



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE FILOSOFIA

BRENO DUTRA SERAFIM SOARES

A RELAÇÃO ENTRE SENHORES E ESCRAVOS EM MAX STIRNER E FRIEDRICH
NIETZSCHE

CAMPINA GRANDE – PB

2011

BRENO DUTRA SERAFIM SOARES

A RELAÇÃO ENTRE SENHORES E ESCRAVOS EM MAX STIRNER E FRIEDRICH
NIETZSCHE

Monografia apresentada à disciplina Trabalho Acadêmico Orientado como requisito para a conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba.

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Kesting

CAMPINA GRANDE – PB

2011

S676r

Soares, Breno Dutra Serafim.

A relação entre senhores e escravos em Max Stirner e Friedrich Nietzsche.[manuscrito]: /Breno Dutra Serafim Soares. – 2011.

59 f.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2011.

“Orientação: Prof. Dr. Julio Cesar Kesting, Departamento de Filosofia”.

1. Dialética 2. Escravidão 3. Tresvaloração 4. Nilismo I. Título.

21. ed. CDD 417.2

BRENO DUTRA SERAFIM SOARES

A RELAÇÃO ENTRE SENHORES E ESCRAVOS EM MAX STIRNER E FRIEDRICH
NIETZSCHE

Aprovada em 23 de novembro de 2011

Banca examinadora:

Júlio César Kesting Nota 10,0

Prof. Dr. Júlio César Kesting – UEPB

Antônio Carlos Melo Magalhães Nota 10,0

Prof. Dr. Antônio Carlos Magalhães - UEPB

José Nilton Conserva de Arruda Nota 10,0

Prof. Ms. José Nilton Conserva de Arruda – UEPB

Média: 10,0

AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente aos meus pais, Janduí e Jacinta, pelo suporte disponibilizado e pela compreensão das minhas necessidades em cada um dos difíceis momentos de execução deste trabalho e por sempre acreditarem nas minhas capacidades.

Aos meus irmãos, Bruno e Ysabel, por todo apoio moral concedido à minha formação intelectual.

Ao meu orientador, Dr. Júlio César Kesting, pelo tempo e paciência prestados a orientação deste trabalho.

À todos os professores do curso de Filosofia, da UEPB, que contribuíram para o meu desenvolvimento intelectual e emancipação do curso.

Por fim, agradeço aos amigos que conquistei durante o curso e que me auxiliaram, de diversas formas, nos inesquecíveis anos de minha licenciatura.

Servos, obedecei, com temor e tremor, em simplicidade de coração, a vossos senhores nesta vida, como a Cristo; servindo-os, não quando vigiados, para agradar a homens, mas como servos de Cristo, que põem a alma em atender à vontade de Deus.

Paulo, *Epístola aos Efésios*, 6:5-6.

Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência-de-si não é o *ser*, nem o modo *imediato* como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro *ser-para-si*. O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente.

Hegel, *A fenomenologia do Espírito*, 2002, p. 146.

A singularidade-do-próprio comporta tudo aquilo que é singular, e volta a valorizar o que a linguagem do cristianismo degradou. Mas a singularidade-do-próprio também não conhece medida estranha a si, e não é uma *ideia*, como a liberdade, a moralidade, a humanidade, etc.: é apenas uma descrição de quem é... *eu-proprietário* (Eigner).

Max Stirner, *O único e sua propriedade*, 2004, p. 138.

O fato de que por milênios os pensadores europeus pensaram tão-somente a fim de provar algo – hoje, bem ao contrário, para nós é suspeito todo pensador que quer “provar algo” –, o fato de que sempre estiveram certos do que *deveria* resultar de suas mais rigorosas reflexões, como outrora ocorria com a astrologia asiática, ou ainda hoje na inócua interpretação cristã-moralista que relaciona os eventos pessoais à “glória de Deus” e “salvação da alma” – essa tirania, esse arbítrio, essa extrema e grandiosa estupidez *educou* o espírito; ao que parece, a escravidão é, no sentido mais grosseiro ou no mais sutil, o meio indispensável também para a disciplina e cultivo espiritual.

Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 2008, cap. quinto, 188.

RESUMO

Neste trabalho analisamos a relação entre senhores e escravos na obra dos autores Max Stirner e Friedrich W. Nietzsche, buscando salientar as consequências que essa temática tem em relação à totalidade da obra de ambos. Partimos de uma explanação da dialética entre o senhor e o escravo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, porque entendemos que ambos tecem suas considerações acerca do tema com base numa leitura prévia desta obra. Em Stirner, detectamos que a escravidão não se dá somente na relação entre pessoas, mas também na própria maneira de pensar dos modernos, que sempre mantém relações fundadas num absoluto, seja transcendente ou imanente. Em Nietzsche, descobrimos que uma compreensão mais arraigada do niilismo ou da decadência dos valores superiores, bem como o desenvolvimento do método genealógico, lhe possibilitaram trabalhar com os termos senhor e escravo de forma a operar uma tresvaloração de todos os valores, algo que Stirner não havia feito.

Palavras-chave: senhor, escravo, dialética, genealogia, niilismo, tresvaloração.

ABSTRACT

In this work we examined the relationship between masters and slaves in the work of the authors Max Stirner and Friedrich W. Nietzsche, seeking to highlight the consequences that this theme has on the whole of the work of both. We have begun from an explanation of the dialectic between master and slave in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, because we understand that both weave their considerations on the subject based on a prior reading of this work. In Stirner, we found that slavery does not happen only in the relationship between people, but also in the very modern way of thinking, which always maintains relationships founded on an absolute, be it transcendent or immanent. In Nietzsche, we found that a more entrenched understanding of nihilism or the decay of the higher values, as well as the development of genealogical method, enabled him to work with the terms master and slave in order to operate a revaluation of all values, something that Stirner had not done.

Key-words: master, slave, dialectic, genealogy, nihilism, revaluation.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	10
2. A DIALÉTICA ENTRE O SENHOR E O ESCRAVO N'A <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> DE HEGEL	13
2.1 EXPOSIÇÃO SUMÁRIA DO SISTEMA HEGELIANO A PARTIR DA RELAÇÃO COM O CRITICISMO DE KANT E O IDEALISMO DE FICHTE E SCHELLING	13
2.2 A LUTA DA CONSCIÊNCIA-DE-SI PELO RECONHECIMENTO N'A <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i>	20
3. O INDIVÍDUO ESCRAVIZADO PELOS GRANDES EGOÍSTAS E PELAS GRANDES IDEIAS N'O <i>ÚNICO E SUA PROPRIEDADE</i> DE STIRNER	24
3.1 EXPOSIÇÃO SUMÁRIA DA DIALÉTICA COMO LUTA PELA AUTO-AFIRMAÇÃO DO <i>EU</i>	24
3.2 OS CAMINHOS DO <i>EU</i> EM SUA BUSCA PELA AUTO-AFIRMAÇÃO	31
4. MORAL DE SENHORES E DE ESCRAVOS N'A <i>GENEALOGIA DA MORAL</i> DE NIETZSCHE	39
4.1 O NIILISMO COMO CHAVE DE LEITURA	39
4.2 A ORIGEM DOS PRECONCEITOS MORAIS E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA O SER HUMANO MODERNO	46
CONCLUSÃO	56
REFERÊNCIAS	59

1. INTRODUÇÃO

Em nossos dias não é tão fácil falar em senhores e escravos: crê-se na democracia e no caráter representativo daqueles que governam; fala-se em cidadãos detentores de direitos e deveres e na igualdade de todos perante a lei. Em certo sentido, esse tema estaria, de antemão, incorrendo no risco de um anacronismo patente. No entanto, essa forma de conceber a relação entre indivíduos no plano social decorre de um ideário político estritamente moderno, que data das revoluções burguesas – Revolução Gloriosa inglesa, Revolução Industrial, Revolução Americana (Independência) e a Revolução Francesa.

É importante frisar que, mesmo em plena modernidade (durante todo o século XIX), as considerações acerca da relação entre os indivíduos, no moderno Estado de direito, foram pautadas por uma interpretação que tinha na relação entre senhores e escravos seu leitmotiv. A cisão entre os indivíduos e a relação de dominação tiveram na filosofia de grandes pensadores, dentre os quais podemos citar Hegel, Karl Marx, Max Stirner (pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt) e Nietzsche, um papel crucial.

Nosso trabalho monográfico consiste em uma pesquisa de cunho bibliográfico; e tem como objetivo justamente analisar a relação entre senhor e escravo, bem como as suas implicações, no contexto da filosofia de Max Stirner (1806-1856) e Friedrich W. Nietzsche (1844-1900).

Observando que as considerações feitas pelos autores acerca do tema, nas obras que pretendemos abordar – respectivamente: *O único e sua propriedade* (1847) de Max Stirner e *A genealogia da moral* (1888) de Nietzsche – partem de uma leitura daquilo que Hegel (1770-1831) determinou como dialética do senhor e do servo, em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807), percebemos que não avançaríamos muito se não fizéssemos, ainda que sucintamente, uma leitura daquilo que este autor nos diz acerca da temática. Nosso trabalho monográfico, portanto, se divide em três capítulos, um referente a cada autor.

No capítulo referente a Max Stirner, observamos que este pensador, como aluno de Hegel e componente de um grupo de hegelianos (Die Freien - Os Livres), composto por figuras como Bruno Bauer, Edgar Bauer, Karl Marx, Eduard Meyen, Ludwig Buhl, dialoga não somente com o pensamento do mestre, como também com as ideias de seus colegas.

Descobrimos que Stirner chegou mesmo a assumir uma perspectiva hegeliana acerca da história, na qual esta se processa mediante uma cadeia de movimentos dialéticos que levam ao advento do espírito. Contudo, em Stirner, o espírito não se absolutiza justamente porque o indivíduo surge como unidade insubstituível, que não somente é único, como também é opositor perpétuo a toda pretensa totalização. Em outros termos, se o seu projeto se assemelha ao de Hegel, pois pressupõe uma dialética, não se atém ao mesmo limite, qual seja: a constituição do Estado moderno de direito e da liberdade política, porque, para ele, o Estado e a liberdade política não são os objetivos finais a serem atingidos, mas somente formas de alienação do eu.

Em Hegel, a história da humanidade se desenrola, através das figuras elencadas na *Fenomenologia do Espírito*, com um objetivo específico: o conhecimento em si e para si da idéia ou do espírito absoluto. O indivíduo é pensado como um momento do absoluto. Em Stirner, o que temos é uma dialética da auto-afirmação do eu enquanto único. Não há limites para o eu, que busca se desvencilhar de tudo que lhe é estranho; aqui o Estado é apenas mais um empecilho a esta auto-afirmação.

Assim como Hegel, Stirner afirma a existência do espírito e também atribui um papel primordial para o cristianismo em sua criação. No entanto, ele leva a dialética às últimas consequências, ultrapassando o espírito – e, com ele, Hegel – ao apontar que, encontrando-se como espírito, o indivíduo se perde enquanto existência corpórea, individual, porque se entrega ao universal, seja este Deus, a humanidade ou qualquer outra “ideia” ou causa que se lhe imponha.

No capítulo dedicado a Nietzsche, observamos que nem o método nem a compreensão da história são semelhantes ao que propôs Hegel, ou mesmo Stirner. Se estes vêm na história a realização de uma dialética, Nietzsche elabora um método que ele denomina de genealógico, a partir do qual ele chega a uma compreensão da história completamente adversa à de seus predecessores.

Nietzsche descobre que, na produção da história, ocorrem movimentos que não apontam para finalidade alguma, transcendente ou imanente, mas correspondem a um *quantum* de força próprio dos atores envolvidos nos eventos; ele insere as noções de força plástica e ressentimento na feitura da história. Através desse método, ele descobre que, na história dos valores que predominaram no Ocidente, o que encontramos são os descaminhos, a acumulação de uma

negatividade que não é reconciliada, e a produção de uma cultura incapaz de superar suas origens.

A título de conclusão, trabalhamos a ideia de que a diferença crucial entre a abordagem de Nietzsche e aquela observada em Stirner acerca da relação de dominação, é uma compreensão completa do niilismo. Ao contrário de Stirner, que apenas recai num niilismo incompleto, porque tem consciência desse fato, mas não consegue elaborar um projeto de revalorização dos valores, Nietzsche sabe que escreve na época da derrocada dos valores fundamentais e toma isso como ponto de partida para a criação de valores.

Estas são as linhas gerais deste trabalho monográfico. Os pontos que foram aqui levantados serão abordados com mais precisão nos capítulos que se seguem.

2. A DIALÉTICA ENTRE O SENHOR E O ESCRAVO N'A *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

2.1 EXPOSIÇÃO SUMÁRIA DO SISTEMA HEGELIANO A PARTIR DA RELAÇÃO COM O CRITICISMO DE KANT E O IDEALISMO DE FICHTE E SCHELLING

A filosofia efetuada por George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) é tradicionalmente entendida como “o triunfo e a consumação da filosofia clássica”.¹ O objetivo de Hegel foi elevar a Filosofia ao estatuto de Ciência e, se ele se tornou um marco na filosofia moderna, um divisor da águas, a partir do qual devemos compreender as contribuições de filósofos posteriores de primeira grandeza, foi porque ele não somente sonhou com o absoluto, mas também foi capaz de realizá-lo.

É comumente entendido entre os comentadores que “a obra de Hegel articula-se com a de Platão. É sua culminação”.² Por ser caracterizada como a culminação da metafísica ocidental, torna-se patente, para nós, que a filosofia imediatamente posterior a Hegel, e mesmo a filosofia mais atual, se realiza numa perspectiva pós-hegeliana, seja como reação, seja como continuação de sua obra. Por isso mesmo, embora fuja ao objetivo de nosso trabalho estudar a fundo a obra desse filósofo – o que, por si mesmo, exigiria de nós dedicação exclusiva –, não podemos nos eximir de uma consideração, ainda que sucinta, sobre o que este pensador escreveu acerca do tema ora tratado.

Para corroborar essa posição basta levarmos em consideração o que Gilles Deleuze escreveu acerca da relação entre Nietzsche e Hegel, no que concerne ao tema da má consciência: “toda sua teoria da má consciência deve ser compreendida como uma reinterpretação da consciência infeliz hegeliana”.³ Ou mesmo o que José Bragança de Miranda escreve, em sua apresentação à edição portuguesa dos *Textos Dispersos* de Max Stirner, a respeito da relação que Stirner tinha com a filosofia de Hegel:

A atividade literária de Stirner não se pode compreender senão como reação ao hegelianismo (e nisso confina com Kierkegaard), alicerçada numa reflexão original que,

¹ CHÂTELET, François. *Hegel*. Trad. de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 7.

² *ibidem*, p. 16.

³ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976, p. 73.

atenta à problemática da esquerda hegeliana, a supera desde o interior por uma deslocação que embora niilista, pela sua recusa de todas as transcendências, não deixa de ser radicalmente aberta, assintética, aceitando o destino do instante.⁴

É na *Fenomenologia do Espírito* (1807) que Hegel discorre acerca do tema que tratamos neste trabalho monográfico, i.e., a relação entre senhor e escravo. Contudo, não é possível adentrar o assunto sem que tenhamos algumas considerações sobre esta obra e o papel que a mesma exerce no contexto do sistema; o que, por sua vez, requer que discorramos sobre o sistema de Hegel, ainda que de forma sucinta.

