo, ao menos, pressupondo que a validação dos enunciados também se interligue ao “lugar social” de tais produções (cf. CERTEAU, 1982).

Como sugere Agamben (2009, p. 40), compreendo as estratégias discursivas como “dispositivos” na medida em que estes signifiquem “qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar, orientar, determinar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”. Sob esta perspectiva, ao dizer que uma pessoa não é nada além daquilo que sabemos a seu respeito ou do que no passado foi dito sobre ela, Foucault nos possibilita realizar uma análise para “descobrir por que e como se estabeleceram relações entre os acontecimentos discursivos” (2006, p. 258), como um autor e sua obra foram pensados de uma determinada maneira e como uma classificação foi “inventada”.³² Procuo mostrar como esta invenção é sofisticada e passa diretamente pela objetivação do conceito de anarquismo para que ele se torne flexível e adaptável à obra e à pessoa de Stirner.

Posto isso, abordarei quatro produções historiográficas para compreender as estratégias por meio das quais os pesquisadores categorizaram e definiram o anarquismo e a vida e obra de Max Stirner. São elas: *História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo* de Max Nettlau;³³ *História das ideias e dos movimentos anarquistas: volume I: a ideia de*

³¹ Sigo aqui a interpretação feita por Salomon através de Paul Veyne (2011, p. 308).

³² Recorro neste caso ao termo “invenção” para, assim como Nietzsche (2008, p. 25), opô-lo à origem. Invenção remete a uma criação linguística e não-linguística que, devido a uma série de motivos históricos e circunstanciais, se tornou uma convenção aceita. Esta se trata de uma ruptura, de uma inauguração. Um estudo da oposição nietzschiana entre “invenção” (*erfindung*) e “origem” (*ursprung*) pode ser consultado em Foucault (2002, pp. 13-27).

³³ Historiador austríaco, Max Nettlau publicou o referido livro, em 1935, em Barcelona, após uma revisão completa da versão alemã lançada no final da década de 1920. Nettlau viveu entre 1865 e 1944

George Woodcock;³⁴ *Anarquistas e anarquismo* de James Joll;³⁵ e *História do anarquismo* de Jean Préposiet.³⁶

Ainda que algumas obras sejam extensas e, em certas passagens, proponham reflexões mais densas, em geral, procuram traçar um esboço amplo sobre o anarquismo em vez de defender uma tese específica ou inovadora sobre o assunto. Informo que não vou separar as obras umas das outras nem procurar estabelecer uma contextualização com locais e épocas em que foram produzidas. Devido ao espaço e objetivo do artigo, pretendo estabelecer recortes que permitam a análise das estratégias discursivas que objetivam vincular a filosofia stirneriana ao anarquismo.³⁷ Divido-as em cinco: (A) o niilismo; (B) os outros “eus”; (C) a união dos egoístas; (D) os “nichos” anarquistas; e, por último, (E) o anarquismo como “estado de espírito”.

A) O niilismo como instrumento e característica anarquistas

O niilismo aparece na escrita dos historiadores para explicar o vínculo entre o anarquismo e Stirner pelo menos de dois modos diferentes. No primeiro caso, o niilismo existe como um ponto de partida para chegar ao anarquismo. E, no segundo, o niilismo figura como uma espécie de virtude própria à personalidade dos anarquistas. Nesta última função o niilismo seria a expressão do anarquismo “aristocrata de espírito”. Descrevo as duas maneiras.

No primeiro modelo de explicação, ancorado em etapas, o niilismo configura a fase em que apareceria uma tendência individual de crítica a todos os valores morais, crenças e sistemas de pensamento, de alguma maneira, entendidos como bases constituintes da autoridade. Nettlau (2008, p. 86-97) escreve:

e conviveu com Kropotkin e Malatesta. Escreveu também uma biografia muito importante de Bakunin. Dentre os quatro pesquisadores do anarquismo, Nettlau, sem dúvida, é o mais reconhecido e lido.

³⁴ Publicada em 1962, é a primeira obra sobre história do anarquismo após a Segunda Guerra Mundial. O autor é um historiador canadense que estudou na Inglaterra. O livro aqui utilizado é apenas o primeiro volume da obra; no volume um, o autor historia “as ideias” anarquistas e no outro, “o movimento”.

³⁵ Historiador inglês que pesquisou sobre movimentos operários e correntes socialistas em geral. Este livro de Joll foi publicado em 1964 e dispensa pouquíssima atenção à filosofia stirneriana.

³⁶ Francês, filósofo de formação e historiador da filosofia, certamente é o livro menos conhecido do público brasileiro. Essa edição, extensa, foi publicada, em 1993, em Lisboa, pouco tempo depois da edição original francesa. Com efeito, das obras analisadas aqui, é a que trata com maior atenção Max Stirner.

³⁷ Trata-se de uma descrição de unidades discursivas, controladas pelo pesquisador, convenientes à problemática (FOUCAULT, 2010, p. 32-33). Deixarei de lado as unidades discursivas pautadas em autores, influências do contexto e tradição epistemológica para me ater diretamente às descrições das explicações construídas para o vínculo entre Stirner e o anarquismo.

[...] nasceu por volta de 1840 um sentimento libertário original. Em torno dos irmãos Bruno e Edgar Bauer formou-se em Berlim o “Círculo Livre” ao qual aderiu Marx, que se ligou, assim, a Bruno Bauer até a sua ruptura ao final de 1842. Max Stirner foi um dos pilares desse círculo no qual [...] amadureceu um niilismo crítico, sobretudo provocado pelos membros mais avançados, como os irmãos Bauer, Max Stirner, Ludwig Buhl e outros. Desse niilismo crítico – a liquidação de todas as autoridades estabelecidas e reconhecidas – chegou-se, no transcurso do ano de 1842, à ideia de supressão completa do Estado.

