

LA DESACRALIZZAZIONE DEL LINGUAGGIO



Uno studio del pensiero stirneriano non sarebbe completo senza una considerazione degli aspetti espliciti e impliciti delle sue concezioni del linguaggio e della comunicazione, nonché della sua pratica linguistica e comunicativa. La forma non sistematica del discorso sviluppata nell'Unico e la sua Proprietà, nonché l'esplicita adesione al nominalismo presente nei Rezensenten sono argomenti che rischio di considerare cruciali per la comprensione della proposta di Max Stirner.

L'importanza di questi argomenti, sebbene sia stata presa in considerazione e percepita da alcuni studiosi, non è stato l'oggetto, a mia conoscenza, di alcuno studio completo. Il seguente testo ha come uno dei suoi obiettivi di fare un primo passo per superare questa mancanza. Prendendo come punto di partenza l'ipotesi del lavoro che ci ha condotto fino a qui, cui la filosofia stirneriana è un tentativo di desacralizzare la cultura, seguiremo gli aspetti linguistici e le strategie retoriche che si sviluppano al suo interno per evitare che diventi un auto-contraddittorio.

Una critica alle pretese dell'universalità e oggettività del pensiero potrebbe essere considerata auto-contraddittoria se rivendicasse per sé, la generalità che condanna nei suoi interlocutori. Stirner era consapevole di questo problema. Quindi tenta di spostare il giovane dibattito hegeliano da uno schema essenzialista, che tenta di offrire un resoconto della nostra vera essenza, in un contesto in cui l'utilità, la probabilità e l'interesse degli individui concreti sono costituiti come parametri valutativi a cui sono destinati gli argomenti della modernità. Un altro obiettivo della proposta Stirneriana di desacralizzazione del linguaggio mira ad

attingere è a valorizzare il senso comune.

Per Stirner nel corso dei secoli, le persone in carne ed ossa sarebbero state costantemente sottoposte a varie manifestazioni del Sacro: “erano idee, principi, sistemi l’uno dietro l’altro, e nessuno poteva contenere definitivamente la contraddizione dell’uomo profano, il richiamo egoista” . (SU, p.69, corsivo aggiunto).

Sebbene si sia ripetutamente ribellato a questa dominazione, la “testa dell’uomo comune” avrebbe “perso la sua scommessa” ed era obbligata a “piegarsi e rendere onore a tali poteri superiori”. Stirner indica possibili modi di ribellione del senso comune contro tali poteri. Una di queste strategie è stata sviluppata nel capitolo precedente, la desacralizzazione dell’identità basata sulla nozione di corpo. Il nostro studio esplorerà ora la proposta stirneriana di desacralizzazione sotto il pregiudizio del linguaggio e della conoscenza.

Dall’analisi della tensione tra nomi (Namen) e concetti (Begriff) che attraversa il Recensenten (Risposta ai Critici) ci avvicineremo agli elementi della filosofia dell’Unico e della sua Proprietà nel rapporto con il nominalismo che Stirner difende contro il “realismo” “Della filosofia di Feuerbach e persino del panlogismo hegeliano.

Come ultimo anello della catena della tradizione hegeliana, la filosofia di Stirner non rappresenta solo la desistenza di tutti i tentativi di ridefinire la nozione di ragione, o lo sforzo di trovare la vera essenza umana dietro la finitezza degli uomini concreti. La relazione tra Hegel e Stirner può anche essere tracciata attraverso la strategia di modificare la comprensione di alcuni problemi ridefinendo i termini, le parole e i presupposti di cui sono composti.

È a partire dall’inserimento del discorso stirneriano in questa tradizione di ridescrizione dei termini di un dato dibattito che introdurremo lo studio sulla relazione tra il

INDIVIDUALITÀ COME PROCESSO



In questo modo, è chiaro che la denuncia stirneriana del tentativo di Hegel di dare “corpo allo spirito” mira a permettere una nuova comprensione del nesso relazionale da una parte, e dall'altra, per consentire la relazione delle nostre identità in modo non gnosiologico. Il primo obiettivo è raggiunto attraverso questa narrativa dello sviluppo individuale dall'opposizione inevitabile tra me e il no-se.

Il secondo obiettivo, come conseguenza naturale del primo, inizia con la considerazione che il corpo ha in relazione con la nostra identità un'associazione molto più stretta del pensiero discorsivo. Così anticipa questo, che, a sua volta, ha nella ricerca di fruizione il suo senso dell'essere.

In tal modo, se necessario, attacchiamo i pensieri per salvare la pelle. Tuttavia, tale associazione non dovrebbe essere intesa come mera relazione causale, come se il corpo producesse lo spirito spontaneamente, immediatamente. “Nel creare il primo pensiero, crei te stesso, il pensatore; perché non pensi prima di pensare a un pensiero, cioè prima di averlo.” Se lo spirito è creato, ciò avviene in obbligo del mondo, come reazione alle sue sfide, e quindi non si può dire che risulti un processo interamente spontaneo o necessario, ma piuttosto come un risultato assolutamente contingente. La creazione dello spirito è parte del lavoro di auto-creazione. D'altra parte, vale la pena sottolineare che il filosofo distingue tra pensieri semplici connessi a cose e pensieri astratti e concettuali, come vediamo nella descrizione delle

differenze tra bambino e giovane.

L'atteggiamento si è completamente rovesciato, il giovane assume un comportamento spirituale, mentre il bambino, che non percepiva ancora lo spirito, stava crescendo in un processo di apprendimento privo di spirito. Non cerca più di afferrare le cose (per esempio, per inserire le date della storia nella testa), ma piuttosto di afferrare i pensieri nascosti nelle cose (cioè dello spirito della storia); il ragazzo, al contrario, è in grado di capire i rapporti, ma non le idee, lo spirito; quindi accumula materiale appreso senza ricorrere a procedure a priori e teoriche, cioè senza cercare idee.

La prima manifestazione di attività "gnoseologica" si basa sulla relazione con il mondo in modo immediato, non generalizzato; il passaggio all'attività universalizzante del pensiero è ciò che caratterizza l'emergere dello spirito. In questa lettura, il pensiero concettuale non sarebbe così cruciale per capire chi siamo come filosofi come credevano Platone e Kant. Pertanto, prendere la proposta di Stirner implica seriamente vedere la vita umana e le nostre identità come qualcosa di molto diverso da tutto ciò che i filosofi hanno cercato di offrirci. Quali sono le conseguenze di questo cambiamento? Innanzitutto, bisogna sottolineare che non solo il contenuto dell'identità umana viene ridisegnato da Stirner: la stessa nozione di identità viene trasformata alla fine della retorica dialettica di Stirner. Se per identità intendiamo la definizione di un soggetto attraverso il predicato che è intrinseco ad esso, la nozione di Uno non può figurare con una possibile descrizione di esso. Un giudizio tautologico è l'unico elemento che offre per riferirsi alla nostra identità; questa stessa tautologia è l'espressione Unica che si pretende tradurre. Un'espressione che non è un concetto, né è ragionevole che sia trattata come tale, ma solo una parola, un nome o un segno, a cui solo a colui applichiamo questo, può dare un contenuto.