Já sabemos que Hegel procura elevar a filosofia ao estatuto de ciência; para tanto ele precisa pensar aquilo que foi negado pela filosofia crítica e almejado pela intuição romântica: o saber absoluto. Hegel sabe que, para dar pleno significado à metafísica e atingir o saber absoluto, ele precisa pensar a vida como um todo, de forma a abarcar todo o seu movimento. Por isso ele não pode descartar o pensamento de seus predecessores; e é por isso também que, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, ele critica a opinião comum que não consegue ver os “sistemas como desenvolvimento progressivo da verdade, mas só vê na diversidade a contradição”.⁵

Em Hegel, a razão assume todo o vigor que somente a dialética proporciona, ela se realiza na história, não somente a partir das suas conquistas, como também pelas rupturas que sofre. A razão não pode alcançar a sua unidade suprimindo suas contradições internas, ela deve englobar toda a negatividade. É necessário “reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários”.⁶ Descobrir que toda negação é sempre determinada, e não absoluta, é a tarefa do filósofo, pois “é somente o filósofo quem percebe a gênese de uma nova verdade na negação de um erro”.⁷

Se a fórmula: “todo o nada é o nada daquilo de que resulta”⁸ determina o cerne do pensamento hegeliano, é porque estabelece o conhecimento como o resultado de um processo dialético, em que a negatividade é assumida enquanto etapa necessária. O filósofo deve compreender que a busca pelo conteúdo integral do saber se dá a partir de afirmações particulares

⁴ MIRANDA, J. Bragança de. Apresentação de Max Stirner. In: STIRNER, Max. *Textos Dispersos*. Trad. de José Bragança de Miranda. Lisboa: Via Editora, 1979, p. 15.

⁵ HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a Colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Edição Revista. Petrópolis (RS): Vozes, 2002, p. 26.

⁶ idem.

⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 30.

⁸ idem.

que são negadas por outras, num movimento que, aos poucos, leva ao saber absoluto. É por isso que, para pensar a totalidade, Hegel não poderia de forma alguma descartar a filosofia de seus predecessores, seja o criticismo kantiano, sejam os sistemas dos demais idealistas. Mais do que isso, ele deve pensar uma forma de englobar não somente esses fazeres filosóficos, como a história da filosofia em sua totalidade, propondo o seu acabamento.

É num diálogo com a história da filosofia, portanto, e com seus predecessores mais imediatos, principalmente Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854), que Hegel realiza o seu sistema. Para que possamos compreender a proposta hegeliana de uma ontologia fundada numa dialética, é absolutamente necessário seguir, ainda que de forma breve, a trilha que vai do criticismo kantiano até o idealismo de Hegel, passando por Fichte e Schelling.⁹

O criticismo kantiano havia limitado a filosofia ao entendimento (*Verstand*), delimitando a capacidade do sujeito transcendental do conhecimento àquilo que Kant entendia como fenômeno, em oposição à coisa-em-si ou *númeno*, incognoscível. O idealismo imediatamente posterior a Kant foi uma tentativa de superação desse paradoxo kantiano, gerado na *Crítica da razão pura* (1781), de que as perguntas tradicionais da metafísica – Deus, a imortalidade da alma, a liberdade – não poderiam ser respondidas, porque careciam de um acesso direto através da experiência. Isso decorria da conclusão de Kant de que o aparato cognitivo do ser humano só trabalha a partir da conjunção entre conceito e intuição, o que foi exemplificado na famosa máxima: “pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas”.

Vittorio Hösle, em sua obra *O sistema de Hegel* (1998), afirma que:

Tomando por fundamento essa convicção, Kant procede na parte destrutiva da primeira crítica, na dialética transcendental, a uma crítica da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais, as quais ele censura, no essencial, por se basearem em conclusões e proposições que, por princípio, não são consistentes por ultrapassarem a esfera da experiência possível, fora da qual proposições sintéticas *a priori* não podem ser fundamentadas.¹⁰

⁹ Em *Razão e Revolução* (1941), Herbert Marcuse, corroborando essa assertiva, chega a apontar que: “Há uma transição necessária entre a análise da consciência transcendental, em Kant, e sua exigência de comunidade de um *Welbürgerreich* [Império mundial]; entre o conceito do Eu puro de Fichte, e sua construção de uma sociedade totalmente unificada e regulada (*der geschlossene Handelsstaat*); e finalmente entre a ideia de razão, de Hegel, e sua definição do estado como a união dos interesses comuns e individuais, e, pois, como a realização da razão” (2004, p. 27).

¹⁰ HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 1997, p. 33.

A *Crítica da razão pura* se tornou o marco divisor de águas na filosofia moderna, mas isto assim se deu, em certa medida, porque ela impôs uma censura ao conhecimento, o que gerou grande desconforto no meio filosófico. Não é por acaso que Nietzsche, posteriormente, escreveria o seguinte a respeito do filósofo de Königsberg: “Kant possibilita aos alemães o ceticismo dos ingleses, na teoria do conhecimento”.¹¹

Limitar o conhecimento à faculdade do entendimento (*Verstand*) levou à impossibilidade de dar respostas às nossas inquietações metafísicas, porque nos restringiu à contemplação passiva, que se pautava num ponto de vista transcendental-psicológico. Somente a razão (*Vernunft*) poderia dar uma resposta coerente à pergunta pela totalidade do real. O idealismo foi justamente essa tentativa de revitalizar a razão, em detrimento do entendimento (ou discernimento) que trata da realidade puramente objetiva, sobre a qual nós, enquanto sujeitos, não temos nenhum poder.

Se Kant apontou o absoluto como uma necessidade da razão, que, no entanto, ultrapassa seus limites, Fichte partiu justamente desse paradoxo para determinar que só havia duas alternativas: “ou bem depende efetivamente do homem para que se realize o absoluto, caso em que não é legítimo que seu poder seja de alguma forma limitado ao domínio teórico, singularmente; ou então é absurdo pensar que a realização do absoluto possa ser função da atividade humana”.¹²

Fichte tomou partido da primeira posição, apontando que o absoluto depende efetivamente do homem, por isso sua realização não pode ser restringida ao domínio teórico, mas deve ser vivenciada para além deste. Já que o absoluto não pode ser conhecido pelo homem, ele pode ser intuído “no seio de uma relação fundamental que é da natureza, não do saber discursivo, mas da crença”.¹³

Se, em Kant, o princípio incondicionado da ciência era o princípio da identidade, na filosofia fichteana, o próprio Eu se torna esse princípio. O princípio da identidade ($A=A$), fundamento do conhecimento, deixa de ser incondicionado e passa a ser posto pelo Eu, enquanto este é auto-ponente. Estamos, aqui, avançando de uma filosofia que se pauta na lógica formal,

¹¹ NIETZSCHE, Friedrich W. *Vontade de poder*. Trad. de. Francisco Jose Dias de Moraes e Marcos Sinesio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, I, 34.

¹² CHÂTELET, François, op. cit., p. 48.

¹³ idem.

como disciplina reguladora da *forma* do conhecimento científico, para uma filosofia idealista, que trata não somente da *forma* das ciências, mas também do seu *conteúdo*.

Fichte propõe que a filosofia deve ir além da mera constatação dos axiomas e conceitos fundamentais das ciências como, em princípio, indemonstráveis e indefiníveis, para examinar e fundamentar a ciência tanto em sua *forma* quanto em seu *conteúdo*. Essa ideia pode parecer absurda, mas Fichte aponta que somente uma unidade indissolúvel entre *forma* e *conteúdo* permite a superação da oposição kantiana entre conceito e intuição.¹⁴

Nesse sentido, a doutrina da ciência proposta por Fichte deveria servir de fundamento para a lógica formal e não o contrário, pois esta não pode fundamentar proposições materiais, e nem sequer chega a fundamentar a sua suposição formal fundamental, qual seja: $A=A$. “Fichte exige que se deduzam todas as categorias ao Eu”.¹⁵ Porém, aqui uma crítica pode ser feita: “é preciso constatar que a determinação, em termos de conteúdo, do supremo princípio como Eu não é propriamente consistente”.¹⁶

Hegel, em sua obra *Fé e saber* (1802), viria a perceber essa falha de forma decisiva: “o princípio exerce deste modo o duplo papel de ser ora absoluto, ora pura e simplesmente finito, e poder ser na última qualidade um ponto de partida para toda infinitude empírica”.¹⁷ Em outros termos, embora Fichte tenha suprimido o dualismo entre conceito e intuição, que estava presente em Kant, ele se manteve atrelado a um ponto de vista transcendental-psicológico, pois continuou interpretando o princípio do conhecimento como autoconsciência.¹⁸

O princípio supremo da filosofia tem de ser uma estrutura que fundamente a si mesma, e Fichte está certo ao apontar a subjetividade como sendo essa estrutura. Contudo, para ser absoluta, ela não pode se defrontar com algo que esteja fora dela – não pode ser finita –, tem de ser uma unidade entre si mesma e a objetividade. Neste ponto encontramos o caráter crucial do avanço permitido por Schelling ao realizar sua crítica ao idealismo fichteano.

Em Fichte, a natureza vale somente como algo negativo; algo que deve ser negado, mas que não é suprassumido pela subjetividade. Ele não desenvolve uma filosofia abrangente da natureza, porque todas as considerações sobre esta remetem a um conjunto de sensações sempre

¹⁴ cf. HÖSLE, Vittorio, op. cit, p. 52.

¹⁵ ibidem, p. 56.

¹⁶ ibidem, p. 58.

¹⁷ HEGEL apud HÖSLE, ibidem, p. 60.

¹⁸ ibidem, p. 61.

referidas ao Eu.¹⁹ Schelling percebe a necessidade trazer o finito à absoluta identidade com o infinito. Ele tenta resolver essa aporia apontando que a filosofia, na verdade, é dotada de duas partes: filosofia natural e transcendental.

Embora a filosofia deva ser o saber que unifica o objetivo e o subjetivo, é necessário fazer uma escolha e começar ou pelo objetivo ou pelo subjetivo, avançando em cada um desses até o momento em que ambos remetem ao outro. Em outras palavras, partindo do objetivo, devemos encontrar a lógica na natureza; começando pelo subjetivo, devemos fazer o trânsito deste para a natureza.²⁰ É desta forma que Schelling consegue introduzir o absoluto em sua filosofia. Entretanto, a fragilidade desta concepção do absoluto está em que, nela, ele é gerado a partir de categorias que não decorrem dele mesmo.²¹

Na ótica de Hegel, os sistemas idealistas de ambos, Fichte e Schelling, não foram suficientes para fundamentar novamente o conhecimento em sua totalidade e realizar um retorno à razão (*Vernunft*), pois acabavam caindo em aporias. Ele tenta superar as aporias a que haviam conduzido as filosofias desses pensadores. Para tanto, ele aponta que o idealismo fichteano é um dos momentos da Ideia, mas não pode ser confundido com o momento substancial do espírito absoluto, porque relega a natureza à mera condição de “acidental”, o que resulta num empobrecimento da consciência, que fica reduzida a consciência de si. Nas palavras de Leandro Konder: “o objeto do sujeito é apenas o próprio sujeito: o que não for subjetivo é descartado”.²² Já o idealismo de Schelling resume a filosofia ao tratamento da *realidade* e não toma por objeto a Ideia como estrutura que precede a ambas, tanto à filosofia da natureza quanto à filosofia transcendental. “Não basta afirmar sua relação mútua, é preciso explicitar estruturas ontológicas gerais que subjazem de igual modo à natureza e à inteligência”.²³

No entender de Hegel, o verdadeiro não deve ser concebido como substância, mas sim, como sujeito: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”.²⁴ Neste sentido, ele concorda com o que a modernidade lhe havia legado, porque, desde de Descartes, a substância é pensada como sujeito. Contudo, o sujeito hegeliano é também espírito e, no entender do idealismo: atividade, processo, movimento.

¹⁹ ibidem, p. 62.

²⁰ ibidem, p. 66.

²¹ ibidem, p. 69.

²² KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 20.

²³ HÖSLE, Vittorio, op. cit., loc. cit.

²⁴ HEGEL. G. W. F., op. cit., p. 34.

Neste sentido, Roland Corbisier é bastante elucidativo ao responder:

Em que consiste o que costumamos chamar de espírito? Não se trata, inclusive para Hegel, de uma realidade anterior à matéria e dela independente, introduzida no mundo da natureza por um Deus exterior e transcendente a esse mundo, mas da capacidade criadora do próprio homem, da sua capacidade de negar a natureza a transformá-la.²⁵

Aqui, Hegel diverge do entendimento comum dado ao sujeito por Descartes e Kant, aproximando-se do que os idealistas anteriores a ele determinaram como espírito. Nessa perspectiva, o sujeito não é mais concebido como uma entidade capacitada para o conhecimento, i.e., uma consciência puramente epistemológica, mas sim, como “um modo de existência, a saber, aquela de uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório”.²⁶ Temos, assim, a passagem de uma consciência epistemológica que efetua uma abordagem formal da realidade, para um sujeito que, a partir de seus conceitos e princípios, é capaz de moldar a realidade.

Apoiando-nos nisso, podemos vislumbrar porque o fim último da filosofia como ciência, para Hegel, é suscitar a concordância entre a filosofia e a efetividade e a experiência. Em suas palavras: “a reconciliação da razão consciente-de-si com a razão *essente* com a efetividade”.²⁷ A filosofia se faz necessária porque o poder de unificar desapareceu e uma cisão surgiu na vida dos homens; a tarefa da filosofia é justamente restaurar essa unidade perdida. A filosofia é uma outra forma de nos conscientizarmos de que esse conteúdo, em si mesmo, já é idêntico, único.

É neste sentido que devemos entender a máxima, exposta no prefácio da obra *Princípios da Filosofia do Direito*: “o que é racional é real e o que é real é racional”.²⁸ Ao nosso ver a melhor tradução para esta sentença é: “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”²⁹, conforme consta da tradução feita por Paulo Meneses para *A Ciência da Lógica*, porque denota com mais clareza a peculiaridade do conceito exposto por Hegel, que determina o conteúdo da filosofia como a efetividade, e não o mero fenômeno. Citemos Hegel: “uma consideração sensata

²⁵ CORBISIER, Roland. *Introdução à Filosofia* (Tomo I). 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990, p. 195.

²⁶ MARCUSE, Herbert, op. cit., p. 19.

²⁷ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: v. 1. A ciência da lógica. Texto completo, com os adendos orais, traduzidos por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. – (Coleção O pensamento ocidental), introdução, §6..

²⁸ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997; – (Coleção Clássicos), prefácio, XXXVI.

²⁹ HEGEL, G. W. F., op. cit., loc. cit.

do mundo já distingue o que, no vasto reino do ser-aí exterior e interior, é só *fenômeno*, [é] transitório e insignificante – e o que em si verdadeiramente merece o nome de *efetividade*”.³⁰

2.2 A LUTA DA CONSCIÊNCIA-DE-SI PELO RECONHECIMENTO N'A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

A *Fenomenologia do Espírito* trata da experiência da consciência, relata o itinerário desta até o momento em que se torna espírito absoluto. Em outros termos, se o sujeito é espírito, isso não se dá de forma imediata, mas mediata, através da purificação da consciência empírica e sua elevação ao espírito ou saber absoluto.³¹

A obra é também a realização de uma lógica, visto que esse processo pelo qual passa a consciência se dá a partir de uma regra determinada: a dialética. Devemos ressaltar que, aqui, a dialética não é meramente um método, mas “o modo discursivo que implica necessariamente a realização da filosofia”.³² Pois, se a *Fenomenologia do Espírito* trata da formação da consciência, ela também mostra a passagem da consciência não-filosófica para a filosofia, que se apresenta como saber absoluto, porque realiza a identidade entre sujeito e objeto.