Engels, no verão de 1848, retrata, em um brilhante poema radical, esse meio que ele frequentou com simpatia, e definiu Stirner de modo excelente, dizendo que, aos gritos dos outros: “Abaixo os reis!”, ele replicava: “Abaixo também as leis!”

Nessa descrição o anarquismo ultrapassa o niilismo que serviria de arcabouço racional até a compreensão completa de que a fonte geral dos valores comportados pela autoridade estaria no Estado e que, por isso, seria preciso aboli-lo para suprimir totalmente os autoritarismos. Outra explicação, agora de Woodcock, sugere porque o anarquismo estaria acima do niilismo:

Ao negar todas as leis naturais e a existência de uma humanidade comum, por outro lado, Stirner aproxima-se do niilismo e do existencialismo, apresentando como seu ideal o egoísta, um homem que se realiza em conflito com a coletividade e com os outros indivíduos [...]. Não é necessário salientar as semelhanças entre o egoísta de Stirner e o super-homem de Nietzsche. O próprio Nietzsche considerava Stirner uma das mentes mais fecundas do século XIX. Entretanto, certos elementos contidos nas ideias de Stirner o aproximam da tradição anarquista e explicam por que ele exerceu considerável influência sobre alguns círculos libertários do nosso século. Como qualquer outro típico filósofo anarquista, Stirner critica a sociedade vigente por seu caráter autoritário e antiindividualista e propõe uma situação desejável que, entretanto só poderia ser atingida após a derrubada das instituições governamentais. Ele exige que haja igualdade entre todos os egoístas, mesmo que a veja em termos de tensão criada pelo equilíbrio de forças; e sugere – embora de forma um tanto vaga – meios insurrecionais através dos quais seria possível transformar a sociedade. Ao mesmo tempo, poucos anarquistas foram tão radicais quanto Stirner, no seu culto à força, nem tão entusiasta na sua visão da vida como um eterno e amoral conflito de vontades (WOODCOCK, 2007, p. 103).

A análise acima pretende demonstrar que o anarquista seria aquele que, ao passar do niilismo (entendido como uma ferramenta utilizada para criticar os valores vigentes e para justificar a destruição dos objetos-valores criticados), chegaria a uma fase positiva em que, de maneira otimista, voltaria a criar novas formas de existência e de organização social dentro de uma “situação desejável”. Neste caso, o anarquismo teria dois motores, um da destruição e outro da criação. Se determinada racionalidade política se compuser apenas pela crítica aos sistemas de organização vigentes, diretamente ligados à hierarquia dos valores morais da

coletividade, então, significa que é um pensamento niilista; mas se esta acredita que é possível a eficácia de uma proposta de reelaboração dos sistemas políticos, sociais e morais isentos de novos autoritarismos, este pensamento é considerado anarquista.

A respeito dos meios utilizados na luta política, embora existam divergências entre os anarquistas partidários da revolta e os da revolução, nesta estratégia de explicação acima o anarquismo é visto em dois exercícios intrínsecos. No primeiro, momento negativo, é pura revolta e individualismo. Qualquer condicionamento e organização social surgem como impedimentos intoleráveis à liberdade individual, no entanto, é preciso ultrapassar esta fase em busca de uma ligação estreita entre os membros e de uma união constante. Os historiadores veem este segundo momento como a liberdade positiva para construir a sociedade autonomamente (*cf.* PRÉPOSIET, 2007, p. 58-59).

O outro modo de apropriação do niilismo, conforme as estratégias da historiografia, o considera como uma característica das personalidades anarquistas. Nesse caso, o anarquista é compreendido não como um socialista, um democrata ou um ácrata, mas como um “aristocrata de espírito”. O mais interessante é que o pensador mediador para tal conjectura é Friedrich Nietzsche, autor historicamente utilizado como objeto político nas mais diferentes vertentes e que, não raras vezes, é menosprezado pelos militantes anarquistas. Nietzsche teria sido, a partir do final do século 19, quem preparara os ouvidos dos futuros leitores de Stirner:

Nietzsche foi um escritor bastante incoerente para apoiar quem quer que fosse com um padrão de vida certo, mas a sua “revisão dos valores”, o grito de que “Deus morreu” e o mandamento “deves tornar-te quem és” encorajaram todos aqueles que queriam quebrar com os valores contemporâneos, morais, estéticos ou políticos. Como Emma Goldman observou: “Nietzsche não era um teórico social, mas um poeta e um inovador. A sua aristocracia nem era de berço nem de bolsa; era de espírito. A este respeito era um anarquista, e todos os verdadeiros anarquistas foram aristocratas” (JOLL, 1970, p. 199).

Neste sentido, a característica principal do anarquista seria a virtude de seu caráter individual. Tal enunciado deixa entrever que o anarquista, explicitando ou não, se considera melhor do que o outro, do que o não-anarquista. Esta estratégia discursiva se apoia na defesa de que o anarquismo, ao contrário da democracia, não prega a soberania do povo, mas a soberania da pessoa. “O ideal do anarquismo se aproxima mais da aristocracia universalizada e purificada por encontrar a nobreza em cada homem livre que pode agir por sua razão” – escreve Woodcock (2007, p. 36) – e, assim, o anarquista se torna rei de si mesmo.

B) Os outros “eus” de Stirner

Essa estratégia discursiva é uma das mais interessantes. Não porque seja inovadora, mas porque se considerarmos Stirner como o filósofo que reivindica a existência do “eu” (o “único”) inclassificável e inefável, pois radicalmente singular, então, é possível dizer que, através deste dispositivo historiográfico, houve uma operação multiplicativa do “único”, que, agora, em vez de ser só “um”, são muitos.

Mas não é somente isso. A explicação da característica de um dos “eus” depende das qualidades (diferentes, diga-se) dos outros “eus”. E os “eus” se relacionariam por meio de uma hierarquia entre “eles”. Como isso funciona?