La presunta irriducibilità dell'individuo sostiene che quando

ci riferiamo a lui lo trattiamo come un come e non come un chi. La seconda parte dell'Unico e la sua Proprietà è dedicata a spiegare i limiti entro il quale questo è lecito, e se qui si può usare quell'espressione, per offrire una descrizione di questa comprensione dell'identità. Diviso in Il Mio Potere, Le Mie Relazioni e il Mio Godimento Proprio, la seconda parte del lavoro principale del filosofo propone una nuova chiave per comprendere la vita degli individui, una comprensione privata di qualsiasi carattere di stabilità e continuità. L'individuo, inteso come unico, è indefinibile, ineffabile e inconcludente; si esprime, soprattutto, attraverso il suo potere. È, come manifestazione particolare o azione specifica in un dato contesto, tutto ciò che può essere è fare.

A sostegno di questa idea, la classica divisione tra atto e potere è descritta da Stirner come una semplice divisione tra pensiero, e pensiero effettuato da un certo quantum di forza. Per l'Unico il livello possibile è con l'immaginabile. "Ora la possibilità non è altro che la capacità di pensare, e innumerevoli vittime hanno ceduto a questo fantasma dell'immaginabile." Il possibile, o il reale, è solo un pensiero che è efficace, un prodotto dell'immaginazione che è diventato concreto e "La possibilità e la realtà coincidono sempre. Non abbiamo la possibilità di ciò che non facciamo e non facciamo ciò che non possiamo. " Se qualcosa che consideriamo possibile non è realizzato, possiamo solo concludere che non era davvero una possibilità, perché non avevamo abbastanza potere per effettuarlo. Dalla coincidenza tra i miei poteri e la mia realtà sarebbe naturale derivare la conclusione che ognuno è solo ciò che può essere, non da una limitazione ontologica, ma da una semplice verifica sulla base dell'identificazione del possibile con ciò che è diventato effettivo. Le conseguenze di questa concezione non cadono però in una posizione fatalistica; al contrario, in tutte le pagine dell'Unico, troviamo frasi che indicano un atteggiamento aperto e positivo di fronte alle contingenze specifiche di ogni contesto di auto-creazione, contesti il cui schema è

offerto nella sezione "Le mie relazioni". Dal momento che possiamo solo riferirci alle nostre forze quando entrano in azione, nulla è assolutamente determinato; tutto deve essere fatto per l'Unico.

"Vincere o soccombere – tra queste due possibilità oscilla il risultato della lotta". Godimento sarebbe quindi, come Unico, una nuova espressione tautologica o una metafora bianca come direbbe J. Bragança de Miranda. Questa è la descrizione di Stirner della nostra identità, una descrizione che mette in evidenza alcuni aspetti comuni alla maggior parte delle descrizioni della soggettività umana derivate dalla filosofia moderna. Ferruccio Andolfi ha giustamente espresso la sua insoddisfazione per una simile immagine della nostra vita. Secondo lui, il carattere positivo dell'individualità è che l'idea di una singola norma di sviluppo "non si sviluppa in modo conseguente. Stirner manca del senso di una permanenza del soggetto, di un'identità acquisita attraverso una storia." Secondo il critico, la problematicità di questo aspetto della filosofia stirneriana sarebbe che, tra le altre cose, contrasterebbe l'intuizione comune di avere un'identità, sviluppata nel corso della nostra storia. È del tutto legittimo, pensiamo, l'affermazione di Andolfi. Tuttavia, non tiene conto del fatto che la filosofia stirneriana ha apparentemente come una delle caratteristiche principali, come abbiamo notato sopra, il fatto che sia offerta come contrappunto ai presupposti metafisici e ontologici sulla vita degli individui, costituendosi come un tentativo di profanazione di questi. Pertanto, la descrizione della nostra identità sviluppata nel corso del libro L'Unico e la sua Proprietà deve essere intesa in senso "deflazionistico", in quanto offre una contromossa contro l'essenzialismo moderno; radicale verso la particolarità e la finitudine. Quindi la descrizione dell'individualità offerta da Stirner deve essere intesa come un tentativo di liberare gli individui specifici in modo che possano affermarsi contro il dominio dello "spirito".

La disposizione generale del pensiero stirneriano, dal punto di vista qui sviluppato, mira alla deflazione e alla secolarizzazione definitiva della Modernità. È per questo scopo che i pezzi sono distribuiti sul tavolo dell'Unico, tra cui l'elegia criminale volta a promuovere lo scandalo del puritanesimo morale, il collocamento dell'egoismo come una categoria centrale in opposizione alle affermazioni di impersonalità della filosofia classica e infine lo sviluppo di un concezione dell'individualità che attribuisce al corpo, pulsante e soggettivo, un'importanza cruciale. La concezione dell'identità (o l'indicazione di non desiderabilità dello sviluppo teorico su qualcosa di questa natura) offerta da Stirner delimita un limite alle attività universalizzanti in relazione agli individui specifici, nel senso di tenerli al riparo dalla fantasmagoria della modernità. Il mondo è l'avversario contro cui l'individuo si oppone attraverso elaborazioni o pensieri linguistici, così come attraverso atteggiamenti e azioni; chiedergli di sottomettersi a una definizione sarebbe come suggerire di puntare una pistola contro il suo petto, lo esporrà al rischio di una nuova divisione tra ciò che è e ciò che sembra essere: una ricaduta nell'universo tormentato del " religioso " .

Ritorniamo su questo aspetto dell'analisi della relazione tra l'Unico e le posizioni stirneriane sul linguaggio. Forse è una perdita di tempo teorica, l'impossibilità di tradurre l'intuizione della continuità nel tempo di cui parla Andolfi, ma è un guadagno dal punto di vista del tipo di formazione che Stirner vuole promuovere. Inoltre, presumo che Stirner considererebbe questa intuizione di un'identità acquisita nel tempo solo un'altra ossessione prodotta dall'educazione cristiana.