A verdade, aqui, não é apreendida como o dado, mas como a totalidade do processo. É próprio do entendimento tentar fixar categorias através das quais são obtidas determinações do pensamento. É neste âmbito que o falso é entendido simplesmente como o contrário do verdadeiro; quando é tomado isoladamente a partir de uma determinação do pensar. Nesta obra, ao contrário, o falso perde seu caráter completamente negativo; ele contém algo de verdadeiro.

O resultado do processo dialético entre o verdadeiro e o falso determinados é sempre mais verdadeiro; e a verdade suprema é o resultado de todo o processo. Cada figura da consciência não deve ser entendida, pura e simplesmente, como a negação da anterior, mas como a realização da verdadeira ciência enquanto fenômeno. A passagem de uma figura à outra é sempre um processo doloroso porque envolve uma mudança na maneira como se concebe o mundo.

Os três primeiros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* tratam da certeza sensível, da percepção e do entendimento, e constituem a seção sobre a “Consciência”; ao passo que o

³⁰ idem.

³¹ REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias* (Volume 3). 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 112.

³² CHÂTELET, François, op. cit., p. 19.

capítulo “A verdade da certeza de si mesmo”, no qual encontramos a luta por reconhecimento e a dialética do senhor e do escravo, inicia a seção intitulada “Consciência de si”. Aqui, o objetivo de Hegel é mostrar como a noção acerca de si se forma a partir do contato com outra consciência de si: “a consciência de si é *em si* e *para si* quando e por que é em si e para si uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”.³³

O eu pensante de Descartes, e mesmo o sujeito transcendental do conhecimento kantiano, representam uma comprovação da consciência a partir de si mesma. Hegel propõe um contexto intersubjetivo para explicar o surgimento da consciência de si. Sabe-se que o pensar a partir da intersubjetividade é um dos paradigmas que são usados para diferenciar o pensar moderno do contemporâneo. Entretanto, é preciso salientar que, como Hegel se situa no limiar da filosofia moderna, não devemos estranhar certas colocações que partem de uma intersubjetividade.

Como bem coloca Vittorio Hösle:

Sendo a consumação da filosofia moderna, o sistema de Hegel está postado, janicéfalo, também no começo da filosofia contemporânea – podemos, por isso, suspeitar já aqui de que será possível mostrar nele uma tensão, talvez não superada, na determinação filosófica da relação entre as categorias da subjetividade e da intersubjetividade. De fato, um exame superficial já mostra essa tensão na seguinte reflexão sobre a relação, decisiva para a concepção sistemática de Hegel, entre lógica e filosofia da realidade: a lógica de Hegel culmina na teoria da subjetividade absoluta; na filosofia da realidade, isto é, sobretudo na filosofia do espírito objetivo e do espírito absoluto, processos intersubjetivos desempenham, no entanto, um papel decisivo.³⁴

É interessante notar também que a *Fenomenologia do Espírito* trata do espírito absoluto, que se aliena e reflete a partir de sua alienação, ou seja, trata de um macrossujeito e de sua dinâmica interna para se tornar para si o que é em si mesmo. Por isso, se há uma intersubjetividade nesta obra, ela deve ser entendida sob a ótica de uma subjetividade que a engloba.³⁵

A consciência de si tem por objetivo alcançar a igualdade consigo mesma: a independência. Isso só acontece quando ela é reconhecida por uma outra consciência de si. Porém, a independência só se dá em sua totalidade quando a outra consciência é totalmente negada, o que, por sua vez, gera um reconhecimento unilateral. Em assim sendo, para que a

³³ HEGEL, op. cit., p. 142.

³⁴ HÖSLE, Vittorio, op. cit., p. 23.

³⁵ cf. REPA, Luiz Sérgio. O jovem Hegel: reconhecimento e intersubjetividade. In: *Mente, Cérebro & Filosofia: Kant, Hegel – a construção da noção de sujeito no Iluminismo*. São Paulo: Duetto Editorial, 2007 (3), p. 84, 22/05/2007.

consciência de si seja reconhecida em sua independência absoluta, deve ocorrer uma luta de vida ou morte: “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte”.³⁶

A morte não pode ser o resultado do conflito porque assim o próprio reconhecimento da independência se perderia; resta somente a possibilidade da subjugação do vencido. Tem-se assim gerada uma relação de escravidão na qual uma consciência (do senhor) é completamente independente, para si; ao passo que a outra (do escravo) só existe para um Outro: “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*”.³⁷

Um novo paradoxo se impõe, pois o reconhecimento do senhor não se dá por uma consciência igualmente independente, mas por um escravo ou consciência que não é algo para si mesma: “a verdade da consciência independente é por conseguinte a consciência escrava”.³⁸ Neste momento começa a libertação do escravo. Esta é caracterizada pela inversão da relação de dependência, que ocorre a partir do momento em que o senhor se vê como dependente da consciência servil, e esta, como independente:

Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*.³⁹

Mas como isso acontece? Primeiramente, pela percepção, da parte do escravo, de que ele se rendeu ao senhor por temor da morte; é o medo de perder a vida que o leva à rendição. O segundo momento é caracterizado pela disciplina ou educação da consciência escrava; é o trabalho que possibilita a repressão do desejo de consumir e educa a consciência do escravo no sentido de torná-la menos apegada à existência natural.

Neste ponto, Hegel insere em sua reflexão o caráter formativo do trabalho; e, nisto, percebemos o quanto seu sistema está em débito para com o momento sócio-histórico no qual ele vivia. Em várias passagens de sua obra, Hegel dispensou elogios à Revolução Francesa, a ponto

³⁶ HEGEL, op. cit., p. 145.

³⁷ *ibidem*, p. 147.

³⁸ *ibidem*, p. 149.

³⁹ *idem*.

de podermos adentrar a leitura de sua obra e, mais especificamente da dialética entre o senhor e o escravo, tomando este acontecimento como uma chave de leitura.

Roland Corbisier é bastante elucidativo ao apontar que o descobrimento do trabalho coincide com a Revolução Francesa, “isto é, com a vitória da burguesia sobre a nobreza feudal”.⁴⁰ E por que, mais especificamente, essa relação pode ser feita? A partir do momento em que caracterizamos a nobreza como pautada pela hereditariedade; e a burguesia, pela acumulação da fortuna que decorre do trabalho.

A dimensão do tempo privilegiada pela nobreza é o passado; ao passo que a burguesia privilegia o futuro. E não poderia ser de outro modo, já que esta não se torna social e politicamente importante devido a sua origem, mas pelo seu poderio econômico.

A categoria do progresso, da maior importância na ideologia revolucionária, é totalmente estranha à concepção aristocrática da história. O burguês, porém, não tendo passado, que poderá ter senão futuro? Não tendo um passado a conservar, não poderá ser conservador, como o nobre, e só poderá ser progressista, pois sua essência não foi herdada dos ancestrais, mas deverá ser construída por ele próprio, com seu trabalho.⁴¹

Pautando-nos nisso, podemos dizer que a filosofia negativa, efetuada por Hegel, está intimamente relacionada à ascensão da burguesia como classe social. Na medida em que a Revolução Francesa, realização da burguesia, completou o que a Reforma Alemã havia começado, i.e., a libertação do humano das amarras do absolutismo feudal e a sua emancipação enquanto indivíduo, que se torna “senhor auto-confiante de sua vida”.⁴²

Com a Revolução Francesa advém a compreensão do humano como projeto, e não mais como perpetuação de uma natureza dada, pré-estabelecida. Neste sentido, Hegel não poderia deixar de exaltá-la, porque, como vimos acima, a concepção hegeliana do humano como espírito coincide com esta concepção burguesa, na medida em que também o define como projeto, como um ser que, a partir de suas capacidades, manipula o mundo e a si mesmo, constantemente criando para si a realidade.

⁴⁰ CORBISIER, Roland, op. cit., loc. cit.

⁴¹ ibidem, p. 193.

⁴² MARCUSE, Herbert, op. cit, p. 15.

3. O INDIVÍDUO ESCRAVIZADO PELOS GRANDES EGOÍSTAS E PELAS GRANDES IDEIAS N’O ÚNICO E SUA PROPRIEDADE DE MAX STIRNER

3.1 EXPOSIÇÃO SUMÁRIA DA DIALÉTICA COMO LUTA PELA AUTO-AFIRMAÇÃO DO EU

Em sua obra *O único e sua propriedade* (1847), Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt) aponta que a formação da subjetividade moderna se dá através de uma dialética de auto-afirmação do eu. Esse dado nos fornece não somente uma chave de leitura para a obra, mas também para a relação da mesma com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, obra com a qual mais semelhanças podem ser atribuídas.

Atendo-nos a uma tentativa da comparação entre o que ambos autores realizam nas respectivas obras, devemos salientar que Stirner parte do indivíduo para chegar a totalidade, e desta volta novamente ao indivíduo; ao passo que Hegel parte do todo para o singular e, daqui, retorna novamente ao todo. O fato de Stirner iniciar seu livro apresentando a vida humana em suas fases (infância, juventude e vida adulta) já nos indica que ele parte de uma ontogênese para depois expor uma filogênese. Este projeto é todo próprio; não podemos assimilá-lo àquele efetuado por Hegel na obra supracitada, visto que este autor parte da Idéia para chegar à consciência de si, que, por sua vez, toma consciência de si mesma como espírito.

Para que não faltemos com a justiça, não podemos deixar de frisar que Stirner, na primavera do semestre de 1827, frequentou os cursos de Hegel sobre a terceira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Filosofia do Espírito*, sendo profundamente afetado pelas idéias de seu mestre.⁴³ Gary Browning, em seu artigo *Stirner’s Egoism and The Ghost of Hegel* (O Egoísmo de Stirner e o fantasma de Hegel), chega mesmo a apontar que, se:

[...] a capacidade espiritual para pensar e agir racionalmente, para Hegel, expressa a identidade genérica dos seres humanos uns aos outros e ao mundo que habitam. Para Stirner, o ego concreto e individual é tudo, e a preocupação com o que é genericamente humano é um grilhão, ou o que ele chama de um espectro ou fantasma. *O sistema de Hegel é assim visto como um fantasma que precisa ser exorcizado.*⁴⁴

⁴³ cf. STEPELEVICH, Lawrence S. Ein Menschenleben: Hegel and Stirner. In: MOGGACH, Douglas (ed). *The new hegelians: politics and philosophy in the hegelian school*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 166.

⁴⁴ BROWNING, Gary. *Stirner’s Egoism and The Ghost of Hegel*. Oxford Brookes University, p. 9, grifo nosso.

Já de início, Stirner nos mostra que a sua concepção do humano é pautada na busca pela unicidade: “a partir do momento em que vê a luz do mundo, um ser humano busca encontrar-se e conquistar-se a si próprio no meio da confusão, em que com tudo o que há nesse mundo, se vê lançado sem orientação”.⁴⁵ O autor parte do eu que, objetivando se libertar de quaisquer oposições a sua unicidade, acaba gerando, nessa busca, o espírito, perante o qual se vê alienado. Em outras palavras, se, em sua busca por auto-afirmação, o eu primeiramente cria o espírito, que lhe protege da influência caótica das coisas, este acaba se tornando um empecilho à sua própria expansão. Para Stirner, o espírito é a última criação da qual o eu deve se libertar para que possa se tornar único.

Gary Browning afirma a este respeito, mostrando, ainda, as semelhanças e disparidades entre o pensamento de Stirner e o de Hegel:

a sua [de Stirner] preocupação central é estabelecer o primado absoluto do ego, que é concebido como distinto de qualquer categorização determinada. Embora esta noção do ego contrarie a concepção de Hegel do eu racional e desenvolvido, ela é derivada, no entanto, a partir da consideração de Hegel sobre o eu.⁴⁶

Aqui, a dialética é levada às últimas consequências: não há limites para o eu em sua busca por se desvencilhar de tudo que lhe é estranho. Se o eu efetua suas antíteses e sínteses numa busca por se desvencilhar de tudo que lhe é alheio e lhe sufoca, o resultado desse processo não pode ser o espírito absoluto, mas a recusa a qualquer forma de imersão num absoluto. Contudo, o que é a modernidade senão o triunfo do espírito, que liberta dos sofrimentos do mundo, aliás, do próprio mundo, mas submete o indivíduo às amarras do Estado de direito. É a percepção disso que separa, literalmente, o humano adulto do jovem: “os rapazes só tinham interesses *não intelectuais*, isto é, sem pensamentos nem idéias, e os jovens apenas interesses *espirituais*; o homem tem interesses que se prendem com o corpo, pessoais, egoístas”.⁴⁷

Nota-se que o projeto de Stirner se assemelha ao de Hegel, pois pressupõe uma dialética; porém, não se atém aos mesmos limites: a formação do Estado moderno de direito e o estabelecimento da liberdade política. Na ótica de Stirner, o preço a ser pago pela segurança gerada pelo Estado de direito é alto demais, pois esta forma objetiva do espírito, que aqui provém do *eu*, foge ao controle de seu criador e se mostra como uma forma alienada de si mesmo:

⁴⁵ STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Trad. de João Barrento. Lisboa, PT: Antígona, 2004, p. 15.

⁴⁶ BROWNING, Gary, op. cit., p. 10.

⁴⁷ STIRNER, Max, op. cit., p. 18.

“segue-se que estes ‘livres’ pensamentos dirigem-se contra a mente que lhes deu nascimento. Eles se alienam da mente que os produziu e se fixam em oposição aquela mente. (O tema da alienação [*Entfremdung*] não é incomum entre os Jovens Hegelianos”.⁴⁸

Para Stirner, o Estado-nação e a liberdade política não são os objetivos finais a serem atingidos através do processo dialético pelo qual se desenrola a história. Nisto, ele se assemelha a Karl Marx, visto que este aponta para um projeto ulterior de libertação das amarras sociais geradas pelo capital. No entanto, Stirner também recusa esse projeto em prol da auto-afirmação do eu enquanto único. Mesmo em Marx, o Estado ainda é um empecilho a auto-afirmação do eu.

A pergunta que perfaz toda a obra é a seguinte: é possível um indivíduo ser considerado ser humano e ao mesmo tempo não o ser (ou ser desumano, inumano)? A resposta do filósofo é: quando há uma relação na qual encontramos, num pólo, uma essência – o humano – e, noutro, o fenômeno – o indivíduo –, poderá haver uma inadequação entre os pólos da relação e a figura do monstro inumano (*Unmensch*) é criada. Segundo Stirner, isso se dá porque as idéias “tomam corpo em si mesmas”.⁴⁹

Toda prescrição jurídica depende de uma valoração prévia de certos projetos humanos. Essa valoração que fundamenta a elaboração da lei é uma construção ideal que acaba por escravizar o indivíduo, porque estabelece uma fórmula – um dever-ser – que prescreve não somente a maneira de se portar para que a legalidade seja auferida aos atos, como também quais atos são legítimos e quais não são. Em outros termos, a sociedade civil determina os deveres, bem como tudo aquilo a que o indivíduo pode almejar: “O indivíduo torna-se escravo da sociedade, e só tem razão se a sociedade lhe der razão, ou seja, se viver segundo as leis da sociedade, se for... *legalista*”.⁵⁰

A posse é dada ao particular através do público e, nessa transmissão de direitos, fica estabelecida não somente a legalidade do contrato (a forma), como também a legitimidade da posse (a matéria). O “cidadão”, enquanto se mantém nessa condição, não pode assumir sua vida plenamente, mas somente naquilo que está de acordo com a lei. Se por um momento o indivíduo, inserido no Estado de direito, se atreve a atender aos seus desígnios de forma mais ampla, sem seguir os trâmites ou a teleologia da norma, seja esta de caráter liberal ou socialista, ele será visto como um monstro inumano (*Unmensch*). Nessa perspectiva, o indivíduo ainda se vê escravizado,

⁴⁸ STEPELEVICH, Lawrence S., op. cit., p. 169.