O pesquisador, inicialmente, vai buscar um “eu” fora do texto, com características distintas, pois desta forma é possível neutralizar o que fala no texto. Na investigação do contexto histórico e social do filósofo ou através de alguns relatos sobre o autor, o historiador vai procurar compreender as intenções “por trás” de sua obra. Esse elemento é imprescindível para explicar o que o autor quis dizer quando escreveu seu livro e em que a priori de existência individual seu inconsciente se apoiou.

Tal estratégia me remete à crítica de Foucault aos pesquisadores que se baseavam em parâmetros similares ao analisarem uma obra. Ele se referia à dificuldade do pesquisador em escolher critérios adequados à explicação de uma produção deste tipo. Entendia, por sua vez, que a obra não é somente o livro,³⁸ mas o conjunto de ditos, escritos, ações e rastros deixados por toda uma vida. Com efeito, o mais problemático não está em escolher o que contar sobre o autor e o que excluir e incluir nas explicações (embora isso também o seja na medida em que, de uma forma ou de outra, o autor seria reduzido), mas fazer essas escolhas sem, como geralmente acontece, mencionar que são arbitrariedades do pesquisador.

Partindo do pressuposto segundo o qual Stirner desdobra-se em outros “eus” que, aliás, não podem ser encontrados somente em O único, esta estratégia, usada também para anunciar sua “verdadeira identidade política”, admite que seus aspectos filosóficos

³⁸ E mesmo baseando-se somente num determinado “livro” ou “texto”, seria preciso haver uma pressão externa fundada numa série de operações complexas para dar a eles uma unidade. O filósofo diz o seguinte: “A constituição de uma obra completa ou de um opus supõe um certo número de escolhas difíceis de serem justificadas ou mesmo formuladas: será que basta juntar aos textos publicados pelo autor os que planejava editar e que só permaneceram inacabados pelo fato de sua morte? Será preciso incluir, também, tudo que é rascunho, primeiro projeto, correções e rasuras dos livros? Será preciso reunir esboços abandonados? E que importância dar às cartas, às notas, às conversas relatadas, aos propósitos transcritos por seus ouvintes, enfim, a este imenso formigamento de vestígios verbais que um indivíduo deixa em torno de si, no momento de morrer, e que falam, em um entrecruzamento indefinido, tantas linguagens diferentes?” Ou seja, a cada acréscimo ou a cada valorização de determinado aspecto da obra (e os rastros deixados antes e depois dela) um outro entendimento da personalidade do autor pode ser possível. O que, de certa maneira, possibilita dizer até o que ele não disse, conforme a habilidade do intérprete (FOUCAULT, 2001, p. 26-27).

inconciliáveis com a concepção clássica do anarquismo ou do “socialismo libertário” (por exemplo, o egoísmo) são ferramentas de uma tática política de maior amplitude. Assim, Nettlau escreve:

É fato que *O Único e sua Propriedade* basta para se formar uma ideia exata de suas opiniões. Escrevi, por sinal, algumas páginas explicando meu juízo de Stirner. Este era, de início, fundamentalmente socialista e desejava a revolução social, mas, sendo sinceramente anarquista, seu pretensão “egoísmo” constitui a proteção, a defesa que ele julga necessário dar-se contra o socialismo autoritário e contra todo estatismo que poderia ser introduzido no socialismo. Seu *egoísmo* é a iniciativa individual: seu *Verein* é a associação livre que realiza objetivos, mas sem se transformar em organização, em sociedade. Seu método é antes de tudo a desobediência, a recusa individual e coletiva da autoridade, e o agrupamento voluntário se a situação o exige [...]. Certas interpretações de Stirner no sentido ultra-individualista estão doravante ultrapassadas; basta reportar-se aos escritos do doutor Karl Schmidt do ducado de Anhalt: *Das Verstandestum un das Individuum* [O compreensível e o indivíduo] e *Liebesbriefe ohne Liebe* [Cartas de amor sem amor] que foram tratadas por Stirner com o maior desprezo. Ele teria feito o mesmo com a maioria dos comentários de sua obra (NETTLAU, 2007, pp. 88-89).

O modo de explicação exposto acima vai procurar um Stirner antes (um socialista que, por ser anarquista, usa a estratégia da iniciativa individual) e depois do texto (recusando autores considerados individualistas e leituras de sua obra desta espécie), através de comportamentos, da personalidade e do pensamento, para compreender com exatidão as intenções do autor. Nettlau, numa certa passagem de seu livro, faz uma caracterização geral dos anarquistas pelo adjetivo “socialistas libertários”. Argumenta que este termo foi criado assim que o “anarquismo comunista” ganhou sentido pejorativo, ainda no final do século 19. Assim, este adjetivo acaba funcionando como instrumento à classificação da identidade política de Stirner, uma vez que, além de seus escritos, os aspectos “intencionais” são indispensáveis para interpretar o ativismo do filósofo. A maior idiosincrasia dessa operação é o fato de ela promover a dissolução de considerações opostas (e antagônicas dentro do movimento anarquista) que identificam Stirner ao anarquismo individualista.

As estratégias descritas neste item se respaldam também em outras argumentações. Uma delas é a de que o personagem do texto (o egoísta, o individualista, o crítico radical espiritualoso) era diferente da personalidade daquele que escrevia, pressupondo, com isso, a invenção do “eu” textual como um personagem literário. Particularmente, essa descrição desvincula o “egoísta extremista” Max Stirner do “bucólico professor” Johann Kaspar Schmidt, como se eles fossem pessoas não só diferentes, mas completamente díspares.

Pois o grande egoísta, o poeta do conflito eterno, que louvava o crime e exaltava o assassinato, era, na vida real, ao publicar *O ego e o que a ele pertence* em 1843 [tradução de *O único...* para o inglês], um homem de maneiras suaves, um paciente professor na Academia para Moças de Madame Gropius, em Berlim [...].