SRADICARE LA MISSIONE MORALE



È Stirner stesso a esplicitare il suo piano d'azione mediante una citazione schilleriana:

*“Se il godimento della vita deve trionfare sullo struggimento per la vita, sulla speranza, esso deve vincere sui due fronti che Schiller rappresenta in *Das Ideal und das Leben*, deve cioè schiacciare la miseria spirituale e quella materiale, cancellare l'ideale e, insieme, il travaglio per il pane quotidiano”.*

Si tratta quindi di tematizzare precisamente il rovesciamento di quella che prima abbiamo nominato “povertà”, ossia di una questione legata, ancora una volta e coerentemente, alla proprietà. Infatti, la consumazione presuppone che io abbia la proprietà di me stesso:

“Solo quando sono sicuro di me e non vado più in cerca di me stesso, sono veramente mia proprietà: io ho me stesso, per questo faccio uso e godo di me”

ossia che io veda in me non un punto di arrivo, bensì un punto di partenza:

“Una distanza enorme separa le due concezioni: nell'antica io vado verso me stesso, nella nuova parto da me, in quella aspiro a trovarmi, in questa mi possego completamente e faccio di me ciò che si fa con ogni altra proprietà: godo di me come più mi piace. Io non mi curo più della vita, ma la «spendo »”.

Stirner precisa ancora più chiaramente il punto qualche pagina dopo:

“Insomma c’è una bella differenza fra il considerarmi il mio punto di partenza o il mio punto di arrivo. Se mi considero in quest’ultimo modo, io non mi possiedo ancora, sono quindi ancora estraneo a me stesso, sono la mia essenza, la mia «vera essenza» e questa «vera essenza» a me estranea è un fantasma dai mille nomi che si prende gioco di me (sein Gespött mit Mir treiben). Siccome io non sono ancora io, il mio io è un altro io”.

Si tratta di una differenza tra due allegrie – “Io non posso mai rallegrarmi dime finché devo ancora trovare il mio vero io” scrive Stirner – o meglio la differenza tra due irrisioni: quella del fantasma dai mille nomi che si prende gioco del singolo e quella del profanatore che si appropria del fantasma per renderlo sua proprietà.

Ma il fantasma dai mille nomi – si noti l’ennesimo riferimento a una logica della quantità, dell’accumulo che comporta una sempre maggiore estraneazione da sé – è l’altro io che devo diventare, è l’io che possiede la vita vera, ossia la verità della vita lavorata dall’Aufhebung, quella vita logica che si fa copia comica e risibile della vita biologica, animale. Ma allora ridere di questa vita possibile solo nella commedia vorrà dire appunto deriderla mediante l’animalità, per misurarne la distanza con la vita vissuta:

“Non c’è pecora né cane che si sforzi di diventare una «vera pecora» o un «vero cane»; non c’è animale che veda la sua essenza come un compito, cioè come un concetto che deve realizzare. L’animale si realizza vivendo fino in fondo, cioè dissolvendosi, «passando», e non pretende di essere o di diventare qualcosa d’altro da ciò che è. Voglio forse consigliarvi di imitare gli animali? Io non voglio certo esortarvi a diventare animali, perché si tratterebbe nuovamente di un compito, di un’ideale («Quanto a diligenza, l’ape può farti da maestra»). E lo stesso sarebbe se si

richiedesse agli animali di diventare uomini”.

Rifiutarsi all'essenza estranea (al fantasma) significa quindi sospendere la ricerca dell'altro io, comprendere che il luogo della verità dell'uomo, ossia della vita, è sempre già dato, è sempre presente:

“Così come questa rosa è fin da principio una vera rosa e questo usignolo è sempre un vero usignolo, allo stesso modo io non sono un «vero uomo» solo se adempio la mia missione e vivo secondo la mia vocazione, ma lo sono da sempre. Il mio primo balbettio è il segno vitale di un «vero uomo», le mie lotte per la vita sono le sue espressioni di forza e il mio ultimo respiro è l'ultimo esaurirsi «dell'uomo». Il vero uomo non sta nel futuro, quale oggetto esistente a cui anelare, ma è esistente e reale nel presente. Comunque e chiunque io sia, felice o infelice, bambino o anziano, sicuro o dubbioso, desto o addormentato, io lo sono già: sono l'uomo vero”.

E che la realizzazione compiuta dell'esistenza, una volta liberata dalla schiavitù del concetto di una “vita vera”, consiste nel “vivere fino in fondo”, nel dar “fondo” all'esistenza in maniera naturale, ossia, non nello sforzo (Streben) per recuperare uno stato di natura inattuabile (che sarebbe poi solamente imitativo e fittizio, come Stirner stesso sostiene), ma nel lasciar essere, serenamente, forse addirittura allegramente, la dissoluzione e la natura transeunte (“di passaggio”) della vita e del presente:

“Le cose vanno altrimenti se tu non vai a caccia di un ideale che rappresenti la tua «missione», ma invece ti dissolvi, così come il tempo dissolve ogni cosa. Il dissolvimento non è la tua «missione» perché è il tuo presente.

Pertanto Stirner può concludere:

“Un uomo non è «chiamato» a nulla e non ha nessun «compito»,

nessuna «vocazione», così come una pianta o un fiore non hanno una «missione». Il fiore non svolge la sua missione di perfezionarsi, ma impiega tutte le sue forze a godere e a consumare il mondo meglio che può, cioè assorbe tanti succhi dalla terra, tanta aria dall'etere, tanta luce del sole quanta è in grado di riceverne e di contenerne. L'uccello non vive secondo una missione, ma usa le sue forze quanto può: va a caccia di insetti e canta come vuole".

Il canto dell'uccello – che gode del suo stesso cantare – è oltremodo significativo in quanto Stirner propone proprio un'analogia tra questo canto e il proprio come “esempio a portata di mano” del godimento del mondo – e degli altri – nei termini di un uso naturale, forse possiamo cominciare a dire istintuale, scevro da qualsivoglia intento e limitazione ideale, da qualsivoglia scrupolo (Bedenken) morale:

“Vedo che gli uomini sono tormentati nella loro oscura superstizione, da un nugolo di fantasmi. Se io cerco con tutte le forze di portare una luce diurna che metta in fuga gli spettri della notte, lo faccio forse perché vi amo? No, io scrivo perché voglio procurare ai miei pensieri un'esistenza nel mondo e anche se prevedessi che questi pensieri vi toglieranno la pace e la tranquillità, anche se vedessi germogliare le guerre più cruente e la rovina di molte generazioni dal seme dei miei pensieri, bene, io li spargerei ugualmente. Fatene quel che volete e potete: è cosa vostra e io non me ne curo [...] Ma non solo io non esprimo i miei pensieri per amor vostro: io non li esprimo nemmeno per amore della verità. No –

*Come l'uccello canto
che sopra i rami sta:
la melodia soltanto
mi ricompensa già.*

Io canto perché – sono un cantore. Ma di voi faccio uso e ho bisogno perché ho bisogno di – orecchi che mi ascoltino.