⁴⁹ STIRNER, Max, op. cit., p. 19.

⁵⁰ *ibidem*, p. 150.

pois os deveres que obedece e os direitos que possui não são postos por ele mesmo, mas pela estrutura estatal a qual se submete.

Nessa teoria do Estado há uma limitação explícita da vida enquanto possibilidade, e nesse rol se inserem tanto as ideologias liberais quanto às de esquerda. “Até hoje, o princípio da revolução mais não fez do que lutar contra esta ou aquela ordem estabelecida, isto é, limitou-se a ser reformista”.⁵¹ É necessário se insurgir e não meramente se rebelar contra o ideal. A diferença entre insurreição e revolução é que aquela ataca o próprio princípio, enquanto esta procura mantê-lo intacto em seu núcleo, mas discorda da maneira como certos pontos são organizados. É por isso que “por mais que o ‘progresso sensato’ seja melhorado, por mais que os seus pressupostos se mantenham, o que acontece sempre é que um novo senhor ocupa o lugar do antigo, e a derrocada acaba por ser... uma reconstrução”.⁵²

Neste ponto, podemos perceber porque sua teoria foi absorvida pelos anarquistas; enquanto os socialistas questionam a maneira como o Estado se organiza, os anarquistas atacam a existência do Estado em si. É necessário atacar a própria essência dos fundamentos para que o único venha a existir de forma plena:

Contra o direito, de nada valem as objeções, feitas a um direito, acusando-o de ser “torto”, uma injustiça. O mais que se pode dizer é que ele é absurdo ou ilusório. Se lhe chamássemos “torto” ou injusto teríamos de lhe opor um outro direito, confrontá-lo com ele. Mas se rejeitarmos o direito enquanto tal, o direito em si, de forma radical, estamos também a rejeitar o conceito de “torto”, de injustiça, dissolvendo assim todo o conceito de “direito” (no qual se integra o de “torto”).⁵³

O que o filósofo pretende, com sua obra, é mostrar que o indivíduo pode agir em causa própria e não em detrimento de algo que está fora dele; que ele pode deixar de ser escravo e se tornar senhor de sua vontade: “em vez de continuar a servir com altruísmo aqueles grandes egoístas, sou eu próprio o egoísta”.⁵⁴ Enquanto o indivíduo obedece às leis impostas pelos “grandes egoístas” ele se vê escravizado, porque não atende aos desígnios próprios:

Só quando nos amarmos em corpo e tivermos prazer em nós próprios, no nosso corpo e na nossa vida – mas isto só pode acontecer no homem adulto –, só então teremos um interesse pessoal ou egoísta (egoistisch), ou seja, um interesse, não apenas, digamos, do

⁵¹ *ibidem*, p. 92.

⁵² *idem*.

⁵³ *ibidem*, p. 85-86.

⁵⁴ *ibidem*, p. 11.

nosso espírito, mas uma satisfação total, satisfação de todo o indivíduo, um interesse que sirva o próprio ego (*eigennützig*).⁵⁵

É por isso que, em Stirner, o ateísmo não aparece como a libertação contra o espírito, mas somente como a interiorização do ideal. A insurreição contra o ideal teológico não passa de insurreição teológica, porque não atinge o princípio em si – a existência do ideal – mas postula um princípio semelhante no mundo e não mais fora dele. Contudo, “*eu* não sou, nem Deus, nem o homem, nem o ser supremo, nem a minha essência, e por isso, no fundamental, é indiferente se penso a essência em mim ou fora de mim”.⁵⁶

O ideal de humanidade não passa de mais uma metamorfose no ideal cristão. O espírito, que se voltava para fora, agora se volta para dentro, procurando em si *o homem*. Trata-se da universalização do ideal cristão: se nem todos podem ser cristãos, porque a verdade revelada não é mais suficiente para os espíritos sequiosos de saber, podem, contudo, se tornar membros da humanidade. Stirner sente essa falência das idéias superiores criadas pelo ser humano e impostas ao indivíduo, por isso essa filosofia postula o egoísmo.

A verdadeira revolução se dará quando o indivíduo se libertar de todos os ideais e atentar somente para o seu egoísmo, tornando-se o monstro inumano (*Unmensch*) que tanto atormenta os liberais: “Todo o liberalismo tem um inimigo de morte, um opositor insuperável, tal como Deus tem o demônio: ao lado do homem está sempre o monstro inumano, o indivíduo singular, egoísta. E nem o Estado, nem a sociedade, nem a humanidade podem dominar esse demônio”.⁵⁷

Enquanto o indivíduo não se liberta dos ideais e se torna o monstro inumano que só atende a seus próprios desígnios, ele se vê escravizado: “Qualquer interesse tem em mim um escravo, se eu me não puder libertar dele; nessa altura, ele não é propriedade minha, sou eu que lhe pertence”.⁵⁸

Stirner procura livrar o indivíduo de todas amarras, de todas as definições preestabelecidas, para que ele possa buscar a sua individualidade através da ação, o seu eu mais profundo, único. Ele busca dar um novo significado a vida, uma nova orientação em meio à confusão gerada pela queda dos grandes desígnios antes oferecidos ao homem: “Se eu destruir sua corporalidade [das idéias], assimilo-a à minha e digo: só eu tenho corpo. E então tomo o

⁵⁵ *ibidem*, p. 18.

⁵⁶ *ibidem*, p. 34.

⁵⁷ *ibidem*, p. 114.

⁵⁸ *ibidem*, p. 116.

mundo como aquilo que ele é para mim, como o *meu* mundo, a minha propriedade: eu sou a referência única de tudo”.⁵⁹ Aquele que é chamado de monstro por atentar contra os ideais preestabelecidos é, na verdade, o egoísta que faz de tudo sua propriedade.

Essa sucinta explanação da proposta filosófica feita por Stirner, na obra *O único e sua propriedade*, nos permite responder a uma pergunta pertinente: por que este pensador foi preterido pela tradição filosófica e, somente aos poucos, vem sendo lembrado? O esquecimento de Stirner se deve a ferocidade de seu pensamento, a carga extremamente explosiva de suas ideias. Um pensamento que nega os preceitos básicos da modernidade não poderia ser recepcionado de outra forma.

Um pensamento que nega o Estado de direito como um todo, propondo a insurreição e não somente a revolução, vai de encontro àquela que pode ser considerada a conquista mais nobre da filosofia moderna: a liberdade política. Stirner apela à singularidade-do-próprio e não à liberdade: “o que queres tu não é a liberdade de ter todas essas coisas boas, porque com essa liberdade tu ainda as não tens; o que tu queres é tê-las de fato, chamar-lhes tuas e possuí-las como propriedade tua”.⁶⁰ A liberdade que temos no Estado de direito não é posta por nós mesmos, mas sim por um ideal de nós mesmos; é uma liberdade que nos coloca ao lado dos demais como singular, contanto que tenhamos algo em comum com a totalidade.

Em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Kant aponta como, até o momento em que ele escreve, não havia sido possível descobrir o princípio da moralidade. Ele comenta que se via o homem ligado a leis pelo seu dever, mas a ninguém ocorreu que ele só estava sujeito unicamente à própria legislação (embora essa legislação seja universal), e que ele estava obrigado a agir somente em conformidade com a sua própria vontade (que, segundo o fim natural, é legisladora universal).⁶¹

Talvez Kant esteja certo quando entende que a lei não implica numa heteronomia, mas sim, numa autonomia da vontade, porque é a vontade racional do ser humano que a estipula. Seu raciocínio é impecável e apela àquilo que há de mais nobre no humano: a razão; mas o humano não é somente razão, é também sensação, impulsos, angústias sutis e mesmo inexplicáveis e muito pouco nobres. Embora Kant afirme que essa parte menos nobre deve se submeter à autonomia da

⁵⁹ *ibidem*, p. 20.

⁶⁰ *ibidem*, p. 127.

⁶¹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 74-75.

vontade expressa na lei; embora ele afirme que não devemos nos orientar por móveis exteriores, poderíamos propor, com Stirner: “se ‘a liberdade’ é de fato a finalidade dos vossos esforços, então esgotai até ao limite as suas exigências. Quem então deve ser libertado? Tu, eu, nós. E libertado de quê? De tudo aquilo que não seja tu, eu, nós”.⁶²

Kant escreve num momento em que a razão tenta se consolidar e precisa, para tanto, extirpar todas as demandas daqueles que determinam a si próprios como dotados de uma certa excepcionalidade. Terry Eagleton, em sua obra *O problema dos desconhecidos: um estudo da ética* (2008), ao tratar da ética kantiana, esclarece que:

Para que haja uma comunidade de sujeitos numa sociedade fraturada, a lei precisa abstrair-se de tudo o que é específico e peculiar nos que estão sob seu domínio. A vantagem dessa operação é que a lei fica apropriadamente surda para aqueles que tentam botar banca de importantes; o perigo é que ela termina criando uma comunidade de cifras. É como se os seres humanos tivessem de ser achatados e clonados para que a igualdade e a universalidade se concretizassem verdadeiramente. Cada indivíduo passa a ser apreciado como singular e autônomo; no entanto, como todos devem ser indiferentemente valorizados dessa maneira, tal valor fica constantemente à beira de negar a si mesmo. Todos são iguais – mas só, ao que parece, por terem sido reduzidos a espantalhos cujo estofo foi arrancado.⁶³

Em Stirner, estamos num outro momento da modernidade; não se trata mais de consolidar as exigências da razão, mas do fato de que a razão já se apresenta como algo que nos tolhe enquanto indivíduos singulares. Seguindo Eagleton, podemos dizer que Kant escreve sob a égide do “Simbólico”, ao passo que Stirner já abre nossa perspectiva para aquilo que seria chamado por Lacan de “Real”, que traz à tona tudo aquilo que se recusa a ser simbolizado:

Como ponto de fratura interna da ordem simbólica, o Real é aquilo que resiste a ser simbolizado, uma espécie de sobra ou resto que fica depois que a realidade é totalmente formalizada. Ele é o ponto em que nossa criação de signos vai-se reduzindo à incoerência e nossos significados começam a se esgarçar nas bordas; e, como tal, ele não se registra diretamente, mas sim como o limite externo de nosso discurso ou como o silêncio inscrito nele.⁶⁴

Após essas observações não nos deve causar estranhamento o fato da obra de Stirner ter sido bastante lida pelo círculo dos hegelianos, mas pouco comentada publicamente. O próprio Marx chegou a escrever uma crítica ampla a *O único e sua propriedade* – mais ampla que o

⁶² STIRNER, Max, op. cit., p. 133.

⁶³ EAGLETON, Terry. *O problema dos desconhecidos: um estudo da ética*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 155.

⁶⁴ *ibidem*, p. 210.

próprio livro escrito por Stirner –, mas não chegou a publicá-la. Parece que esse comportamento acabou se tornando comum no que diz respeito a este autor e sua obra tão infame, pois Feuerbach também se referiu a genialidade de Stirner, “mas publicamente não se manifestou sobre esse autor”.⁶⁵ Mesmo Nietzsche, apesar de se identificar com certos pontos da doutrina stirneriana, não foi exceção à regra; nunca citou Stirner em seus livros, mas, como escreveu Safranski: “deve o ter experimentado como um golpe de libertação no momento em que tinha de criar espaço para o seu próprio pensar, quando, por causa da vitalidade da vida, refletia no problema do saber e da verdade, e em como se voltaria o ‘agulhão do saber contra o saber’”.⁶⁶

Após essa breve introdução à problemática desenvolvida n’*O único e sua propriedade*, resta, no entanto, saber como esse estado de coisas apresentado por Stirner, i.e., o aprisionamento do indivíduo por algo que ele mesmo criou, é descrito ao longo da primeira parte da obra. Para tanto, é necessário retrazar o caminho desenvolvido pelo autor para explanar aquilo que apontamos no início como a dialética da auto-afirmação do eu.

3.2 OS CAMINHOS DO EU EM SUA BUSCA PELA AUTO-AFIRMAÇÃO

N’*O único e sua propriedade*, Stirner aponta o advento do cristianismo como fator crucial para o surgimento do ser humano moderno. A partir desse ponto desaparece o homem antigo, pautado pelo corpo e pela luta contra as vicissitudes da existência, e passa a existir o homem pautado pelo espírito. Este homem, que já não é mais corpo, mas somente espírito, não vive em conflito com o mundo nem precisa estar, porque tem outro mundo, o paraíso extramundano, e um Deus todo poderoso a quem confia todas as suas angústias.

Entretanto, Stirner não vê uma ruptura radical entre o pensamento dos antigos e dos modernos. Ele entende que entre esses momentos existe uma continuidade, pois o homem moderno é concebido no seio da Antiguidade. É por isso que à sentença de Feuerbach: “para os Antigos, o mundo era uma verdade”, Stirner acrescenta que era “uma verdade a cuja não-verdade tentaram chegar, e de fato chegaram”.⁶⁷

⁶⁵ SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche – biografia de uma tragédia*. Trad. de Lya Lerr Luft. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 113.

⁶⁶ *ibidem*, p. 117.

⁶⁷ STIRNER, Max, *op. cit.*, p. 21.

Nisto está implícito que os antigos deram ensejo ao advento do homem moderno através das várias elaborações da existência efetuadas pelas correntes de pensamento, que se estendem desde os sofistas, passando por Sócrates e pelas escolas helenísticas e terminando nos céticos. O cristianismo seria, portanto, a coroação de todo um modo de pensar, a última metamorfose do humano, que passou a ser puro espírito:

Os Antigos serviam a natureza e o mundo, a ordem natural do mundo, mas perguntando sempre a si próprios se não poderiam libertar-se dessa escravidão; e depois de se terem esforçado até o limite das suas forças, rebelando-se permanentemente, nasceu-lhes com os últimos suspiros o *Deus*, o “dominador do mundo”.⁶⁸

Os Antigos acabam transformando sua verdade – o mundo e as relações mundanas ante as quais o eu é impotente – em uma mentira e fundam a Modernidade a partir dessa inversão. São duas as fazes desse processo: a libertação do entendimento e do coração. Os *sofistas*, com o aprendizado adquirido, desenvolvem uma habilidade especial, ao reconhecerem “no espírito a verdadeira arma do ser humano contra o mundo”.⁶⁹ Contudo, a liberdade que foi ganha para o entendimento acaba a serviço de um “coração corrupto”. Para o sofista “não há coisa nem causa para a qual não pudesse encontrar uma ‘boa razão’, para por ele lutar com unhas e dentes”.⁷⁰

Surge então, em contraposição a esta desmesura do entendimento que é a sofística, *Sócrates*, “o fundador da ética”. Eduardo C. B. Bittar e Guilherme de Assis Almeida comentam que: “de fato, Sócrates destaca-se como declarado antagonista dos sofistas, e dedica boa parte de seu tempo a provar que nada sabem, apesar de se intitularem expertos em determinados assuntos e cobrarem pelos ensinamentos que preferem”.⁷¹

Não basta o entendimento ter se libertado de algo pelo qual o coração ainda estava aferrado, pois o entendimento sem crítica pode ser empregado em prol de qualquer causa. Mas qual o critério que devemos assumir para que nosso intelecto sempre atue corretamente? Somente o conceito pode servir de parâmetro para o agir no mundo. Esta é a chave para o agir que, apontando sempre para o sumo bem, levará inevitavelmente ao bem comum. Mas, como Platão

⁶⁸ *ibidem*, p. 30.

⁶⁹ *ibidem*, p. 22.