Assim como assumiu um novo nome para publicar seu livro, Schmidt parece ter criado também uma nova personalidade para escrevê-lo, ou pelo menos ter invocado um outro eu, violento e estranho, que vivia submerso na sua personalidade cotidiana. Pois na infeliz, desafortunada e confusa carreira do tímido Schmidt não havia nada que lembrasse o egoísta independente do sonho passional de Max Stirner. O contraste entre o homem e sua obra parece dar um exemplo clássico do poder da literatura como devaneio compensatório (WOODCOCK, 2007, p. 104).

Esta estratégia não apenas pretende autorizar uma leitura que considera aspectos da personalidade do autor, como também marca a situação na qual a literatura filosófica pode representar uma fuga à realidade. É como se Max Stirner fosse alguém que não existia (pelo menos, não na “vida real”) e que estava encarnado em um “homem de maneiras suaves” que jamais poderia ser o “apologista do assassinato” que o texto “deu vida”. Tal argumentação infere alguns questionamentos interessantes, mas difíceis de serem respondidos. Quais são os limites entre a realidade e a escrita literária e/ou filosófica? Qual é o critério para interpretar e captar a subjetividade pessoal e autoral inscrita na literatura? Deve-se ou não considerar a literatura e o texto filosófico para tal função?

C) A união dos egoístas “responsáveis”

A estratégia descrita neste item se desenvolve sob dois princípios que se interrelacionam. Primeiro, a ética política do anarquismo começa pelo egoísmo e, segundo, mesmo que o egoísta não seja anarquista, existe um inimigo comum entre ambos: o Estado.

Sustenta-se aqui que o egoísmo é uma das características gerais dos anarquistas. O que significa dizer que Stirner é deste caso o maior exemplo. Este argumento apoia-se, sobretudo, numa inversão de Hegel cujo pensamento compreendia o “todo” como aquilo que era o “verdadeiro”, presente, por sua vez, no Estado (instituição que realizaria a liberdade por meio de uma dialética entre particular e universal). Neste sentido, a partir da necessidade individual de consciência de seus próprios interesses, o anarquismo começaria pelo egoísmo, reconhecendo o que é essencial para o indivíduo em vez de desejar aquilo que o afastaria de si mesmo, como aparece em Joll:

Stirner, numa linguagem tortuosa, obscura, repetitiva, esplenética, declara guerra à sociedade e a toda filosofia do passado (sic). O seu alvo imediato

era a doutrina hegeliana do espírito como o factor impulsionador do desenvolvimento humano, e especialmente o hegelianismo religioso de Feuerbach, mas em geral ataca tanto os ensinamentos morais do cristianismo como os de Kant. “O divino é assunto de Deus; o assunto dos homens é a ‘humanidade’. O meu trabalho nem é o divino nem o humano, não se debruça sobre o que é Verdadeiro, Bom, Justo, Livre, etc., mas apenas sobre o que é meu, e não o eu em geral, mas individual (einzig), pois Eu sou eu. Para mim, nada mais está ou é para além de mim próprio” (JOLL, 1970, p. 200).

Neste sentido, Préposiet complementa:

Com efeito, ainda que todos os anarquistas possam ser muito diferentes uns dos outros, para eles, manifestadamente, o “verdadeiro” é o individual, “o único” (Stirner). Na dialética do universal e do particular, o momento essencial não é definido pela totalidade. A verdadeira essência das relações humanas está, pelo contrário, no individual concreto. Hegel é aqui invertido. É o todo, o Estado, que se torna o momento não essencial da relação dialética. O essencial, o valor supremo, o verdadeiro sujeito do direito político e histórico, a célula biológica e social fundamental que constitui a totalidade e a faz existir animando-a a partir do interior, mais não é do que o indivíduo. O anarquismo começa assim pelo egoísmo (Stirner) e apresenta-se como defensor permanente da liberdade subjetiva (PRÉPOSIET, 2007, p. 50).

Desta forma, a atitude libertária, através do egoísmo, depende do indivíduo para propor a construção de uma sociedade diferente, a partir do momento em que este consiga reconhecer e abolir as barreiras que o afastam de sua individualidade. Sendo assim, se relaciona à alienação, um problema comum aos anarquistas. A liberdade subjetiva não aparece como a defesa da escolha em se subjetivar, mas à subjetivação que lhe diz respeito apenas no plano individual. Ao invés desta luta ter algum sujeito coletivo como principal agente de transformação (a classe proletária, por exemplo), é o sujeito individual e singular que se une a outro com fins utilitários contra um inimigo comum.

Ademais, o egoísmo não seria alienação, mas, o contrário, é sua ausência que leva o indivíduo a alienar-se. Stirner seria aquele que, além de negar o sujeito coletivo, também recusou o que considerava abstrações alienantes do “único”, incluindo aí os conceitos de homem, humanidade, natureza ou essência humana e o valor moral de amor ao próximo.

Com efeito, Feuerbach, em *A Essência do Cristianismo*, opôs o amor humano ao egoísmo e ao particularismo das religiões monoteístas. Os socialistas, esses, atacaram o egoísmo intrínseco das sociedades burguesas. Quanto a Bruno Bauer, critica as “massas”, que acusa de se entregarem incessantemente a atividades egoístas. Em suma, para os Jovens Hegelianos, o egoísmo está na raiz de todas as alienações, tanto por causa disso, Stirner escolheu o egoísmo, universalmente desacreditado, para fazer dele o valor

supremo. É verdade que, a seu ver, só existem no mundo egoístas, conscientes ou inconscientes. Trata-se, portanto, simplesmente de praticar o egoísmo abertamente, lucidamente, com pleno conhecimento de causa (PRÉPOSIET, 2007, p. 159).