In questa dichiarazione provocatoria (e, coerentemente, non esente dai caratteri di reciprocità sopra analizzati) il godimento del mondo e della vita stirneriani si mostrano effettivamente in piena luce e si possono quindi, almeno provvisoriamente, sancirne i caratteri salienti. In primo luogo, tale godimento coincide con il dispiego totale, senza riserve, delle proprie forze al fine di consumare l'esistenza stessa, che si designa come naturale e avvicicabile a quello che Bataille definisce l'economia generale. E in secondo luogo, esso non può prescindere dalla dimensione intersoggettiva.

Ma se l'economia generale batailliana si declina, in particolare nella figura del potlach come dono di rivalità e nella società del dono come società del riconoscimento e della dipendenza sociale, l'azione stirneriana è finalizzata, di contro, all'estrema negazione sia del riconoscimento e della dipendenza. Lo sottolinea opportunamente Calasso, assimilando in maniera condivisibile l'idea di dipendenza a quella di radice:

“L'egoista di Stirner nega ogni dipendenza: ma ogni dipendenza è una radice, terrestre o celeste. L'egoista di Stirner è lo sradicato che per la prima volta si riconosce come tale. Gira per la città come un perfetto estraneo, a tutto e a tutti. Le parole che invadono la sua mente, i desideri che lo assalgono – tutto è per lui cosa da usare o da gettare, suo è soltanto il gesto del prendere o dell'allontanare da sé. È l'uomo del sottosuolo che saccheggia la metafisica”.

La negazione delle dipendenze, dei legami qualificherebbe quindi l'egoista stirneriano – ma sarebbe molto più opportuno parlare qui dell'unico, soprattutto perché l'estraneità che Calasso sancisce è dovuta precisamente all'uso che egli fa di tutto, ossia della sua peculiare declinazione della proprietà – come “lo sradicato” per la prima volta consapevole. Ma che cosa si deve intendere qui per “sradicamento”? Un'indicazione utile proviene dalla chiusa che assimila l'unico stirneriano

all'uomo del sottosuolo di Dostoevskij; si tratta infatti di figure e di una connessione che Calasso riproporrà, questa volta dalla parte del protagonista delle Memorie, poche pagine dopo:

“Mentre si voltola nei suoi panni rancidi, l'uomo del sottosuolo, perfetta creatura occidentale, continua ad avere il vizio dell'epistemologia. Con una scheggia di diamante incide crudelmente la materia diafana dei pensieri. Scopre di essere il soggetto del senza fondo, del bespotcvennost' di Šestov (Bodenlosigkeit, déracinement dirà la traduzione francese di Boris de Schloezer) e inveisce: «Dove le ho io le cause prime su cui poggiare, dove li ho io fondamenti? Dove li andrò a prendere?». Come Stirner, l'uomo del sottosuolo «ha fondato la sua causa su nulla» – e anche la sua voce è stridula”.

La suggestione di Calasso si presenta come molto interessante, ma al contempo come non così immediata, in ragione di almeno due ordini di problemi. Innanzitutto per quanto concerne la stessa nozione di déracinement di cui è necessario approfondire la comprensione e, in seconda battuta, perché l'attribuzione passa primariamente attraverso la mediazione dell'uomo del sottosuolo dostoevskiano, ossia sembra attribuibile a Stirner solo per analogia, se non addirittura in modo posticcio.

Il rischio implicito in questa posizione appare primariamente la retroflessione sia di un concetto sia di esiti che a rigore non sono stati elaborati da Stirner sulla sua riflessione con il relativo pericolo quantomeno di una confusione ermeneutica, se non addirittura di un riduzionismo e di un'assimilazione impropria. Rischio, però, accettabile e scongiurabile mediante una breve disamina delle due questioni, volto a mostrare come l'elaborazione delle stesse, attraverso una catena di probabili derivazioni, possa essersi quantomeno giovata di influssi stirneriani e, per un effetto di rimbalzo, consentirà anche di leggere con più chiarezza, attraverso la lente di una

realità estrema e a Stirner congeniale come quella russa, i recessi della sua elaborazione in merito.

Pur non potendo ricostruire qui la complessa storia della ricezione hegeliana e posthegeliana in Russia, la cogenza filosofica e soprattutto storica di tale influsso risulta facilmente dimostrabile.

Ne sono chiara dimostrazione le affermazioni di Aleksander Herzen, secondo cui “si vendevano tutte le brochures, perfino le più futili, che uscissero a Berlino e nelle altri capitali di governatorato e di distretto della filosofia tedesca, solo che vi si parlasse di Hegel; venivano lette così avidamente che già dopo qualche giorno erano sdrucite, sporche e ne volavano via i fogli”. Der Einzige non fece eccezione, anzi:

“La Russia è il paese dove Stirner ha trovato il suo terreno più affine. Con prontezza, e con violenza, i personaggi più opposti degli anni quaranta hanno reagito all’Unico: Belinskij, Chomjakov, Bakunin, Dostoevskij, Herzen”.

APROPRIAÇÃO



Como vimos acima, Stirner condenava o sistema hegeliano por iniciar o desenvolvimento de sua filosofia a partir de uma dimensão do ser que começava, justamente, como nada. Ao invés disso ele supõe como início do desenvolvimento filosófico uma

unidade composta de dois termos dos quais o nada é o fator criativo, e esse é o próprio indivíduo.

“O nada que eu sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador”.

A esse nada, o universal, primeiro como natureza e depois como espírito, impõe-se desde que é “lançado ao mundo”. A tensão entre os dois dará origem a todo desdobramento histórico que citamos acima. O caráter negativo da individualidade também constitui a possibilidade de seu exercício criativo, da “apropriação” em relação ao mundo, e de sua abertura para o futuro, que o nominalismo representa no nível da linguagem. Como enfatizamos acima, a noção de “nada”, aqui, ao invés de uma concepção metafísica, constitui-se apenas como uma referência aos limites apontados para a linguagem, uma vez que sou persuadido a me tomar “definitivamente como o centro e a essência da questão”.

Deixar-me definir, dado o caráter instrumental da linguagem, seria deixar-me dominar pelo que deveria ser a minha criatura. O nada stirneriano, também pode ser traduzido como o “ilimitado”, ou melhor, o não-limitado, porque “a linguagem ou a palavra (tomada como algo auto-subsistente) tiraniza-nos da forma mais cruel, porque convoca todo um exército de idéias fixas contra nós” (UP p.271). Para esquivar-me a essa “tirania”, eu deveria manter-me, portanto, em meu caráter de “indizibilidade”, livre da apreensão pelo conceito, preservando as minhas possibilidades criativas. Essa prescrição, por sua vez, tem motivação política. Argumentaremos a seguir que o nominalismo stirneriano procura colocar a individualidade, do ponto de vista da linguagem, a salvo das tentativas de assimilá-la a um conceito, de dividi-la em um eu essencial e um eu inessencial, estratégia que estaria no centro de muitas concepções éticas na modernidade. Segundo o historiador das idéias Isaiah Berlin em seu conhecido ensaio “Dois conceitos de Liberdade”, a opressão política com base em pressupostos ontológicos que dividem o

indivíduo em dois seria recorrente na história do pensamento político ocidental.