⁷⁰ *ibidem*, p. 23.

⁷¹ BITTAR, Eduardo C. B. e ALMEIDA, Guilherme de Assis. *Curso de Filosofia do Direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2002, p. 57.

bem nos mostra em seus diálogos socráticos, para que o conceito seja o móbile da ação, antes é necessário alcançarmos a clareza que somente a dialética pode nos proporcionar.⁷²

Se a segunda etapa da libertação antiga começa com Sócrates, ela encontrará seu acabamento no ceticismo. Dos cínicos, passando pelos cirenaicos, estóicos, epicuristas e chegando aos céticos, cada uma dessas correntes representa, a seu modo, um grau crescente de distanciamento do mundo e aprofundamento no espírito em nome do bem viver neste mundo. As características do sábio – *autarquia*, *apatia*, *ataraxia* e *afasia* – só apontam para uma felicidade em sentido negativo. O objetivo principal, aqui, é a libertação do sofrimento, que só é possível a partir da negação da vida, mais especificamente, da corporalidade.

Com os céticos chega-se finalmente à não-verdade do mundo: “com Sócrates começa a grande prova do coração, todo o seu conteúdo é passado a pente fino. Nos seus últimos e violentos esforços, os Antigos esvaziaram o coração de conteúdos e não deixaram que batesse por mais nada: esta foi a obra dos céticos”.⁷³

Todo o esforço dos antigos na tentativa de superação do “mundo das coisas” ainda é feito no interior do “mundo das coisas”. “Este é o resultado do gigantesco trabalho dos antigos: o ser humano passa a tomar consciência de si como ser sem ligação e sem mundo, como *espírito*”.⁷⁴ Frente ao mundo das coisas, o que nos resta é a *ataraxia* (a impassibilidade) e a *afasia* (o emudecimento). A Antiguidade se vai com a posse de uma única verdade: “toda a minha relação com o mundo é sem valor e sem verdade”.⁷⁵

Essa rejeição do mundo acaba tendo consequências para a comunidade como um todo, pois “a essa ordem ou às coisas deste mundo pertencem, não apenas a natureza, mas também todas as situações em que o homem se vê inserido por obra da natureza, por exemplo, a família, a comunidade, em suma, os chamados ‘laços naturais’”.⁷⁶ Tem-se aqui o surgimento do cosmopolitismo, que não deve ser entendido no sentido positivo de abarcamento de todas as comunidades num todo, mas num sentido negativo, como o desapego a quaisquer conexões

⁷² Vale fazer aqui, junto a Isildor F. Stone, uma ressalva: “Ele [Sócrates] exorta seus concidadãos à virtude, mas afirma que é impossível ensinar virtude. Identifica a virtude com o conhecimento, mas insiste que esse conhecimento é inatingível e não pode ser ensinado. Para completar, após fazer seus interlocutores se sentirem incapazes e ignorantes, ele próprio afirma que nada sabe” (STONE, I. F., 2005, p. 87).

⁷³ STIRNER, Max, op. cit., loc. cit.

⁷⁴ *ibidem*, p. 24.

⁷⁵ *ibidem*, p. 27.

⁷⁶ *idem*.

mundanas, sejam familiares ou relacionadas à comunidade, em prol de uma “rejeição do mundo”. É este cosmopolitismo que abrirá espaço para o universalismo moderno.

Porém, somente o cristianismo seria capaz de completar a tarefa iniciada pelos Antigos, porque viria permitir a unidade de todos os povos a partir de um laço comum que os une: um Deus transcendente, pai de todos os mortais. Se, como relata Stirner, “a comunidade, a família, etc., enquanto relações naturais, constituem obstáculos pesados que restringem a minha liberdade de espírito”, o cristianismo estabelece um vínculo entre os seres humanos que independe desses laços naturais.⁷⁷

Bem aos moldes estabelecidos por Hegel, a Antiguidade já porta em si mesma o princípio de sua superação. Vimos como Stirner descreve dois momentos na busca pela não-verdade do mundo: a libertação do entendimento e, posteriormente, a libertação do coração. O mesmo processo é identificado no cerne do cristianismo; porém, aqui, são os humanistas renascentistas e os reformadores da Igreja os responsáveis pela descoberta da não-verdade do espírito. Os primeiros libertam o entendimento dos dogmas cristãos; já à Reforma cabe a purificação do coração.

A libertação do espírito completa o cristianismo, mas essa completude é caracterizada pela decrepitude, pela falta de conteúdo. Isso acontece porque a permissão para que os corações avaliem a fé por si mesmos acaba por torná-los cada vez menos cristãos: “o coração, de dia para dia cada vez menos cristão, perde o conteúdo que o mantinha ocupado, até que por fim mais não lhe resta do que uma *cordialidade* vazia, todo o amor ao próximo na sua forma mais geral, o amor dos homens, a consciência da liberdade, a ‘consciência de si’”.⁷⁸ Dá-se assim, ao mesmo tempo, o ápice do cristianismo e o início de seu processo degenerativo; começam as insurreições teológicas da Modernidade tardia.⁷⁹

⁷⁷ ibidem, p. 28.

⁷⁸ ibidem, p. 29.

⁷⁹ Vale a pena ressaltar, aqui, a paridade entre o pensamento de Stirner e aquele exposto por Nietzsche, n’A *genealogia da moral*, acerca da vontade de verdade que nasce no seio do cristianismo. Para Nietzsche, o cristianismo carrega em si mesmo o germe para sua “auto-superação”: “Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘*que significa toda vontade de verdade?*’... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*” (NIETZSCHE, Friedrich W., 2007, III, 27). Nietzsche afirma que a auto-superação é a lei da vida; tudo tende a superar a si mesmo. Já em Stirner, o que nós temos é o princípio da auto-afirmação de si; é afirmando a si mesmo que se chega ao despontar de uma contradição insanável que, por sua vez, leva à negação de si mesmo em prol de algo diverso. Mais interessante ainda do que

Como vimos acima, as insurreições ainda são teológicas porque postulam um princípio universal, embora não mais fora do mundo, mas imanente. O espírito puramente transcendente não é mais crível; porém, essa incredulidade não leva a negação do espírito em si, mas sim, a necessidade de libertá-lo no mundo. Isto se dá porque, embora tenham sido levantadas dúvidas acerca dos princípios da fé cristã, uma “verdade” ainda permanece intocada para a consciência individual: “a de que o espírito é a melhor parte de ti e que o espiritual tem mais direitos sobre ti do que qualquer outra coisa”.⁸⁰

Para o advento do cristianismo, foi necessário que o espírito aparecesse em sua forma carnal – na figura do Cristo (Deus e homem numa só pessoa) – para que nós acreditássemos em sua efetividade. As revoluções que se deram no interior do cristianismo – a libertação do entendimento e do coração – serviram para abalar a fé nessa forma de conceber o espírito; o que restou após isso foi somente uma cordialidade vazia para com os princípios já ultrapassados dessa fé. No entanto, se os modernos já não acreditam no espírito fora do mundo, eles estão mais do que aptos a crer que ele existe no mundo, materializado diante de si em sua universalidade.

Ao apontar que Deus é apenas a essência humana hipostasiada, Feuerbach não estaria senão re-posicionando a “essência”, forçando-a a se mudar para “a sua morada terrena”.⁸¹ Porém, como vimos acima, para Stirner “é indiferente se penso a essência em mim ou fora de mim”.⁸² É nesse sentido que deve ser entendida a crítica do autor aos liberalismos político, social e humano, que se limitam “a colocar na mesa outros conceitos: em vez dos divinos, os humanos, em vez dos religiosos, os estatais, em vez dos da fé, os da ‘ciência’, em suma, em vez dos ‘dogmas rudes’ e preceitos, verdadeiros conceitos e leis eternas”.⁸³

Títulos como “os possessos”, “os espectros” e “as obsessões” podem ser compreendidos como incisivas alusões ao caráter metafísico (transcendente ou imanente) do pensar moderno. Mas, poderíamos nos perguntar, o que existe para Stirner, se não há espírito? Esses títulos também nos ajudam a estabelecer um contraponto com a concepção do autor daquilo que existe de fato: o mundo e tudo que há nele de palpável. É a partir do mundo que se pensa uma essência que, posteriormente, acaba se voltando contra o seu princípio. É em detrimento do mundo, e da

observar as semelhanças entre ambos é ver como Nietzsche se lastima de não saber de nenhum amigo, quando, como vimos acima, sabemos que ele havia tido contato com a obra Stirner.

⁸⁰ *ibidem*, p. 32.

⁸¹ *ibidem*, p. 35.

⁸² *ibidem*, p. 34.

⁸³ *ibidem*, p. 81.

existência, que todas essas doutrinas se levantam. Na modernidade, o mundo se torna o invólucro que pode e, em certas ocasiões, deve ser descartado em detrimento de uma essência. Stirner descreve o mecanismo a partir do qual se sanciona o sacrifício do indivíduo em nome dos ideais:

Aquilo que, a princípio, era visto como a existência, o mundo e coisas afins, é agora mera aparência, e aquilo que *verdadeiramente existe* é, pelo contrário, a essência, cujo reino se enche de deuses, espíritos, demônios, ou seja, de boas ou más essências, de bons ou maus seres (*Wesen*). Só este mundo às avessas, o mundo das essências, existe agora de verdade. O coração humano pode ser sem amor, mas a sua essência existe, o deus “que é amor”; o pensamento humano pode afundar-se no erro, mas a sua essência, a verdade, existe: “Deus é a verdade”, etc.⁸⁴

Creemos que, aqui, nos encontramos no cerne de seu problema, que consiste na obliteração da realidade: esta se torna mera aparência; ao passo que “o mundo das essências” passa a existir de verdade.⁸⁵

Vale salientar que não é somente o mundo que é descartado, mas tudo o que há nele, inclusive, o mais vital dos elementos: o corpo. O mundo cede lugar ao paraíso extra-mundado, mas também a verdade passa a ser a essência do pensamento, e o humano, a essência dos indivíduos. Stirner já sabe o resultado catastrófico que este tipo de concepção pode causar, pois, “quem se empenha *no* homem deixa para trás as pessoas, até ao ponto extremo desse empenho, para flutuar no mar de um interesse ideal e sagrado”.⁸⁶

Em todos os âmbitos, aquilo não tem vida passa a viver; e aquilo que era vivo, fenece. O mundo é esvaziado em conceitos. O *cogito, ergo sum* de Descartes afirma a vida pensante, que significa a vida do espírito, ou seja, em nome de algo amorfo, sem vida, é desacreditado tudo aquilo que pulsa; a natureza se torna instrumento da razão. “Nada mais vive a não ser o

⁸⁴ *ibidem*, p. 40.

⁸⁵ Devemos aqui, novamente, abrir um parêntese para mostrar como a crítica à metafísica, desenvolvida por Nietzsche, se assemelha a esta. A título de exemplo, basta transcrevermos um trecho de seu *Crepúsculo dos ídolos*, no qual ele estabelece uma crítica à “razão” dos filósofos: “A *outra* idiosincrasia dos filósofos não é menos perigosa: ela consiste em confundir o último com o primeiro. O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! –, os ‘conceitos mais elevados’, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios, eles põem no começo, *como* começo. Novamente, isto é apenas expressão de seu modo de venerar: o mais elevado *não pode* ter se desenvolvido a partir do mais baixo, *não pode* ter se desenvolvido absolutamente... [...] Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*. Mas também não pode se dissimilar um do outro, não pode estar em contradição consigo... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de ‘Deus’... o último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ente realíssimo]... E pensar que a humanidade teve de levar a sério as fantasias doentes desses tecedores de teias! – E pagou caro por isso!...” (NIETZSCHE, Friedrich W., 2006, V, p. 27).

⁸⁶ *ibidem*, p. 68.

fantasma”.⁸⁷ Mas isso também ocorre com a moralidade: “de um costume moral muitos se libertam, mas poucos da ideia de ‘moralidade’”.⁸⁸

A lógica do conceito não nega o espírito, mas a atualidade das idéias. Estas se sucedem em nome de outras, mais adequadas ao momento histórico. Embora a consciência histórica tenha gerado certo desconforto ao espírito; este conseguiu se metamorfosear de tal forma a assumir a história em seu seio. Os conceitos sempre são feitos em farrapos e trocados pelo que há de mais recente, moderno: “dizem: vocês têm um conceito errado do Direito, do Estado, do homem, da liberdade, da verdade, do casamento, etc.; ora, o verdadeiro conceito do Direito, etc., é aquele que nós vos propomos agora. E assim vai progredindo a confusão dos conceitos”.⁸⁹ Essa é a doutrina dos “paladinos do progresso”.⁹⁰

Resta saber o que Stirner propõe para pôr um fim definitivo a essa sucessão de ideais. A resposta a essa pergunta pode ser encontrada no final da obra:

O ideal “o homem” será *realizado* quando a ideia cristã se transformar no postulado: “eu, este ser único, sou o homem.” A questão conceptual “o que é o homem?” transforma-se então na pessoal: “quem é o homem?” Com a pergunta do “quê” buscava-se o conceito para o realizar; na do “quem” ela deixou de ser pergunta para se tornar a resposta presente já naquele que pergunta: a pergunta responde a si mesma.⁹¹

A substituição da pergunta “o que é o homem?” pela pergunta “quem é o homem?” remete diretamente àquele que enuncia a pergunta. Não há mais que procurarmos por nós mesmos em algum lugar que não em nós mesmos. A resposta só pode ser algo que reporta somente a cada um em sua unicidade. Não há mais conceitos a serem realizados; não há mais

⁸⁷ ibidem, p. 74.

⁸⁸ ibidem, p. 75.

⁸⁹ ibidem, p. 81.

⁹⁰ Como bem demonstra Jean Starobinski, mesmo um pensador como Rousseau, um dos mais críticos em relação à Modernidade e à crença no progresso constante da humanidade, corrente em seu século, ainda acredita no avanço do processo civilizatório, na perfectibilidade do humano: “O importante não é lembrar as diferentes teorias ou filosofias da história, mas sublinhar o fato de que, ao chamar *civilização* o processo fundamental da história, e ao designar com a mesma palavra o estado final resultante desse processo, coloca-se um termo que contrasta de maneira antinômica com um estado supostamente primeiro (natureza, selvageria, barbárie). Isso incita o espírito a imaginar os caminhos, as causas, os mecanismos do percurso efetuado ao longo das eras. O sufixo de ação em –ação obriga a pensar um agente: este pode confundir-se com a própria ação, que se torna, assim, autônoma; pode remeter a um fator determinante (Mirabeau diz: a religião, Rousseau diz: a perfectibilidade; outros dirão: as luzes); pode também se pluralizar, se repartir em fatores, escalonados na duração; para Ferguson, como aliás para Rousseau, o processo da civilização não é sustentado por um desígnio consciente e constante, constrói-se por meio das consequências imprevistas dos conflitos, dos trabalhos, das inovações pontuais com o concurso de ‘circunstâncias’ que os homens dominam apenas imperfeitamente” (STAROBINSKI, Jean. A palavra “civilização”. In: _____. *As máscaras da civilização*: ensaios. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 16-17).

⁹¹ ibidem, p. 286.

uma perfeição a ser alcançada: “de Deus se diz ainda que é perfeito e não tem de aspirar à perfeição. E isso vale também para mim”.⁹² Se os ideais sucumbiram, o que nos resta? Resta-nos a vida, mas não uma noção previamente dada de vida e, sim, aquela que cabe a cada um de nós criar para si mesmo.