A ética do egoísmo passa pela luta em favor do aniquilamento do Estado, pois este é identificado como uma das fontes causadoras de alienação da liberdade e do “eu” real. O Estado foi fundado sob a crença do sujeito coletivo, por isso, quem quer ser dono de si mesmo não pode tolerar a existência daquele. Para o Estado existir é imprescindível que ninguém tenha vontade “própria”, isto é, diferente da que esta instituição autorize, pois, caso alguém a tenha, poderá ser excluído, banido ou preso. Seguindo esta linha de raciocínio, se todos tivessem vontades “próprias”, o Estado deixaria de existir, desta feita, o egoísta é colocado como seu rival mais perigoso.

Assim o egoísta deve lutar contra o Estado com todos os meios possíveis a seu alcance, independente de qualquer concepção moral. Nesta estratégia discursiva utilizada para explicar a filosofia stirneriana, os fins justificam os meios pelos quais se alcança uma fase de equilíbrio de forças entre os egoístas, ou seja, o anarquismo torna-se uma “união de egoístas”.
Escreve Woodcock:

No vácuo deixado pelo Estado aniquilado, surge o mundo dos egoístas, um mundo que Stirner caracteriza de modo alarmante pelo emprego frequente de palavras como força, poder, potência, que a maioria dos anarquistas usa apenas com sentido pejorativo. Como já observei antes, a essas palavras Stirner opõe direito.

“Não exijo qualquer direito e, portanto, também não os reconheço. O que puder conquistar pela força, conquistarei e não terei qualquer direito àquilo que não puder conquistar – nem fingirei ter... Com a autorização ou sem ela – isso não me preocupa. Se eu for poderoso, terei poderes sobre mim mesmo e não necessitarei qualquer outro tipo de autorização ou direito” (WOODCOCK, 2007, p. 100-111).

O que escreve Woodcock neste trecho poderia ser relacionado, por exemplo, ao que fala Proudhon, em *O que é a propriedade?*, sobre a “ação revolucionária” e, dificilmente, encontraríamos uma identidade comum em ambas. Para Proudhon (1975) a destruição do poder através da força representa um contrassenso, por tornar autoritários os defensores da ausência de autoridade e por tornar contrarrevolucionários os, antes, revolucionários. Isso porque, segundo o autor, os meios utilizados na luta política da sociedade atual transformam os indivíduos de que deles fazem uso.

D) Os “nichos” anarquistas: o anarquismo individualista

Em busca pela unificação de coisas diferentes e conflitantes, os historiadores do anarquismo, geralmente, se utilizaram de estratégias discursivas eficazes à criação de diversas categorias, vertentes e ramificações específicas, mas que, no entanto, não comprometessem o todo. Ao seguirmos a trilha historiográfica de apresentação dos autores anarquistas, torna-se possível mapear limiares e diferenças significativas entre suas concepções políticas. Para fazer a objetivação do anarquismo como “doutrina” ou “escola de pensamento”, foram necessárias doses de homogeneidade a fim de, num só tempo, abarcar e neutralizar os antagonismos.

Para não escamotear completamente as diferenças, uma saída comum foi explicitá-las como qualidades de originalidade da “doutrina”. Tal operação significa fazer da fraqueza da unidade (construída posteriormente), uma força de característica ímpar. A fundação de diferentes “nichos” anarquistas não se deu exclusivamente pela mão dos historiadores (em grande medida nem foram eles os inventores), entretanto, a partir do momento em que comungaram e endossaram a mesma operação discursiva estavam assinando embaixo essa “positividade”, escrevendo o passado e instituindo “realidades” pelo discurso.

Para a construção deste modo de explicação plural do anarquismo, são postos lado a lado e identificados pensadores bastante diferentes entre si: o pensador que desejava o Estado mínimo pela completa vigilância de uns pelos outros (Godwin); o defensor do progresso evolutivo e da pequena “propriedade” (Proudhon); o conspirador aficionado pela revolução radical (Bakunin); o crente da ciência moderna e defensor da máxima “a cada um de acordo com suas necessidades” (Kropotkin); o propagandista da violência como prática ética/política caso necessário (Malatesta); o cristão partidário absoluto da não-violência (Tolstói); o insubmisso que pregava a vida solitária nos bosques (Thoreau); o egoísta amoral e apologista do crime contra tudo que embaraça o “eu” (Stirner); e tantos outros.

A fim de fabricar homogeneidades, alguns dos pensadores citados acima são outorgados pelas práticas discursivas historiográficas como os pais (paternidades muitas vezes não reconhecidas) dos “nichos” ou das correntes existentes do anarquismo. Coube a Stirner ser o pai do anarquismo individualista. Certamente, esta estratégia de vínculo entre anarquismo e Max Stirner contém uma relação direta com o egoísmo exposto no item anterior.

A questão que toca ao indivíduo é particularmente importante na compreensão do anarquismo para os historiadores utilizados nesse trabalho. Pois, se no marxismo, podemos, grosso modo, dizer que existe uma massa a quem a vanguarda intelectual do partido propõe a conscientização coletiva, no anarquismo o povo não é identificado homogeneamente, mas

seria antes a “coleção de indivíduos soberanos” (WOODCOCK, 2007, p. 19). Portanto, o indivíduo conscientiza-se (inicialmente) a partir de si mesmo, numa relação de interação ativa com meio social onde se insere, mas esse papel de agente transformador da sua realidade e consciência depende exclusivamente dele. Desta maneira, a negação do absoluto e do sujeito coletivo é novamente uma afirmação da singularidade do indivíduo.