*

Segundo Berlin a tentativa de estabelecer uma essência comum partilhada por todos os homens esteve sempre associada ao desejo de “justificar a coerção de alguns homens por outros, a fim alçá-los a um nível mais elevado de liberdade” A utilização dessas estratégias de assimilação do particular a algum universal permitiria, segundo Berlin, que alguns indivíduos manietassem outros afirmando que o fazem em nome do interesse dos manietados e não dos seus.

Por isso, para a linguagem do idealista, o indivíduo “egoísta” é o pior dos exemplos, pois ele, “o egoísta, joga com as idéias à sua vontade e coloca o seu interesse pessoal acima de todas as coisas. (UP, p. 19). O egoísta nega a legitimação pretendida pelo idealista para seus possíveis procedimentos coercitivos, uma vez que, ao olhar do primeiro, a questão central de toda relação é sempre o poder e nunca a “legitimidade”, dado o caráter incontornavelmente pessoal da linguagem. A denúncia das causas que têm, como recompensa por sua dedicação, lançado os indivíduos concretos “nas estrumeiras da história”, passa, portanto pela crítica dos predicados como entidades auto-subsistentes, dotados de vontade, verdadeiros indivíduos. Como esses “indivíduos”, – os predicados – humanidade, Deus, liberdade, pátria etc. só existem através do “nosso entusiasmo em servi-los”, nós lhes retiraríamos a existência simplesmente deixando de lhes prestar culto. Visando promover o fim de tal culto aos predicados, Stirner lança tanto o seu sarcasmo quanto o seu nominalismo.

Uma vez assimilado, o nominalismo stirneriano teria, sob o viés da linguagem, um efeito similar ao que a concepção de identidade tem sob o viés da cultura humanista: a dessacralização. A partir da ótica de Max Stirner, a linguagem deixa de ter um significado em si mesmo, e embora persista a

referência das palavras a seus dois termos limite – indivíduo e mundo – estes deixam de possuir qualquer conteúdo predicativo que não seja referido aos interesses do Único. O principal problema que Stirner aponta no que ele chama de “linguagem cristã” – o vocabulário da filosofia da “encarnação” bem como o da revelação divina – é justamente a crença nos predicados. Nesse sentido, Stirner é um empirista: ele acredita que o mundo existe enquanto não-eu e para ele nossa fruição também consiste na atividade apropriativa em face desse não-eu. Contudo, o conteúdo, o sentido, desse não eu devem-se a minha atividade sobre ele, à relação que com ele eu estabeleço. O racionalismo, ao contrário, orienta-se pela busca da “relação adequada”, “pelo conceito da coisa”.

“Diz-se que a natureza da coisa e o conceito de relação é que me devem guiar no tratamento da coisa e na instituição da relação. Como se existisse, em si, um conceito da coisa, e não o conceito que fazemos da coisa! Como se uma relação em que entramos não devesse a sua especificidade apenas à daqueles que nela entram! Como se tudo dependesse do modo como outros a classificam! Mas, tal como se separou a essência do homem do homem concreto e este passou a ser avaliado à luz daquela, também se separa dele a sua ação e esta é avaliada em função do valor humano.”

O que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os conceitos; são eles que regulamentam a vida, são eles que dominam. Mas isso é o mundo religioso, que Hegel sistematizou, ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabados e solidamente fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu,, é obrigado a viver segundo essas leis conceituais.”

O conceito de algo é uma palavra cujo sentido é estabelecido a partir da sua relação com outras palavras, e não comigo. Ele seria a própria manifestação do Sagrado na linguagem. Dissolvê-lo implicaria tomar toda frase, toda asserção, em sua relação a mim o que não implica afirmar que o não-eu, ao qual

as palavras se referem, deva sua existência a minha atividade. Para Stirner, o mundo, entendido como não-eu, existe, mas não o conteúdo presente em nossas asserções sobre o mundo. Estas últimas dependem da relação que eu estabeleço com tudo que me cerca. Segundo esse ponto de vista o indivíduo é o princípio e o fim do sentido das frases. Essa é a valorização do particular, que assim como a deflação pragmática de todas as elaborações humanas é assumida no Único e sua Propriedade como uma autoafirmação, a valorização do Ser-Próprio em relação ao Sagrado. “O ser-próprio comporta tudo aquilo que é singular, e volta a valorizar o que a linguagem do cristianismo degradou” Essa valorização passa tanto pela citada consideração dos aspectos sensíveis de nossas vidas bem como das idéias a partir de sua utilidade prática para mim.

Da noção de utilidade (Brauchbarkeit) – que Bentham utiliza para tentar tornar a ética “exata como a matemática” – Stirner aproveita os aspectos personalistas, ou egoístas, particulares, para mobilizar sua dessacralização da linguagem. Essa concepção não generalizável de utilidade – que em sua filosofia parece ter o mesmo sentido de prática e gozo – é um dos fatores que vinculam Stirner à leitura jovem hegeliana de Hegel e ao mesmo tempo o distancia dela. No conhecido texto Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã, Engels sublinha o caráter prático da filosofia hegeliana que teria iniciado o movimento que permitiu de uma vez por todas o abandono das querelas metafísicas que até então teriam ocupado os espíritos filosóficos. Entre tais querelas estaria a da correspondência ou não de nossas representações com o mundo.

Se podemos demonstrar a exatidão de nossa maneira de conceber um processo natural, reproduzindo-o nós mesmos, criando-o a partir de suas condições próprias; e se, além disso, o colocamos a serviço de nossos próprios objetivos, então acabamos com a “coisa em si” inacessível de Kant.