A própria ideia de desígnio, de ideal a ser cumprido, implica na noção de que somos seres imperfeitos, que devemos aderir a algo maior e mais digno que nós mesmos. Se nos reconhecemos como únicos, conhecemo-nos como proprietários de nosso poder, porque não nos remetemos a nada que seja exterior a nós, em nosso “nada criador”. Como não somos seres imortais, mas perecíveis, nossa causa não diz respeito a algo da ordem do universal e do eterno, mas deve ser tão perecível quanto nós mesmos, pois “eu vivo tão pouco para cumprir missões como a flor cresce e cheira para realizar uma missão!”.⁹³

Estamos, aqui, no auge do niilismo, mas trata-se de um niilismo que se afirma em seu vazio criador: “a minha causa é a causa de nada”.⁹⁴

⁹² *idem.*

⁹³ *idem.*

⁹⁴ *idem.*

4. MORAL DE SENHORES E DE ESCRAVOS N'A *GENEALOGIA DA MORAL DE NIETZSCHE*

4.1 O NIILISMO COMO CHAVE DE LEITURA

Antes de adentrarmos no tema propriamente dito, entendemos que é necessário situarmos o papel d'A *genealogia da moral* (1887) no conjunto da obra de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). Para tanto escolhemos como chave de leitura o conceito de niilismo, porque entendemos que o último momento da obra deste pensador é caracterizado por um aprofundamento nessa temática.

Se, em momentos anteriores, ele fala de forma velada acerca do tema, em seus últimos anos, o termo aparece de forma definitiva, e toda uma proposta filosófica é construída em torno dele. Nos últimos escritos de Nietzsche, este conceito assume um papel central em torno do qual giram os demais, que compõem o núcleo conceitual de sua obra, tais como: *além-do-homem*, *vontade de potência* e *eterno retorno do mesmo*.

Mas o que é o niilismo? Num de seus fragmentos póstumos, Nietzsche propõe o seguinte: “Niilismo: falta-lhe a finalidade: a resposta à pergunta ‘Para quê?’ — Que significa o niilismo? Que os valores superiores se depreciam”.⁹⁵ O niilismo é a ausência de sentido que decorre da derrocada de uma certa maneira de valorar, que sobrepujou todas as demais e se tornou a única maneira possível de conceber a existência. Mas, a que maneira de valorar Nietzsche está nos remetendo? Segundo ele: “em uma *interpretação bem determinada*, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo”.⁹⁶

O niilismo está diretamente ligado à maneira cristã – e platônica – de interpretar o mundo, é o coroamento dessa moral. Não esqueçamos que no prólogo de sua obra *Além do bem e do mal*, Nietzsche escreve que “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”.⁹⁷ Há que se salientar também que, em Nietzsche, o problema da verdade remete ao problema do bem, ou seja, não há autonomia da ordem epistemológica em relação à ordem moral. Por isso, não há dificuldades em aproximar a filosofia de Platão do cristianismo. Como bem salienta Roberto Machado: “Só

⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., I, 2.

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich W. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores), p. 160.

⁹⁷ NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, prólogo, p. 8.

articulando o conhecimento com a moral é possível considerá-lo de um ponto de vista crítico porque os dois fenômenos existem intrinsecamente ligados”.⁹⁸

Aliás, o niilismo possui uma existência velada na própria interpretação platônica/cristã do mundo e passa, com a derrocada definitiva do fundamento dessa moral – a morte de Deus –, a existir de forma plena. Segundo Franco Volpi, em Nietzsche: “a morte de Deus, ou seja, o fim dos valores tradicionais, torna-se o fio condutor para interpretar a história ocidental como decadência e analisar criticamente o presente”.⁹⁹

Há uma vacuidade do sentido que antes era atribuído ao mundo, que decorre da ruína da própria interpretação dualista da existência. A cisão entre o sensível e o inteligível passa a ser questionada, levando não somente a derrocada do “mundo real” (inteligível), como também do “mundo aparente” no qual vivemos.

De acordo com o filósofo, na modernidade, o devir não mais nos encaminha para uma “pretensa finalidade”, seja esta transcendente ou mundana (imane), porque as interpretações do mundo já não passam pelo crivo da inteligência. O fato de não mais pautamos nossa existência por um *τελος* ou “fim” se dá porque o sentido de veracidade, cultivado pelo cristianismo (e pelo platonismo), leva a um “nojo” por toda interpretação falsa do mundo:

Entre as forças que a moral alimentou, encontrava-se a *veracidade*: esta termina por volver-se contra a moral, descobrindo sua *teleologia*, sua consideração *interessada*; e agora, o *conhecimento* desta mentira tanto tempo encarnada, da qual perdemos a esperança de desembaraçar-nos, atua precisamente como estimulante.¹⁰⁰

Ainda há necessidade de finalidade, mas não há mais possibilidade de acreditar, i.e., a crença se foi mas o desejo de crer ainda persiste, daí o niilismo: “apenas uma interpretação foi destruída: mas como era a única interpretação, poderia parecer que a existência nenhum significado tivera e que tudo fora em vão”.¹⁰¹ É por isso que, para o filósofo, o século XIX é um século de decadência, e o homem deste século é o mais decadente dos homens.

Contudo, a morte de Deus e o niilismo que dela decorre são, para Nietzsche, eventos ainda não plenamente compreendidos pelo homem de sua época; não há lucidez a respeito desses eventos, mas somente respostas inconscientes, tentativas fracassadas de lidar com um estado de

⁹⁸ MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002, p. 52.

⁹⁹ VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999, p. 55.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., I, 10.

¹⁰¹ idem.

coisas que foge à compreensão. O método genealógico empregado por Nietzsche n’*A genealogia da moral* (1887), tem como pano de fundo esse estado de coisas vigente no século XIX; é visando elucidar esse estado de coisas que Nietzsche procura elaborar uma genealogia dos preconceitos morais. Ele quer apontar os eventos que deram início à decadência dos modernos.

A genealogia da moral consagra um método de investigação pautado pelo perspectivismo e pela escavação das profundezas, cujo objetivo último é derrubar ídolos, “minha palavra para ‘idéias’”, como escreve Nietzsche em sua autobiografia.¹⁰² Dentre estes ídolos podemos citar: a metafísica dualista preconizada por Platão; a moral, própria do cristianismo, que denigre a vida em detrimento de um além-mundo; a metafísica moderna do “eu” que “supõe a quimera de uma unidade substancial”; a ciência idealizada como suprema desmistificadora da realidade; a concepção teleológica da história, postulada pelos modernos.¹⁰³

Nesta obra, o filósofo nos mostra que, na história do Ocidente, um tipo determinado de força reativa, o ideal ascético teria triunfado, acarretando num processo histórico que resultou no enfraquecimento do homem, em vez de torná-lo mais forte:

Querendo-se exprimir a ideia de que um tal sistema de tratamento *melhorou* o homem, não discordo: apenas acrescento que, para mim, “melhorado” significa o mesmo que “domesticado”, “enfraquecido”, “desencorajado”, “refinado”, “embrandecido”, “emasculado” (ou seja, quase o mesmo que *lesado*...). Mas tratando-se sobretudo de doentes, desgraçados, deprimidos, um tal sistema torna o doente invariavelmente *mais doente*, ainda que o torne “melhor”.¹⁰⁴

Mas Nietzsche não é apenas um iconoclasta, ele busca compreender para tresvalorar. A compreensão da ascensão e domínio de uma moral decadente e do seu desfecho no niilismo é apenas um dos momentos daquele que será seu verdadeiro objetivo: a tresvaloração de todos os valores. No posfácio à edição brasileira d’*A genealogia da moral*, Paulo César de Souza afirma que: “Nietzsche não se contenta em simplesmente diagnosticar. Ele pretende ser médico e salvador, e assume este papel com a paixão que lhe é peculiar. Assim se explica a ocasional estridência do tom, não obstante o brilho da prosa”.¹⁰⁵

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. Trad. de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, I, 2.

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005, p. 22.

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., III, 21.

¹⁰⁵ *ibidem*, p. 169.

Nietzsche, enquanto filósofo da tresvaloração dos valores, não pretende simplesmente elucidar os mecanismos que levaram um certo tipo de moral a se tornar dominante, mas busca também uma alternativa, algo que possa levar a uma guinada nessa história da decadência.

Apesar d'A *genealogia da moral* apontar para a possibilidade de se criar novos valores, ela não trata especificamente do núcleo de conceitos desenvolvidos pelo filósofo para essa tarefa, mas da “origem de nossos preconceitos morais”, por isso ela acaba da única maneira possível: mostrando que, devido à maneira como a moral do ressentimento configurou as forças que atuam no ser humano, o destino deste, na modernidade, é o niilismo:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá *querer o nada a nada querer*...¹⁰⁶

Devemos entender, no entanto, que, para que o projeto de tresvaloração seja possível, Nietzsche não pode ser caracterizado como um refutador de toda a moral – um imoralista –, mas sim, como refutador de um certo tipo de moral que ele considera decadente, fruto do ressentimento. Somente assim podemos compreender como o niilismo, embora inevitável, pode ser superado.

É nesse sentido também que pode ser compreendido o uso do termo *moral* nas obras do filósofo, e a aparente confusão polissêmica que adquire em seus textos. Nietzsche suspeitou desse tipo de moral que guiou o pensamento ocidental para o transcendente, gerando uma cisão entre o que aparece e uma suposta essência secreta de todas as coisas.

Em sua *Lógica do sentido* (1969), Gilles Deleuze comenta que a filosofia de Nietzsche se dá como uma crítica ao pensamento que tende à verticalidade:

Nietzsche duvidou desta orientação pelo alto e se perguntou se, longe de representar a realização da filosofia, ela não era, ao contrário, a degenerescência e o desvio começado com Sócrates. Por aí Nietzsche recoloca em questão todo o problema da orientação do pensamento: não é segundo outras dimensões que o ato de pensar se engendra no pensamento e que o pensador se engendra na vida?¹⁰⁷

¹⁰⁶ ibidem, III, 28.

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. de Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, p. 131-132.

Nietzsche procurou superar esse pensamento dicotômico, afirmando a existência como um perpétuo conflito de forças ativas e reativas. As primeiras são forças criativas, que aumentam a vontade de viver; já as demais são forças depreciadoras da vida. Quando estas predominam, há uma desvalorização da vida, porque sua característica principal é “opor-se primeiro ao que elas não são”, em vez de criar a partir de si mesmas.¹⁰⁸

Pela forma como as forças se configuraram no Ocidente, há uma subtração cada vez maior da vontade afirmativa de poder, da vontade criativa, e um predomínio ascendente da vontade de negação, que se fortalece a partir da negação do poder no outro. Essa constituição específica da moral foi o que possibilitou esse estado de coisas decadente. A morte de Deus é a última consequência desse processo, e o ser humano que se encarrega dessa morte é o mais ignóbil dos homens, porque é o produto final desse processo, é o humano decadente da modernidade.

Quando critica a moral, Nietzsche o faz em relação à moral vigente, que ele entende como decadente e fruto do ressentimento. Como ele não descarta a moral como um todo, apenas combate um tipo de moral que diminui a vitalidade, em prol de uma na qual a vida seja valorizada, é possível que, em determinadas passagens de sua obra, a moral seja vista com bons olhos.

O título da obra *Além do bem e do mal* (1886), por exemplo, poderia nos levar a crer que Nietzsche descarta por completo a possibilidade de estabelecermos quaisquer juízos de valor, e estaria propondo uma espécie de hedonismo inconsequente. Contudo, esse título deve ser entendido em conexão com aquilo que o filósofo entende por revolta escrava na moral.

Essa revolta, possibilitada pelos sacerdotes – aristocratas da Judéia – contra os conquistadores romanos, representou a primeira tresvaloração dos valores a ser efetuada por um povo na história, e foi responsável pela modificação dos pólos *bom* e *ruim*, próprios da moral aristocrática, nos pólos *bom* e *mau*, típicos da moral judaico-cristã.

Ao apontar para a superação desse dualismo entre bem e mal no título de uma de suas obras, o filósofo não faz nada além de apontar para a superação de uma moral do ressentimento, e não exige, de forma alguma, como dissemos, a abolição da moral como um todo.

No prólogo d’*A genealogia da moral*, Nietzsche já enuncia que:

¹⁰⁸ DELEUZE, Gilles, op. cit., p. 24.

[...] necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...], um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem*.¹⁰⁹

Mas, por que desmistificar a origem da moral é tão importante? Segundo Foucault: “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos”.¹¹⁰

Fazer a genealogia é já compreender os eventos de maneira não metafísica, é compreender que a moral não tem uma origem sacramentada, inquestionável porque fundada num além-mundo, num transcendente. Se o estudioso da moral não questiona o “valor desses valores” estabelecidos, ele sacramenta um certo tipo de moral e se deixa capitular pelo niilismo, porque impossibilita a crítica da origem desses valores.

Não por acaso, em nota acrescentada ao final da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche escreve:

Aproveito a oportunidade que me oferece esta dissertação para expressar pública e formalmente um desejo [...]: que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos *histórico-morais*, instituindo uma série de prêmios acadêmicos – talvez este livro possa dar um impulso vigoroso nesta direção.¹¹¹

Ainda de acordo com Foucault, Nietzsche trabalha a origem, mas não enquanto *Ursprung* e sim como *Entstehung* e *Herkunft*. Embora os termos sejam comumente traduzidos como “origem”, entendê-la enquanto *Ursprung*, como o faziam os psicólogos ingleses, é sacramentá-la, “como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as idéias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias”.¹¹²

¹⁰⁹ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., prólogo, VI.

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel, op. cit., p. 19.

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., I, *nota*.

¹¹² *ibidem*, p. 15.

Nietzsche buscou trazer à tona “a discórdia entre as coisas”, ensinou a “rir das solenidades da origem” e a ver que a origem não é o lugar da verdade.¹¹³ É por isso que, em sua autobiografia, ele escreve o seguinte a respeito da primeira dissertação d’*A genealogia da moral*: “A verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, não, como se crê, do ‘espírito’ – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores nobres”.¹¹⁴

Encontramos aqui uma clara alusão à Hegel, à maneira como este pensador pensa o cristianismo e o papel dessa religião na história. Quando Hegel afirma que o cristianismo é a ascensão de uma das formas de representação do espírito na história, ele sacramenta a origem dessa forma de ver o mundo, atribui um valor inestimável e incontornável a ela, bem como a toda história que dela resulta, de forma a impossibilitar um estudo realmente crítico acerca dessa religião, bem como de nossa história.

Se o papel atribuído ao cristianismo na filosofia de Hegel é extremamente positivo, em Nietzsche é o oposto: é do espírito do ressentimento que surge o cristianismo; é a partir de um conhecimento genealógico acerca dessa moral – e da história do pensamento como um todo –, que vemos aberta a possibilidade para pensar uma configuração diferente da existência.

Encontramo-nos aqui no cerne da filosofia de Nietzsche.

Essa abordagem do problema nos leva a perceber que o niilismo também se realiza na própria maneira de enxergar a história. Só assumindo esse perspectivismo é que se torna possível identificar a derrocada de uma moral como o melhor momento para o surgimento de uma nova moral. Se o “mundo verdadeiro” ruiu, e o “mundo aparente”, no qual vivemos, dependia daquele para existir, a existência deste mundo se vê prejudicada.¹¹⁵ Contudo, essa derrocada do “mundo verdadeiro”, com todas as suas consequências, deve ser entendida como o melhor momento para o surgimento de uma nova moral.

A impossibilidade de estabelecer um alicerce sólido para o agir no mundo, a impossibilidade de responder a pergunta “para quê?” é algo que só se impõe ao assumirmos determinada perspectiva acerca da existência. Isso explica o fato de, no mesmo ponto do *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado “*Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula – história de um erro*”, após apontar que, com a abolição do “mundo verdadeiro”, também

¹¹³ *ibidem*, p. 18.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich W., *op. cit.*, p. 97.