Esse entendimento permite dizer, como no caso do egoísmo, que o anarquismo começa pelo individualismo. É o anarquismo como princípio de revolta e insubmissão solitária surgido espontaneamente. Daí, todas as vertentes do anarquismo partem do individualismo, de modo que a luta pela independência é a tentativa de atingir o momento desejável para o desenvolvimento da completa individualidade. Entretanto, o anarquismo individualista não sairia nunca do início de revolta. Os individualistas não almejam se reunir em coletivo ou em organizações para obter os objetivos de libertação, pois isso significaria cair nas mesmas regras das quais se está procurando transpor. Tese que Bakunin (2006), por exemplo, rejeita com veemência, pois para esse pensador a individualidade é um produto da sociabilidade na “liberdade positiva”.

A tática política desta vertente estaria mais voltada à ética do que às manifestações coletivas. A ferramenta principal de atuação é o racionalismo crítico. A organização coletiva, sendo ou não libertária, é compreendida nesse caso como uma obrigação que significaria a perda da liberdade de espírito e da disponibilidade (PRÉPOSJET, 2007, pp. 60-61). É possível que Stirner tenha sido colocado nesse “nicho” anarquista porque elementos de sua filosofia permitem compreender a transformação do mundo não pelas vias estruturais da esfera coletiva, nem das condições materiais e políticas, mas como transfiguração da consciência como princípio básico de libertação do indivíduo. Em linhas gerais, transformar a consciência individual sobre o mundo, se desapegar da cultura metafísica/sacralizada e de ideais coletivos que alienam sua individualidade. Na verdade, em vez de transformação do mundo, trata-se de neutralização dos elementos alienantes deste.

Neste sentido, se faz necessário que o indivíduo convença a si mesmo de que o mundo não existe “em-si”, mas “para-si”. Ele existe enquanto impressão de que temos dele, o que possibilita que as verdades (morais ou não) inamovíveis sejam solapadas. Escreve Préposiet:

A existência do mundo exterior e dos outros é uma certeza apodítica. É uma certeza vivida, uma crença. No fundo, para justificar a minha experiência imediata do real, estou reduzido ao argumento do bom senso. Devido à impossibilidade em que se encontra o conhecimento humano de

demonstrar a existência de uma realidade exterior, de uma maneira que não seja conjectural ou simplesmente provável, Stirner vai instalar numa solidão ontológica inexpugnável e fazer do mundo sua representação (PRÉPOSIET, 2009, p. 164).

Esse entendimento “possível” da filosofia stirneriana não só confere ao indivíduo o papel principal de agente transformador de sua vida, como, também, coloca o pensador como aquele que recusa as explicações científicas fundadas sob a certeza de que podemos conhecê-lo em sua realidade apreensível.

Sob tal linha de interpretação, Stirner se exhibe como um “apaixonado anti-intelectual” rompendo tanto com o mito, como com o logos. “A única regra são as necessidades e os desejos de cada indivíduo. Para ele a liberdade absoluta não existe, e a singularidade e a independência estão acima dela”, escreve Woodcock (2007, p. 109).

E) O anarquismo como “estado de espírito”

Com efeito para mim, o anarquismo é essencialmente – não tenhamos medo das palavras – um estado de *espírito*, uma maneira de estar no mundo, antes de se tornar uma atitude política classificável e definível. Talvez seja essa sua fraqueza, mas creio que é também, e sobretudo, aquilo que lhe assegura da perenidade. O anarquismo não fica fora de moda. É inultrapassável. [...]

A primeira característica do anarquista é, provavelmente, o fato de ser quase inclassificável. Desde logo porque o *nexus* do seu comportamento está profundamente encerrado na sua subjetividade. Por isso, contrariamente ao marxismo, por exemplo, o anarquismo não se aprende. Nem sequer podia ser ensinado. [...] Isto não significa, obviamente, que não haja uma doutrina e uma *práxis* anarquistas – há até muitas! –, mas, com o risco de provocar os militantes, diremos que a anarquia é sobretudo um modo de vida. Pelo comprometimento existencial que implica, a anarquia é, portanto, uma atitude mais filosófica do que estritamente política, pelo menos à partida (PRÉPOSIET, 2007, pp. 11 e 48).

Antes de apresentar a estratégia discursiva do item, é importante citar estas passagens porque a definição de anarquismo conforme Préposiet me pareceu a mais interessante, corajosa e provocativa das demais. Isso não quer dizer que seja inédita, pois aparece também em interpretações de outros historiadores, contudo, neste caso foi exibida enfaticamente. Esta estratégia é também a mais aberta das até aqui apresentadas, pois permite a objetivação/sujeição de pessoas (filósofos e/ou ativistas) que não se declararam anarquistas, seja antes do surgimento histórico do anarquismo, no século 19, ou depois e durante a criação de uma escola de pensamento (doutrina, ideologia, filosofia) e de movimentos políticos que se identificaram segundo princípios comuns. Daí a possibilidade de

localizar Max Stirner como autor que, embora não tenha se declarado anarquista, teria exercido o modo anarquista de viver e de filosofar sobre o mundo.

Em contrapartida, esse modelo de explicação causa bastante controvérsia entre alguns militantes e pesquisadores. Um exemplo disso por ser visto no livro *Anarquismo, crítica e autocrítica* (Ed. Hedra, 2010) do filósofo e ativista anarquista Murray Bookchin. Nesta obra, lançada nos anos 90, Bookchin critica com veemência o que chama de “anarquismo de estilo de vida”, para ele, uma deformação burguesa e estúpida da tradição anarquista. Entre os pensadores identificados por Bookchin a esta vertente, está Max Stirner.³⁹ Bookchin (2010) argumenta que tais pensadores não compreenderam a diferença entre autonomia e liberdade e, por isso, impõem uma condição estática ao anarquismo na medida em que defendem sua autonomia antes da liberdade (realizada em sociedade). Segundo o autor, as pessoas que se intitulam anarquistas se apoiando nestas concepções estariam contaminadas por um contexto reacionário.