Na passagem acima, apesar de referir-se a filosofia de Feuerbach, Engels não deixa de reconhecer a importância da

filosofia hegeliana para o desenvolvimento do materialismo do autor de A Essência do Cristianismo. Teríamos nessa passagem uma elegia dos elementos práticos da filosofia hegeliana, enriquecida pelo seu “complemento” feuerbachiano, que identifica o ato de colocar as “coisas a serviço de nossos objetivos” com o fim do caráter inacessível, ou autônomo e alienado, da realidade. Contudo, fica também implícita, nessa interpretação, a pretensão de “acesso à realidade” através da prática. Em oposição ao postulado hegeliano de que tudo começa pela idéia, Engels, em elogio a Feuerbach, afirma a concepção de “que o mundo material e perceptível pelos sentidos, e do qual nós, homens, também fazemos parte, é o único real.” Contudo, do ponto de vista de Stirner trata-se ainda de submeter-me a algo maior; a matéria, a substância, estaria aí entronizada no lugar do Espírito e da Idéia hegelianas. Para Stirner o problema do materialismo feuerbachiano, ao qual Engels faz ressalvas apenas em função de sua filosofia da religião e sua ética, é que esse materialismo canoniza a natureza ao separar os juízos predicativos sobre o mundo de sua relação de dependência com os meus interesses. Como afirma Frederick M. Gordon,

“Feuerbach era um militante ateu, mas recriou Deus na figura da Natureza, a cujos propósitos os homens deveriam se conformar, a Natureza tornara-se um autoritário Ser supremo” (1978, p.53, grifos do autor). Os aspectos práticos a filosofia hegeliana estariam então, na leitura stirneriana, condenados tanto pelo próprio panlogismo de Hegel, quanto pela pretensão feuerbachiana de um contato com a natureza íntima da realidade.

Os dois elementos coexistem na recepção jovem hegeliana da filosofia de Hegel: a elegia da possibilidade de uma superação dos elementos “alienados” da vida através de um gesto de reapropriação, de aquisição de poder, em relação ao mundo, e, por outro lado, a reivindicação do caráter “legítimo”, “conforme a natureza das coisas”, dessa mesma reapropriação.

Stirner é absolutamente jovem hegeliano em relação a tentativa de promover com sua filosofia o primeiro aspecto do pensamento de Hegel, e um opositor igualmente radical em relação ao segundo. A máxima popularizada por Francis Bacon de que conhecimento é poder é radicalizada por Stirner e transformada na idéia de que conhecimento é apenas mais uma das muitas formas de poder acessíveis ao único, para quem tudo é poder. Ou seja, “quem tem o poder, tem a razão e o direito”. Em sua virada em direção ao prático e concreto, Hegel e seus sucessores teriam mantido alguns resquícios do vocabulário da filosofia clássica, em geral avessa ao conúbio entre utilidade e verdade. Como assiná-la Richard Rorty:

Hegel – infelizmente – usou os termos subjetivo e objetivo para descrever a seqüência de sucessivas descrições, que sucessivas necessidades sociais tornaram necessárias, como um contínuo progresso moral e intelectual e usou o termo união do sujeito e do objeto para descrever o fim da história”

A DESSACRALIZAÇÃO DA LINGUAGEM



Um estudo do pensamento stirneriano não estaria completo sem uma consideração dos aspectos, explícitos e implícitos, de suas concepções acerca da linguagem e da comunicação bem como de sua prática linguística e comunicativa. A forma assistemática do discurso desenvolvido no Único e sua Propriedade bem como a explícita adesão ao nominalismo presente na Rezensenten são temas que me arrisco a considerar como cruciais para a compreensão da proposta de Max Stirner.

A importância desses tópicos, embora tenha sido percebida por alguns estudiosos não foi objeto, até onde tenho conhecimento, de nenhum estudo abrangente. O texto que se segue tem como uma de suas metas dar um primeiro passo para superação dessa carência. Tomando como ponto de partida a hipótese de trabalho que nos conduziu até aqui, a de que a filosofia stirneriana constitui-se como uma tentativa de dessacralização da cultura, iremos acompanhar os aspectos lingüísticos e as estratégias retóricas que nela são desenvolvidas no sentido de evitar que a mesma se tornasse autocontraditória.

Uma crítica das pretensões de universalidade e objetividade do pensamento poderia ser considerada autocontraditória caso reivindicasse para si mesma a generalidade que condena nos seus interlocutores. Stirner estava cômscio desse problema. Por isso ele tenta deslocar o debate jovem hegeliano de um esquema essencialista, o qual procuraria oferecer um relato acerca de nossa verdadeira essência, para o interior de um contexto onde constituem-se como parâmetros avaliativos a utilidade, a verossimilhança e o interesse dos indivíduos concretos aos quais se destinam os argumentos da modernidade. Outra meta que a proposta stirneriana de dessacralização da linguagem visa atingir é a da valorização do senso comum.

*

Para Stirner no decorrer dos séculos, os indivíduos de carne e osso teriam sido constantemente submetidos a diversas manifestações do Sagrado: “eram idéias, princípios, sistemas

atrás uns dos outros, e nenhum conseguia conter definitivamente a contradição do homem profano, do chamado egoísta". (UP, p.69, grifo do autor). Embora tenha se insurgido diversas vezes contra essa dominação a "cabeça dura do homem comum" teria "perdido a aposta" e sido obrigada a "dobrar-se e prestar honras a tais poderes superiores". Stirner aponta os possíveis caminhos para a rebelião do senso comum contra tais potestades. Uma dessas estratégias foi desenvolvida no capítulo precedente, a dessacralização da identidade com base na noção de corpo. Nosso estudo agora irá explorar a proposta stirneriana de dessacralização sob o viés da linguagem e do conhecimento.

*

A partir da análise da tensão entre nomes (Namen) e conceitos (Begriff) que perpassa a Recensenten (Resposta aos Críticos), iremos abordar os elementos da filosofia do Único e sua Propriedade em sua relação com o nominalismo que Stirner defende contra o "realismo" da filosofia de Feuerbach e mesmo do panlogismo Hegeliano. Como um elo final na cadeia da tradição hegeliana, a filosofia stirneriana não representa tão somente a desistência de todas as tentativas de redefinição da noção de razão, ou do empenho em encontrar a verdadeira essência humana por detrás da finitude dos homens concretos. A relação entre Hegel e Stirner pode ser traçada também pela via da estratégia que consiste em modificar a compreensão de certos problemas através de uma redefinição dos termos, palavras e pressupostos dos quais estes são compostos.

É a partir da inserção do discurso stirneriano nessa tradição de redescrição dos termos de um determinado debate que iremos introduzir o estudo acerca da relação entre o nominalismo de Stirner e o Único e sua Propriedade.

O CORPO E O SER-PRÓPRIO



A narrativa de um desenvolvimento individual mostrou que é na preservação e na fruição do corpo em relação aos desafios do mundo que se radica o movimento que vai dar origem ao espírito: com este o mundo “cai em descrédito” e nos encontramos a nós mesmos em nossa indiferença em relação a ele. Todavia, se por um lado conquistamos através dessa estratégia uma profunda auto-afirmação, por outro lado nos perdemos daquilo que representa o sentido mesmo dessa conquista: a corporeidade, à qual, no menino, sempre está unida o que Stirner chama de “sentido apurado”.

Afundamonos em investigações ociosas, martirizamos nossas pulsões no pelourinho de nobres princípios, perdemos nosso corpo, pois nos tornamos espectros. E, como cabe a uma boa paródia da dialética hegeliana o corpo só poderia ser recuperado através da negação daquilo que o negou: o Espírito. Contudo, a corporeidade recuperada do Único difere daquela da criança ou a dos antigos, “não se trata de voltar à carne primitiva, mas à carne pós-histórica.”