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich W., *op. cit.*, IV, 6.

abolimos o mundo aparente, Nietzsche escreve o seguinte: “(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].)”.¹¹⁶

Em outras palavras, o momento mais difícil também se apresenta como o apogeu da humanidade, porque permite a superação. Como escreve Keith Ansell-Pearson: “Para Nietzsche, é o advento do ‘niilismo’ que proporciona a oportunidade de uma revolução na linguagem e no conhecimento, que envolve tanto uma reavaliação dos antigos valores como a criação de novos”.¹¹⁷

Devemos experimentar o niilismo como “um estágio patológico de transição”.¹¹⁸ A tresvaloração só poderá ser realizada e o niilismo, superado, se este não for a conclusão inevitável de todas as possibilidades da história, mas o resultado de determinada perspectiva assumida em relação à vida. A própria possibilidade do projeto nietzscheano de tresvaloração dos valores reside na sustentabilidade da moral, porém sob nova perspectiva, caso assim não seja, todo o projeto perde o sentido.

Para que o diagnóstico que Nietzsche faz da modernidade seja acompanhado por uma resposta e não somente por uma crítica, precisa ser compreendido no âmbito dessa genealogia da moral, que explica a origem dos males de que padecem homens e mulheres na modernidade.

Resta-nos agora adentrar nos meandros dessa genealogia dos preconceitos morais. Para tanto, iremos discorrer de forma mais minuciosa acerca da primeira dissertação d’*A genealogia da moral*, tendo em vista que é aqui que Nietzsche estabelece não somente a diferença entre uma moral de senhores e de escravos, como também nos permite vislumbrar o tipo forte de ser humano que ele identifica como algo a ser atingido.

4.2 A ORIGEM DOS PRECONCEITOS MORAIS E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA O SER HUMANO MODERNO

Precisamos esclarecer, de antemão, que, nesse estudo dos valores em que consiste *A genealogia da moral*, a abordagem do filósofo é inovadora porque não trabalha com o dado, ou

¹¹⁶ *idem*.

¹¹⁷ ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 48.

¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., I, 13.

seja, com o entendimento que a tradição nos relega acerca dos valores. A primeira assertiva do prólogo consiste justamente em determinar que os homens do conhecimento não se conhecem: “nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos?”.¹¹⁹ Essa sentença enigmática já nos diz do teor da obra, do caminho que ela vai seguir, qual seja: o caminho da história ou da busca pela origem dos valores, pois só é possível nos conhecermos se atentarmos para a origem de nossas noções de “bem” e “mal”.

Os valores não são dados, mas construídos, e a verdadeira pergunta a ser feita, quando de um estudo acerca da moral, não é o que são o “bem” e o “mal”, mas sim, “de onde se originam verdadeiramente nosso bem e nosso mal”.¹²⁰ O que requer esse estudo? Não é uma capacidade para a abstração, para a busca por princípios *a priori* da moralidade, mas “alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas”.¹²¹ Estes não são os requisitos para uma abordagem metafísica da moral, mas para uma abordagem genealógica, que busca determinar as condições em que os valores foram criados.

No entanto, para que os valores sejam colocados em questão, é necessário que o sejam por algo anterior à esfera da moralidade. Nietzsche elege a vida como fator determinante: é necessário saber se os valores depreciam ou fortalecem a vida. Esta, por sua vez, assume um novo significado na filosofia de Nietzsche, passando a ser entendida como vontade de potência.

Os valores são configurações da vontade de potência, por isso podem ser depreciativos, quando obstruem o crescimento do homem, ou afirmativos, quando se revela neles a plenitude, uma vontade não somente para se perpetuar na vida, como também para se elevar, crescer cada vez mais. Percebe-se aqui que o estudo feito pelo filósofo acerca dos valores é determinado por uma cosmologia.¹²² É a vida como vontade de potência que possibilita a Nietzsche perguntar se os valores que foram instituídos no Ocidente são realmente o que de melhor poderia ter sido criado:

E se no ‘bom’ houvesse um sintoma regressivo, com um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria a culpada de que jamais se alcançasse

¹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., prólogo, 1.

¹²⁰ *ibidem*, prólogo, 3.

¹²¹ *idem*.

¹²² cf. MARTON, Scarlet. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

o supremo brilho e potência do tipo homem? De que modo a moral seria o perigo entre os perigos?...¹²³

É por isso que a primeira dissertação d’*A genealogia da moral* começa por uma crítica a certas abordagens da moral que Nietzsche considera decadentes. Ele tem como alvo aqueles a quem ele chama de “psicólogos ingleses”, mais conhecidos como utilitaristas; dentre os quais encontramos Jeremy Bentham e Stuart Mill, bem como Herbert Spencer, o fundador do darwinismo social. Tanto aqueles autores quanto este têm como conceito fundamental em suas doutrinas a utilidade. Contudo, os primeiros trabalham este conceito sob a égide de um outro: o bem-estar do maior número possível de pessoas. Afirmam eles que a utilidade deve ser calculada a partir do aumento ou diminuição do bem-estar das partes envolvidas na ação. Ao passo que Bentham assume uma abordagem mais positiva; tomando como base a pesquisa acerca da seleção natural efetuada por Darwin, ele afirma que os valores são fruto da evolução, são códigos de conduta que prevaleceram devido aos resultados mais benéficos para a espécie.

Nietzsche aponta que, se Jeremy Bentham e Stuart Mill tiveram como mérito inserir a busca pela origem dos valores no estudo da moral, a genealogia efetuada por eles é “essencialmente a-histórica”, porque nela a gênese do conceito “bom” está imiscuída por uma valoração prévia que tende a uma interpretação positiva da moral vigente.¹²⁴

A filosofia moral efetuada pelos ingleses não consegue chegar a um resultado acurado porque consiste numa maneira *décadent* de interpretar o mundo; é uma filosofia moral que resulta do niilismo. O que Nietzsche questiona nessa filosofia moral é a aplicação de uma dedução arbitrária, que pressupõe que as ações não egoístas foram consideradas boas por aqueles aos quais elas eram úteis, sendo que, posteriormente, foram tidas como boas em si mesmas, porque foi esquecida essa origem do louvor.¹²⁵ Scarlett Marton aponta que: “se a utilidade das ações continuou a ser experimentada no cotidiano, ao longo dos séculos, não haveria porque esquecê-la; ao contrário, ela deveria acentuar-se com o tempo e ficar impressa na memória dos homens”.¹²⁶

Nietzsche é menos severo em relação à posição de Herbert Spencer, porque este não afirma o esquecimento da origem das ações consideradas boas; mas, pelo contrário, aponta que foi justamente a lembrança das ações úteis para a espécie que levaram à determinação do

¹²³ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., prólogo, 6.

¹²⁴ *ibidem*, I, 2.

¹²⁵ *idem*.

¹²⁶ MARTON, Scarlet, op. cit., p. 164.

conceito “bom”. Bons são justamente aqueles comportamentos da espécie que foram sancionados ao longo dos tempos pela evolução, através do processo de seleção natural. No entanto, esta concepção sofre o mesmo tipo de crítica feita a Jeremy Bentham e Stuart Mill, porque parte de uma suposição do que é “bom” e não de uma investigação acerca da origem do conceito. Essa “pesquisa científica” acerca da origem da moralidade tem na própria bondade sua sustentação. Torna-se-lhe impossível investigar a origem dos conceitos da moralidade, porque ela já é o resultado dessa moral, já está conspurcada de antemão.

Vale a pena citar um trecho mais longo de um fragmento póstumo, no qual Nietzsche escreve acerca da moralidade e aponta Herbert Spencer como um *décadent*:

A valoração, com que hoje são julgadas as diferentes formas da sociedade, é idêntica àquela que outorga à *paz* um valor mais alto que a guerra: mas esse juízo é antibiológico, é até mesmo um rebento da *décadence* da vida... A vida é uma decorrência da guerra, a sociedade mesma um meio para a guerra... O senhor Herbert Spencer, como biólogo, é um *décadent*, – e também o é como moralista (vê na vitória do altruísmo algo digno de ser desejado!!!).¹²⁷

Contra quaisquer interpretações da origem do conceito “bom”, Nietzsche propõe uma outra segundo a qual não foram aqueles a quem se fez o “bem” que criaram o conceito de “bom”, mas sim, aqueles que eram os “bons” mesmos, “isto é, os nobres, os poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu”.¹²⁸

Foram esses homens superiores, com seu *pathos* da nobreza e da distância em relação às classes baixas, que criaram o par conceitual “bom” e “ruim” para distinguir a si mesmos do resto da sociedade. Para tanto eles tomaram como ponto de partida a diferença entre eles e as demais classes sociais, que eles consideravam ruins, inferiores, desprovidas dessa força plástica que os tornava capazes de moldar o mundo. Com o declínio dessa interpretação é que se impõe essa outra, decadente, que Nietzsche aponta como decorrente do instinto de rebanho.¹²⁹

A investigação acerca da moral realizada por Nietzsche reside numa pesquisa etimológica, que começa com a determinação do termo que designa “bom” em algumas línguas. Ele aponta que, ao estudar a origem desse conceito, descobriu que todas as designações remetiam “à mesma

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., 162.

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., loc. cit.

¹²⁹ idem.

transformação conceitual".¹³⁰ O conceito básico, a partir do qual se desenvolveu o conceito de “bom” teria sido o de “nobre”, “aristocrático”, assim como “ruim” se desenvolveu a partir do conceito de “plebeu”, “comum”. Podemos citar, a título de exemplo, a comparação que o filósofo realiza entre os termos que designam “ruim” e “simples” em alemão, respectivamente *schlecht* e *schlicht*; nota-se a semelhança.¹³¹

Foi a casta guerreira que, partindo de si mesma, determinou o conceito de “bom”, que, neste caso, tem como pressuposto “uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo que envolve uma atividade robusta, livre, contente”.¹³²

Nota-se que não é somente uma superioridade social que é caracterizada pelos pólos “bom” e “ruim” dessa moral cavalheiresco-aristocrática, mas também um traço típico de caráter. Somente após essa determinação inicial, que toma como ponto de partida uma consideração a respeito de si mesmo (por parte de uma casta guerreira, aristocrática), é que surge o pólo oposto, que designa aqueles que não detêm essas características e, por isso mesmo, são considerados “ruins”.

Essa descoberta inicial é seguida pelo estudo daquilo que o filósofo chamou de revolução escrava na moral, i.e., a substituição dos pólos “bom” e “ruim” da moral aristocrática pelos pólos “bom” e “mau” da moral sacerdotal. Um novo par conceitual é criado a partir de uma derivação daquele que havia sido elaborado pelos guerreiros. Por não ser dotada daquelas características pertinentes à casta guerreira, a casta sacerdotal forja valores a partir de uma relação de impotência para com aquela.

Não estamos diante de uma criação pautada num olhar que parte de si para chegar no outro, mas sim, num olhar que parte do outro e, posteriormente, se volta para si. Estamos aqui em face daquilo que Nietzsche veio a chamar de ressentimento: “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que por uma vingança imaginária obtêm reparação”.¹³³

¹³⁰ *ibidem*, I, 4.

¹³¹ *idem*.

¹³² *ibidem*, I, 7.

¹³³ *ibidem*, I, 10.

É a incapacidade para reagir ao jugo dos guerreiros, para responder à sua predominância política, que leva a casta sacerdotal a desenvolver um novo par conceitual, no qual o “bom” não é aquele que se impõe pela força, mas sim, aquele que sofre com essa imposição sem responder na mesma medida, mas assumindo um certo ar de superioridade espiritual; ao passo que o “mau” é justamente aquele que exerce sua dominação sem maiores preocupações de ordem espiritual. Citemos Nietzsche:

Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico feito na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos quem é propriamente o “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: precisamente o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho do veneno do ressentimento.¹³⁴

Antes de comentarmos as considerações feitas por Nietzsche sobre as consequências dessa tresvaloração dos valores realizada pela casta sacerdotal, é conveniente observarmos que, n’*O único e sua propriedade*, Stirner também considera que “o ponto de vista cristão foi a pouco e pouco mudando o sinal a palavras de marca positiva”.¹³⁵ Para que possamos observar com mais clareza a similaridade dessas investigações de cunho etimológico realizadas por ambos, vale a pena citarmos o trecho da obra em que Max Stirner expõe exemplos dessa mudança de sinal efetuada pelo ponto de vista cristão:

Assim, o sentido antigo da palavra *Schimpf* (“insulto”) era o de “brincadeira”; mas, para a seriedade cristã, que não tem sentido de humor, o divertimento tornou-se desonroso; *frech* (“descarado”) significava antes apenas “ousado, valente”; *Frevel* (“sacrilégio”, “crime”) significava apenas “empresa arriscada”. E sabemos como durante muito tempo a palavra *Vernunft* (“razão”, “bom senso”) foi olhada com desconfiança.¹³⁶

Ao apontar essa mudança no sentido original das palavras, Stirner chega a propor a seguinte questão: “o que nos impede de voltar a reabilitá-las?”¹³⁷ Ele chega mesmo a afirmar que o único impedimento para que se retorne a uma determinação positiva dessas palavras é o fato da

¹³⁴ *ibidem*, I, 11.

¹³⁵ STIRNER, Max, *op. cit.*, p. 137.

¹³⁶ *idem*.

¹³⁷ *idem*.

consciência comum ainda ser demasiado cristã “para não se assustar com tudo que não seja cristão, como se isso fosse coisa imperfeita ou obra do mal”.¹³⁸

Creemos, no entanto, que há uma diferença substancial entre a interpretação de Stirner e esta – que ora comentamos – efetuada por Nietzsche. Neste, há uma determinação clara acerca do evento e dos atores envolvidos; ele designa o evento como tresvaloração dos valores e aponta a casta sacerdotal como executora dessa tresvaloração. Stirner não investiga a origem da moralidade a ponto de determinar como surgem os termos “bom” e “mal” da moral cristã, como o faz Nietzsche; para ele, o cristianismo é apenas “uma *teoria social*, uma doutrina sobre a vida em comum – dos homens com Deus e dos homens entre si”.¹³⁹ Esta concepção simplista do cristianismo faz com que ele também não consiga atribuir um significado mais profundo à inversão dos sinais das palavras, como o fará Nietzsche.

Se esta comparação entre os dois autores torna iniludíveis quaisquer dúvidas a respeito de uma possível leitura por parte de Nietzsche da obra de Stirner, também torna patentes os limites da investigação do autor d’*O único e sua propriedade* e os avanços obtidos por Nietzsche em sua pesquisa acerca da origem dos preconceitos morais. São estes avanços que permitem à Nietzsche avaliar a importância que os instintos de reação e ressentimento têm para o desenvolvimento da cultura e, em última instância, abre caminho para uma crítica da modernidade como produto final de uma interpretação niilista da existência.

Se “o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*”, o instinto de ressentimento possui importância primordial na sua produção; ele se torna um autêntico “*instrumento da cultura*”.¹⁴⁰ Essa relação entre ressentimento e cultura pode ser percebida na diferença entre a maneira como os tipos nobre e sacerdotal lidam com a existência. O primeiro não venera a inteligência como uma condição para a vida, porque é um homem de ação, possui uma força plástica que lhe possibilita a modelação do mundo pela vontade; força esta que propicia o esquecimento, impede o rancor e todas as maquinações que advém dele.¹⁴¹

O mesmo não pode ser dito do homem do ressentimento que, na incapacidade para responder na mesma medida às injúrias, guarda rancor e desenvolve uma dissimulação, que, por

¹³⁸ idem.