Ademais, a consideração de que o anarquismo é um “estado de espírito” impõe uma tarefa exaustiva ao pesquisador, devido à implicação da necessidade de realizar um apanhado histórico, buscando “germes” iniciais do anarquismo contido em revoltas e filosofias da Antiguidade. Esta estratégia tem sido usada por muitos pensadores anarquistas para justificar a ideologia conforme uma tradição remota. Assim, considera-se que a história da anarquia está diretamente relacionada às diferentes aspirações por liberdade ao longo dos tempos. Entretanto, de acordo com os historiadores, estes agentes libertários do passado tinham apenas a consciência parcial de sua luta, porque, após atingirem seus objetivos por liberdade imediata, impunham autoritarismos a fim de assegurar a liberdade conquistada. Neste sentido, entende-se que a revolução altera o comportamento das pessoas envolvidas na luta, modificando seu modo de ser e pensar. Sendo assim, somente indivíduos verdadeiramente fiéis à anarquia permaneceriam favoráveis à mudança ininterrupta (NETTLAU, 2007, p. 41); tese segundo a qual a sociedade anarquista é definida como um “revolucionar para sempre”.

Sob esta perspectiva, a filosofia de Stirner se apresenta como uma ferramenta indispensável ao anarquismo. Por outro lado, segundo a argumentação dos historiadores, houve em Stirner a separação entre revolução e rebelião (no sentido de revolta). Portanto, caso seja possível identificá-lo como anarquista, sua “sociedade” é um “rebelar-se para sempre” em vez de ser um “revolucionar para sempre”. Pois, como aponta Woodcock:

³⁹ E tantos outros autores da corrente individualista, como Benjamin Tucker, Émile Armand, Emma Goldman, Susan Brown, Hakim Bey, John Zerzan; ou alguns que nela foram inseridos pela historiografia, como Leon Tolstói e, o já citado, Max Stirner.

“Revolução e rebelião não devem ser consideradas sinônimos. A primeira consiste na subversão das condições vigentes, da situação ou do status estabelecido, do Estado ou da sociedade, sendo portanto um ato político e social.”

A segunda tem, certamente, como consequência inevitável, uma transformação nas circunstâncias, porém não tem origem nelas e sim na insatisfação dos homens consigo mesmos; não é uma revolta armada, mas uma revolta de indivíduos, um levante que não leva em conta as consequências que poderá trazer. A revolução pretende chegar a novos arranjos; a rebelião nos leva a não permitir que sejamos arranjados por outros, mas a que nós mesmos nos arranjemos, sem depositar nenhuma esperança nas “instituições”. Não é uma luta contra o já estabelecido, já que, caso for bem-sucedida, o estabelecimento cairá por si mesmo. Porém, como o meu objetivo não é derrubar a ordem estabelecida, mas elevar-me acima dela, meus propósitos e meus atos não são nem políticos nem sociais, mas egocêntricos. A revolução ordena que façamos arranjos, a rebelião ordena que nos elevemos e exaltemos (WOODCOCK, 2007, p. 114).

A práxis filosófica stirneriana tem como centro a noção de individualidade. Por isso, se entendermos toda ação humana como manifestação política, pode-se dizer que a atuação na esfera política pelo “único” é antes de tudo acessada por uma determinada ética. Isso incorre para um princípio anarquista reconhecido pela maioria dos militantes e dos historiadores: a “propaganda pelo fato”.⁴⁰

Este tipo de tática política parte da crença de que as ações valem muito mais do que as palavras, pois o exemplo de comportamento estaria acima de qualquer especulação que se proponha como lição de ensino. No caso especial do indivíduo stirneriano, antes de ser uma “propaganda pelo fato”, restrito ao acontecimento coletivo informado (ação terrorista, greve operária, levante das massas), seria antes uma “propaganda pelo ato”. Isto é, pelo modo de atuação na vida individual como instrução de exemplo para aqueles que estabelecem contato no meio social. É preciso considerar que este é um entendimento da possibilidade de uso da filosofia stirneriana apropriada pelos historiadores, em suspenso aqui seus limites e propósitos que podem não coincidir com o anarquismo.

Considerações finais

⁴⁰ O historiador Fabrício Monteiro (2010, p. 58-59) explica que, como forma de propaganda mais eficiente e revolucionária do que o discurso oral de persuasão, a “propaganda pela ação” foi empreendida no meio anarquista a partir de 1870 em círculos “bakuninistas” e que depois, na década de 1890, foi confundida, integralizada ou identificada com os atentados violentos do anarquismo terrorista.

Numa relação de metonímia com a polissemia do anarquismo, as produções historiográficas fabricaram elementos para objetivar/sujeitar autores e criar identidades políticas, como foi o caso de Stirner. A partir destas estratégias, houve uma neutralização do radicalismo e da agressividade do autor. Creio que tais práticas historiográficas inscrevem-se no processo cultural cujo funcionamento busca apreender o desconhecido pelo já conhecido e balizado, não exatamente diferenciando-o, mas formando um quadro homogêneo e generalista. Assim a “domesticação de Stirner” coloca no centro da discussão o desafio do historiador em pensar o diferente, sem recorrer às categorias totalizadoras. Obviamente, por não haver linguagem sem poder, as batalhas discursivas de enunciação vão continuar existindo e realizando apropriações variadas. Dito isso, este trabalho não visa pregar a abolição de tal, mas tão somente colocar em questionamento verdades cristalizadas em torno de um autor, sujeito, objeto, obra, etc., defendendo que estes sejam compreendidos e analisados em suas diferenças e descontinuidades.

Coincidentemente, Michel Foucault, pensador de quem utilizei pressupostos teóricos para descrever as estratégias discursivas e para compreender as objetivações de Max Stirner, também foi designado, entre outros rótulos, como “anarquista”. Numa das ocasiões, em 1981, indagado sobre o tópico durante uma conferência, ele respondeu que não se identificava com os anarquistas libertários, pois esta filosofia acreditava nas necessidades fundamentais do homem. “Eu não as quero, me nego acima de tudo a ser identificado, ser localizado pelo poder”, disse o pensador (apud. VACCARO, 2000, p. 23-24). Ora, apesar de não haver nenhum mal em ser considerado “anarquista”, Foucault expôs que isso era o que todos esperavam dele, que, ao cabo, se identificasse para “simplificarem” a compreensão de seu trabalho e de sua vida a partir de algo já posto, em vez de uma diferença e novidade.