No indivíduo adulto e egoísta a corporeidade encontra-se enriquecida pelas experiências e possibilidades do reino do espírito, agora compreendido como corpo-próprio, individuado e não objetivável, bem como o sentido apurado dos antigos

tornou-se o soberano sentimento de si. Com a mudança da identidade humana proposta por Stirner, a fruição substitui o dever, mas esta também se alarga para além dos limites do gozo hedonista sem constituir-se, portanto, como um impedimento para qualquer ação específica, desde que sustentada apenas em referência a cada um e fora da lógica da “prescrição”, “do mandamento”.

A noção de Corpo em Stirner está indissociavelmente ligada a de ser-próprio. Na própria assimilação dos nutrientes advindos da alimentação e no inevitável desgaste orgânico inerente a esse processo, reflete-se a função ao mesmo tempo negadora e constitutiva em que temos uma imagem do movimento do ser-próprio. O corpo rebelase, opõe-se, e mesmo submetendo-se ao poder do chicote da realidade, não deixa por isso de ser o meu corpo.

“O fato de eu suspirar e tremer mostra que ainda não perdi a mim mesmo, que sou o meu proprietário” (UP, p.129). O corpo não venera àquilo que a ele apresenta-se como doloroso; pelo contrário, procura livrar-se das pancadas e se não o faz é para evitar um mau maior: é em seu próprio benefício. O pensamento, ao contrário, costuma considerar certas constrações como sagradas, certos princípios como intocáveis e por isso se submete a eles “com satisfação”...

Mesmo que o corpo padeça.

Com essa submissão o crente pode considerar-se mais livre como um ser humano racional que não é escravo, por exemplo, dos pecados da carne. Do ponto de vista do egoísta, todavia, meu corpo, é sempre meu se me sujeito é por interesse. , “Como não me perco de vista, nem a mim nem ao meu interesse, não deixo passar a próxima boa oportunidade para pisar o senhor de escravos”. A satisfação ou insatisfação do corpo é sempre sincera e clara e se ele almeja liberar-se das injunções do mundo, é apenas para obter com isso algum prazer específico, algum bem estar concreto e absolutamente egoísta e não algum tipo abstrato de liberdade. “Entre a Liberdade (Freiheit) e o

Ser Próprio (Eigenheit) existe ainda um abismo mais fundo do que a mera diferença das palavras”.

É exatamente na realização de metas concretas e pontuais que repousa o motivo da busca da auto realização humana, que a noção de Ser- Próprio procura representar. Ao tentar ultrapassar os limites colocados pelo mundo o corpo visa exatamente esse tipo de autorealização. Constituindo-se portanto como uma das manifestações, ou melhor, das figurações do Ser-próprio, na narrativa stirneriana.

*

A filosofia de Max Stirner não se propõe a oferecer um novo parâmetro a partir do qual determinados valores ou comportamentos possam ser avaliados. Tampouco se trata de aceitar o desregramento dos sentidos como norma de conduta. Se algo é ou não problemático para a existência do ser humano, é o indivíduo particular quem deve verificar a partir da relação entre o seu Ser Próprio e o aspecto Sagrado do objeto. Da mesma maneira cada indivíduo vai encontrar-se vinculado em algum momento com alguma forma de autorealização, o que implica a adoção de um padrão, ainda que temporário, de conduta (Ser Próprio). É a fixação em um modo específico de satisfação por motivos que não sejam a própria satisfação (Sagrado) que Stirner condena, e nesse sentido santos e não-santos se equiparam: “Estes se afundam pouco a pouco em uma renúncia que leva a mais funda vulgaridade e baixeza, aqueles se elevam a mais ignominiosa das sublimidades”Ao contrário de muitas concepções religiosas e filosóficas, a noção de corpo em Stirner não está vinculada a um automatismo cego nem à escravidão dos sentidos. A identificação com o corpo nos faz indivíduos naturalmente “livres”, “nascidos livres”, e que entregam essa “liberdade” sem receios visando à satisfação; para depois reassimilá-la novamente à totalidade de nosso eu.

Sob a influência do cristianismo e do platonismo, chegamos ao ponto de duvidar dos impulsos do corpo talvez por acreditar que na ausência de algum tipo de coerção externa esses

impulsos levariam necessariamente à autodestruição: “O objetivo do cristianismo foi o de nos libertar da nossa determinação natural. O moralismo cristão, no entender de Stirner, produz a “imoralidade” de duvidar dos impulsos do corpo.

Segundo a doutrina cristã podemos ter desejos, mas os desejos não devem se tornar fixos e insolúveis, eles devem ser submetidos ao crivo da razão antes de ser satisfeitos. Pois bem, conclui o filósofo, “aquilo que o cristianismo (a religião) tramou contra os desejos, não poderemos nós aplicá-lo ao seu próprio preceito segundo o qual é o espírito (pensamento, representações, idéias, fé, etc.) que nos deve determinar?

Se fizermos assim, através do corpo alcançamos a dissolução do espírito, transformando-o em uma simples pulsão da vontade. Essa transformação, contudo, não se efetiva em função de um raciocínio, uma razão ou uma descoberta; se fosse assim seria apenas mais um movimento dentro do pensamento Sagrado. Apenas uma rebelião (Empörung) do corpo pode levar ao fim da opressão do espírito sem perpetuá-la em uma nova forma.

A rebelião parte da insatisfação do homem consigo mesmo quando este se vê mutilado em suas possibilidades de gozo. Mas essa rebelião não pretende suprimir o pensamento e substituí-lo pelo império hedonista dos sentidos. Ao contrário, ela pretende pôr fim a todo império instaurando em seu lugar apenas o processo inacabado da vida. Assim, o pensamento se converteria de senhor em mero artefato que visa nossa fruição e nós nos tornaríamos homens que “tem interesses que se prendem ao corpo, pessoais, egoístas”

*

A obra de Stirner foi desenvolvida no sentido de dar uma resposta às polêmicas que surgiram em decorrência de certos aspectos da filosofia hegeliana. A escolha de suas expressões, o modo de articulação de seu discurso, sua retórica, visa o enfrentamento de uma dada tendência, que ele considera nociva,

de seu tempo. Ele procura forçar uma mudança de perspectiva descrevendo negativamente as tendências racionalistas e moralizantes de sua época. Daí a ênfase nas sensações e no corpo. Mas, como observamos acima, Stirner esquivava-se de oferecer qualquer tipo de positividade como parâmetro para substituir aqueles que condena. Sob o seu enfoque, a demanda por supressão hegeliana é substituída pela elegia do indivíduo como “ser possessivo”, “fruidor”, e no reconhecimento e aceitação do corpo bem como do pensamento como dois modos distintos de obter gratificação e de auto criar-se. Esse seria um desaguadouro histórico das tateantes buscas por autorealização: a instauração de uma cultura voltada para o apreço à diferença em um mundo dessacralizado, pós-metafísico, onde os indivíduos opõem-se ou convergem em suas escolhas sem a mediação de princípios, valores e padrões que não sejam eles mesmos. Um mundo onde ninguém pode reivindicar para si mesmo o título de modelo paradigmático para outros homens.