¹³⁹ idem.

¹⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., loc. cit.

¹⁴¹ ibidem, I, 10.

sua vez, leva a uma vida interior cada vez mais rica. Este tipo de homem ama os refúgios e o não-esquecimento e, por isso mesmo, uma raça de tais homens, segundo a perspectiva do filósofo, “resultará necessariamente mais inteligente”.¹⁴²

No tipo nobre, Nietzsche vislumbra “a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias”, ao passo que, no tipo sacerdotal, ele percebe “os descendentes de toda escravidão européia e não européia, de toda população pré-ariana especialmente – eles representam o retrocesso da humanidade”.¹⁴³ Essa distinção – e os tipos de moral que dela advêm – já nos permite vislumbrar porque os modernos estão destinados ao niilismo.

N’A *Genealogia da moral*, o niilismo é apresentado como um cansaço do homem em relação a si mesmo, que resulta do desenvolvimento cultural possibilitado pela moral de rebanho. O niilismo é o destino fatal da Europa porque ela só pôde se constituir devido ao “apequenamento e nivelamento do homem europeu”.¹⁴⁴ Mas, para que esse nivelamento se tornasse possível foi preciso acreditar no melhoramento do homem; o que, por sua vez, só foi possibilitado pela crença na autonomia da vontade, i.e., a ficção do “ser” por trás do fazer, a ficção do sujeito que controla suas ações.¹⁴⁵

A elaboração de uma crença como a autonomia da vontade é uma astúcia da inteligência que permitirá, em última instância, uma vingança velada contra o jugo dos fortes, porque sustenta com fervor a ideia de que o forte é livre para ser fraco. Ao mesmo tempo, ela falseia em virtude, transforma aquilo que não poderia ser de outra forma – fraqueza e impotência – em algo a ser desejado, em um feito, um mérito. Contudo, “exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força”.¹⁴⁶

Em suas considerações sobre o aspecto político da obra de Nietzsche, Keith Ansell-Pearson aponta que:

Mediante a invenção de um sujeito com livre-arbítrio, os fracos podiam considerar os fortes responsáveis por seus atos e fazê-los sentir-se culpados por sua força (vocês são maus por serem fortes) e, ao mesmo tempo, glorificar sua própria carência de força como uma condição de liberdade interior. Um dos resultados desse processo de invenção do sujeito humano livre, que age intencionalmente, é a criação de um universo

¹⁴² *idem.*

¹⁴³ *ibidem*, I, 11.

¹⁴⁴ *ibidem*, I, 12.

¹⁴⁵ *ibidem*, I, 13.

¹⁴⁶ *idem.*

moral em que as noções de censura, culpa e responsabilidade predominam em nosso entendimento da ação no mundo.¹⁴⁷

A genealogia permite pensar a cultura como uma construção na qual diversos fatores (nem sempre positivos) exerceram influência determinante. Ela mostra que a cultura moderna é pautada por uma concepção de natureza humana, na qual os problemas inerentes à existência devem ser sanados e não englobados numa perspectiva acolhedora da vida em sua totalidade. Em outras palavras, ela nos mostra que a cultura se configurou de forma a gerar um constante descontentamento com o devir.

Nietzsche confronta essa espécie de cultura que gera descontentamento com a existência, que nos conduz a não suportar o trágico, a vê-lo como algo problemático e que, por isso mesmo, nos envida numa luta incessante por melhorias. Essa ojeriza em relação à força não se apresenta somente como a necessidade de conter o animal de rapina, mas também como o desejo de dominação da natureza, porque esta também representa uma força capaz de subjugação e extinção da vida. Democracia e ciência condizem, respectivamente, com o desejo do homem manso de não mais ser subjogado pelo mais forte e com a sua incapacidade para suportar as intempéries da natureza e os infortúnios da vida.

Socratismo, humanismo e socialismo são expressões de uma mesma confiança no homem. Contudo, de uma confiança que não se confunde com a esperança de Nietzsche no advento de um homem forte, “um homem que justifique o homem”, mas na redução das diferenças e na dissipação dos infortúnios através do progresso científico.¹⁴⁸

Estas são as coisas boas que um dia foram más a que se refere Nietzsche, estas são as bases da cultura ocidental, que prezamos como inestimáveis, mas que o filósofo considera de um niilismo patente, porque têm como pano de fundo a impotência dos fracos vertida em moralidade. São estes que necessitam da ficção da igualdade de todos os homens perante a lei; que criam a ficção da autonomia da ação. Em suma, por trás de cultura temos a expressão de um homem impotente que justifica de forma sofisticada a contenção da força e da expressão da força. Porém, como aponta Nietzsche, “o agente é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”.¹⁴⁹

Por isso Nietzsche considerou a si mesmo um extemporâneo, e pode ser considerado um extemporâneo ainda hoje, porque o conteúdo de sua mensagem é por demais conflitante com

¹⁴⁷ ANSELL-PEARSON, Keith, op. cit., p. 32.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich W., op. cit., I, 12.

¹⁴⁹ ibidem, I, 13.

aquilo que consideramos mais nobre em nós, isto é, nossas instituições políticas, que promovem a igualdade de todos, e nossa ciência, que nos permite usufruir uma relativa proteção contra os reveses da vida. Cada uma a seu modo nos permite a ficção de que, se há conflitos, eles podem ser superados, pois não estamos destinados a sucumbir à força.

Porém, a mensagem do filósofo é que o conflito não pode ser superado, porque somos o resultado de forças que estão perpetuamente agindo em nós; em vez de desejar o fim do conflito, devemos aprender a enfrentá-lo com a leveza dos espíritos livres.

CONCLUSÃO

Será a filosofia o puro questionar desprovido de quaisquer interesses práticos? Nós acreditamos que não. Talvez a questão política não seja a questão primeira, mas pode ser a mais importante para nós, enquanto seres que têm consciência do necessário convívio com os outros. Já podemos vislumbrá-la em Platão, e entendemos que todos os grandes pensadores deram respostas a ela.

A questão política não lida somente com a dissolução dos conflitos sociais e a erradicação dos males que afligem a sociedade, mas também diz respeito ao próprio bem-estar da comunidade; ou seja, trata não somente de eliminar as carências – aspecto negativo –, mas também de alcançar algo positivo: o bem-estar social ou bem comum, na linguagem dos antigos.

Na modernidade, a questão se apresenta da seguinte forma: como coadunar a individualidade da pessoa àquilo que se espera dela enquanto componente de algo maior ao qual ela pertence, justamente, a sociedade. Essa questão não é nada simples, afinal nem sequer sabemos se somos capazes de alcançar esse estado de bem-estar social.

Será que não estamos incorrendo num anacronismo ao apontar Platão como um pensador que lida com a adequação de supostas individualidades a um todo sócio-político? Talvez sim, sabemos que, para Platão, o que interessa é a saúde do corpo político como um todo; sabemos que, em suas considerações de natureza política, ele tende a pensar a totalidade em detrimento do indivíduo. Também é certo que a subjetividade é uma categoria do pensar que surge em um momento bastante posterior. Porém, devemos ter em conta que, mesmo que não possamos falar em subjetividade na Grécia Clássica, não podemos deixar de observar que a questão da unidade do corpo político, da manutenção dessa unidade já se fazia presente.

Para que possamos tornar isso compreensível retornemos, por um momento, ao mito. Qual a função do mito? Entendemos que é a mesma da filosofia: manter a sociedade coesa, mas através do estabelecimento de uma origem comum, i.e., criando um elo fantasioso entre todos os membros da sociedade. Contudo, o aumento das relações comerciais leva ao confronto com outras culturas e ao colapso da ordenação da sociedade a partir do panteão dos deuses olímpicos. É necessário buscar um novo fundamento para a manter a sociedade unida. Este passo é dado com Tales de Mileto, que passa a pensar a *arché* ou o princípio que está presente em todas as coisas, tentando assim restabelecer o elo originário pautado nos mitos.

A passagem do mito para o pensamento filosófico talvez já demonstre justamente isso: o princípio fundador da unidade política na Grécia – o mito – já deixara de ser um fundamento sólido para a manutenção do corpo político; torna-se necessário um novo fundamento. Se o problema da manutenção da unidade da sociedade, levando em consideração a necessidade de cada um em alcançar o máximo de si, ainda não está presente na Antiguidade e mesmo na Idade Média, o problema do fundamento para a organização da comunidade já se faz presente.

O fato dos filósofos antigos pensarem o ser como substância, e os modernos pensarem a partir da ideia de sujeito, também remete à questão da sociabilidade. Basta que vejamos o sujeito pensante em Descartes como a apresentação daquilo que nos caracteriza enquanto humanos. O cogito nos religa a partir de uma característica universal: somos seres dotados de razão. Mais, a substância remete à comunidade, reflete a tentativa de dar uma unidade ao corpo político; ao passo que o ser, pensado como sujeito, remete à tentativa de coadunar o indivíduo à sociedade, de forma a atender tanto aos desígnios do singular como do plural.

A filosofia não é um exercício infrutífero de pensamento abstrato, desligado da realidade social, ela trabalha com aquilo que nos aflige mais diretamente. Se for correto que a questão política está presente nos grandes pensadores, em alguns de forma mais elaborada, em outros de forma mais obscura, é certíssimo que os autores que escolhemos como objeto de estudo desse trabalho monográfico, conseguiram chegar ao cerne da questão.

Atualmente, já estamos muito mais escaldados em relação a um certo tipo de concepção política totalizadora, porque vivenciamos o totalitarismo. Entendemos que ambos, tanto Stirner quanto Nietzsche, são pensadores que, em pleno século XIX, já nos permitem perceber os riscos que se encontram embutidos nesse tipo de concepção da existência. Sabemos hoje que é necessário fazer concessões aos pensamentos que apelam à individualidade, porque sabemos dos riscos que existem em imergimos em ideologias de partido.

Hegel é o pensador que consuma a metafísica e, com isso, finaliza toda uma forma de pensar que havia se consolidado na Filosofia. Contudo, o movimento do pensar não pode ser restringido, e novas formas devem necessariamente passar a existir. Novas formas de pensar que devem muito à Hegel, quanto a isso não há dúvidas, mas que vão além dele, seguindo seus passos ou opondo-se diretamente a ele.

Stirner e Nietzsche devem muito à Hegel, como todos os pensadores contemporâneos, mas eles pensam além de Hegel. O primeiro, inserido num círculo de jovens que viriam a fazer

história na Filosofia, foi um dos primeiros a se inconformar com a magnitude do sistema hegeliano; sim, é possível se indignar com a magnitude de algo, ainda mais se essa magnitude não admite o caráter único de cada indivíduo. O segundo, propondo uma inversão metodológica em relação à tradição filosófica que, em grande parte, pretendeu subordinar a ética ao primado da política, o indivíduo ao coletivo, o singular ao universal.

Na antiguidade, tanto em Platão como em Aristóteles, as ações dos indivíduos estavam subordinadas às relações políticas. A felicidade do Estado era mais importante que a felicidade dos indivíduos. Logicamente que, em um contexto no qual a produção se voltava para a guerra, os indivíduos e sua perspectiva ética, deveriam se subordinar ao bem comum. Na modernidade, também, apesar já de uma maior autonomia do indivíduo frente ao Estado, tanto as doutrinas do imperativo categórico, do socialismo, bem como, em certa medida, o utilitarismo e o liberalismo, subordinam suas respectivas éticas ainda, ao elemento gregário, aquilo que poderíamos chamar o ser genérico, uma certa idéia universal do humano, o indivíduo médio.

Não é possível associar um acontecimento como a Segunda Guerra Mundial diretamente à tradição filosófica, seria dar crédito em demasia a algo ignominioso; mas podemos crer na capacidade da filosofia para nos alertar e nos prevenir desse tipo de imersão em ideologias tão nocivas quanto o nacional-socialismo.

Talvez as críticas de Stirner e Nietzsche pudessem ser refutadas pelo próprio Hegel como uma compreensão incompleta da sua filosofia. Talvez Stirner e Nietzsche não tenham entendido que o ser humano só se realiza em sociedade; que é necessário não somente conviver com outras pessoas, mas viver para outras pessoas, entregar-se a elas, porque a realização de cada um de nós se dá no âmbito social. Mas talvez precisemos dar um certo crédito a essas filosofias que postulam o egoísmo ou a vontade de potência, porque, embora elas se sirvam de palavras duras, talvez essas palavras sejam necessárias para nos alertar quanto aos riscos nos quais uma filosofia da totalidade possa incorrer.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ARALDI, C. L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche* 5, p. 75-94, 1998.
- BANNOUR, Wanda. Max Stirner. In: CHÂTELET, François. *História da filosofia: idéias, doutrinas* (V. 5 – A filosofia e a história: de 1780 a 1880). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- BITTAR, Eduardo C. B. e ALMEIDA, Guilherme de Assis. *Curso de Filosofia do Direito*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- BROWNING, Gary. *Stirner's Egoism and The Ghost of Hegel*. Oxford Brookes University.
- CHÂTELET, François. *Hegel*. Trad. de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CORBISIER, Roland. *Introdução à Filosofia* (Tomo I). 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. de Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.
- _____. *Nietzsche*. Trad. de Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965.
- _____. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- EAGLETON, Terry. *O problema dos desconhecidos: um estudo da ética*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização e Tradução de Roberto Machado 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. *Filosofia da educação*. São Paulo: Ática, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes, com a Colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Edição Revista. Petrópolis (RS): Vozes, 2002.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*: v. 1. A ciência da lógica. Texto completo, com os adendos orais, traduzidos por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. – (Coleção O pensamento ocidental)
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997; - (Coleção Clássicos)
- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 1997.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Trad. de Lucia Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche, o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Trad. de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. de Marília Barroso. 5. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- MARTON, Scarlet. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

- _____. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavani Martorano. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MIRANDA, J. Bragança de. Apresentação de Max Stirner. In: STIRNER, Max. *Textos Dispersos*. Trad. de José Bragança de Miranda. Lisboa: Via Editora, 1979.
- _____. Stirner, o passageiro clandestino da história. In: Max Stirner. *O único e a sua propriedade*. Trad. de João Barrento. Lisboa, PT: Antígona, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).
- _____. *O Anticristo*. Trad. de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Vontade de poder*. Trad. de Francisco Jose Dias de Moraes e Marcos Sinesio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NÓBREGA, Francisco Pereira. *Compreender Hegel*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2009.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do Romantismo até nossos dias (Volume 3)*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- REPA, Luiz Sérgio. O jovem Hegel: reconhecimento e intersubjetividade. In: *Mente, Cérebro & Filosofia: Kant, Hegel – a construção da noção de sujeito no Iluminismo*. São Paulo: Duetto Editorial, 2007 (3), 22/05/2007.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche – biografia de uma tragédia*. Trad. de Lya Lerr Luft. 2. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SOUSA, Mauro Araújo de. *Nietzsche asceta*. Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2009. (Col. Nietzsche em perspectiva).
- STAROBINSKI, Jean. A palavra “civilização”. In: _____. *As máscaras da civilização: ensaios*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- STEPELEVICH, Lawrence S. Ein Menschenleben: Hegel and Stirner. In: MOGGACH, Douglas (ed). *The new hegelians: politics and philosophy in the hegelian school*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Trad. de João Barrento. Lisboa, PT: Antígona, 2004.
- _____. *Textos Dispersos*. Trad. de José Bragança de Miranda. Lisboa: Via Editora, 1979.
- STONE, I. F. *O julgamento do Sócrates*. Trad. de Paulo Henrique Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- VOLPI, Franco. *O nihilismo*. Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.