Neste caso, o autor estava vivo para aceitar ou rejeitar a identidade política, coisa que Stirner não pode fazer. A história está repleta de objetivações autorais, algumas, sem dúvidas, mais conflituosas e negativas do que a apropriação anarquista sobre Stirner, lançando os autores contra o consenso moral de uma sociedade. Por exemplo, Stirner já foi citado por Mussolini, Nietzsche apropriado pelos nazistas. Em tempos de disputa sobre biografias não-autorizadas, coloca-se urgente o pensamento sobre estas questões.

Sem querer dar aqui um caráter de conclusão, uma das sugestões mais inusitadas e provocativas vem do próprio Foucault, que já foi anarquista, nazista, tecnocrata, niilista, liberal, marxista, pós-moderno e ria disso, vendo na aleatoriedade o insucesso de sua

classificação. Ao ser perguntado sobre uma determinada leitura de sua obra e o controle disso, ele respondeu:

A única lei é: todas as leituras são possíveis. Não vejo maior inconveniente se um livro, ao ser lido, é lido de diferentes maneiras. O grave é que, à medida que se escrevem livros, já não se é mais lido e, de deformação em deformação, uns pegando carona nos outros, chega-se a dar do livro uma imagem absolutamente grotesca.

Aqui se coloca efetivamente um problema: é preciso entrar na polêmica e responder a cada uma dessas deformações e, conseqüentemente, estabelecer uma lei para os leitores – que me repugna –, ou então deixar – o que igualmente me repugna – que o livro seja deformado até se tornar a caricatura dele mesmo?

Haveria uma solução. A única lei sobre a imprensa, a única lei sobre o livro que eu gostaria de ver instaurada seria a proibição de utilizar duas vezes o nome do autor, com um maior direito ao anonimato e a um pseudônimo, para que cada livro seja lido por ele mesmo. Há livros para os quais o conhecimento do autor é uma chave de inteligibilidade. Porém, exceto esse conhecimento não serve rigorosamente para nada. Ele apenas serve de tela. Para alguém como eu, que não sou um grande autor mas apenas alguém que produz livros, gostaria que eles fossem lidos por eles mesmos, com suas imperfeições e suas eventuais qualidades (FOUCAULT, 2004, p. 293).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: _____. *O que é contemporâneo?* E outros ensaios. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 25-54.

BAKUNIN, Mikhail. *Textos anarquistas*. Seleção e notas Daniel Guérin. Trad. de Zilá Bernd. Porto Alegre, RS: L&PM, 2006.

BOOKCHIN, Murray. *Anarquismo, crítica e autocrítica*. Trad. Felipe Corrêa e Alexandre B. de Souza. São Paulo: Hedra, 2010.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: _____. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 56-108.

DÍAZ, Carlos. *Max Stirner: uma filosofia radical do eu*. Tradução de Piero Angarano e Jorge E. Silva. São Paulo: Editora Imaginário; Expressão & Arte Editora, 2002.

FERRER, Christian. Max Stirner, autor de um único livro. In: STIRNER, Max. *O falso princípio da nossa educação*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Editora Imaginário, 2001, p. 15-22.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

_____. Diálogo sobre o poder. In:____. *Estratégia, poder-saber*. Organização e seleção de textos: Manuel Barros da Motta. Ditos e Escritos, vol. IV. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006.

_____. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

_____. O que é um autor? In:____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Ditos e Escritos, vol. III. Organização e seleção de textos: Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. Uma estética da existência. In:____. *Ética, sexualidade, política*. Ditos e Escritos, vol. V. Organização e seleção de textos: Manuel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 288-293.

_____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. 20ª ed. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

FREITAG, Günther. Algumas observações acerca da vida e da obra de Max Stirner. In: ARMAND, E; BARRUÉ, J; FREITAG; G. *Max Stirner e o anarquismo individualista*. Seleção e tradução: Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2003, p. 11-36.

JOLL, James. *Anarquistas e anarquismo*. Trad. Manuel V. Dias Duarte. Lisboa: Dom Quixote, 1970.

KROPOTKIN, Piotr. *Palavras de um revoltado*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário: Ícone Ed., 2005.

MACKAY, John Henry. *Max Stirner: his life and his work*. Translated from the third german edition by Hubert Kennedy. Concord-CA/USA: Peremptory Publications, 2005.

MONTEIRO, Fabrício. *O nihilismo social: anarquistas e terroristas no século XIX*. São Paulo: Annablume, 2010.

NETTLAU, Max. *História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo*. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Tradução Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

PRÉPOSIET, Jean. *História do anarquismo*. Trad. Pedro Elói Duarte. Coimbra: Edições 70, 2007.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *O que é a propriedade?* Trad. Marília Caeiro. 2ª edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social*. Revista de Sociologia, USP, São Paulo, nº 07, v. 1-2, p.67-82, out. 1995.

RIO, João do. *O momento literário*. [Publicado em 1908]. Obliqpress – classics of brazilian literature. Disponível em: <<http://goo.gl/sjjTXe>>. Acesso em: 18 set. 2014.

SALOMON, Marlon. Afrontar o perigo: a questão da história da verdade. In: ____ (org.). *História, verdade e tempo*. Chapecó, SC: Argos, 2011, p. 323-346.

STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VACCARO, Salvo. *Foucault e o anarquismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2000.

WOODCOCK, George. *História das ideias e dos movimentos anarquistas – vol. I: a ideia*. Trad. Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2007.