Para cumprir esse programa, contudo, é preciso promover uma reconsideração não somente de nossa auto-imagem, mas também do modo como nos relacionamos com certas palavras e com a linguagem. Stirner parece acreditar que a tradição cristã bem como a Modernidade teriam imprimido uma marca deveras nociva a certas palavras referentes aos aspectos individuais/corpóreos da existência bem como ao modo de nos relacionarmos com a linguagem; por isso ele também oferece uma alternativa dessacralizada a esta relação. O próximo capítulo aborda essa alternativa.

A INDIVIDUALIDADE COMO PROCESSO



Nessa altura, fica patente que a denúncia stirneriana da tentativa hegeliana de dar “corpo ao espírito” visa permitir uma nova compreensão do nexu relacional homemmundo, por um lado, e por outro visa permitir a redescrição de nossas identidades de modo não “gnosiológico”. A primeira meta é atingida através da referida narrativa do desenvolvimento individual a partir da oposição incontornável com entre eu e o não-eu.

A segunda meta, como uma decorrência natural da primeira, inicia-se com a consideração de que o corpo tem em relação a nossa identidade uma associação muito mais estreita que o pensamento discursivo. Pois aquele antecipa esta, que, por sua vez, tem na busca de fruição o seu sentido de ser.

De tal forma que, se preciso, atacamos os pensamentos para salvar a pele. Contudo, tal associação não deve ser entendida como uma mera relação causal, como se o corpo produzisse o espírito de modo espontâneo, imediato. “Ao criares o primeiro pensamento , crias-te a ti próprio, o pensador; pois não pensas antes de pensares um pensamento, ou seja, antes de o teres”. Se o espírito é criado, isto ocorre numa injunção do mundo, como uma reação aos seus desafios, e por isso não se pode afirmar que surge por um processo inteiramente espontâneo, ou necessário, mas antes como um resultado absolutamente contingente. A criação do espírito é parte do trabalho de auto-criação. Por outro lado, cabe sublinhar

distinção que o filósofo faz entre simples pensamentos ligados a coisas e os pensamentos abstratos e conceituais, como vemos na descrição das diferenças entre a criança e o jovem.

A atitude inverteu-se completamente, o jovem assume um comportamento espiritual, enquanto a criança, que ainda se não sentia como espírito, foi crescendo num processo de aprendizagem desprovido de espírito. Aquele já não procura apoderar-se das coisas (por exemplo, meter na cabeça as datas da história), mas sim dos pensamentos escondidos nas coisas (ou seja, do espírito da história); o menino, pelo contrário, é capaz de compreender relações, mas não idéias, o espírito; por isso acumula matéria aprendida sem recorrer a procedimentos apriorísticos e teóricos, isto é, sem buscar idéias.

A primeira manifestação da atividade “gnosiológica” baseia-se na relação com o mundo de modo imediato, não generalizado; a passagem para atividade universalizante do pensamento é que caracteriza o surgimento do espírito. Nessa leitura, o pensamento conceitual não seria tão crucial para a compreensão de quem somos como filósofos como Platão e Kant acreditavam. Por conseguinte, levar a sério a proposta de Stirner implica ver a vida humana e nossas identidades como algo bem diferente de tudo de que os filósofos têm tentado nos oferecer. Quais as conseqüências dessa mudança? Em primeiro lugar é preciso pontuar que não apenas o conteúdo da identidade humana é redescrito por Stirner: a própria noção de identidade encontra-se transformada ao final da retórica dialética de Stirner. Se por identidade compreendermos a definição de um sujeito através do predicado que lhe é intrínseco, a noção de Único não pode figurar com uma descrição possível dela. Um juízo tautológico é o único elemento que ela oferece para referir-se a nossa identidade; essa mesma tautologia que a expressão Único pretende traduzir. Uma expressão que não é um conceito, nem é razoável que seja tratada como tal, mas apenas uma palavra, nome ou sinal, à qual apenas aquele a quem nós a

aplicamos pode dar um conteúdo.

A suposta irreduzibilidade do indivíduo reivindica que ao nos referirmos a ele o tratemos como um quem e não como um que. A segunda parte de O Único e sua Propriedade é dedicada ao desdobramento dos limites dentro dos quais é lícito, se é que se pode utilizar essa expressão aqui, oferecer uma descrição dessa compreensão da identidade. Dividida em Meu Poder, Minhas Relações e Meu Gozo Próprio, a segunda parte da principal obra do filósofo propõe uma nova chave para compreensão da vida dos indivíduos, uma compreensão privada de qualquer caráter de estabilidade e continuidade. O indivíduo, compreendido como Único é indefinível, inefável e inconcluso; se expressa, sobretudo, através do seu poder. Ele é, enquanto manifestação particular ou ação específica em dado contexto, tudo o que ele pode ser e fazer.

*

Em respaldo a essa idéia, a clássica divisão entre ato e potência é descrita por Stirner como uma mera divisão entre pensamento e pensamento efetivado por certo quantum de força. Para o Único o possível nivela-se com o imaginável. “Ora, a possibilidade mais não é do que a capacidade de pensar, e inúmeras vítimas sucumbiram a esse fantasma do imaginável.” O possível, ou o real, é apenas um pensamento que se efetiva, um produto da imaginação que se tornou concreto e “a possibilidade e a realidade coincidem sempre. Não temos a possibilidade daquilo que não fazemos, e não fazemos aquilo que não nos é possível.”. Se algo que consideramos possível não se realiza, só podemos concluir que na verdade não se tratava de uma possibilidade, pois não tínhamos poder bastante para efetivá-la. Da coincidência entre meus poderes e minha realidade seria natural derivarmos a conclusão de que cada um é apenas o que pode ser, não por uma limitação ontológica, mas por uma simples constatação na base da identificação do possível com o que se efetivou. As conseqüências de semelhante concepção não deságuam, entretanto, em uma postura fatalista;

ao contrário, em todas as páginas de O Único encontramos sentenças que indicam uma atitude aberta e positiva diante das contingências específicas de cada contexto de autocriação, de contextos cujo esboço é oferecido na seção Minhas Relações. Uma vez que só podemos nos referir as nossas forças quando elas entram em ação, nada estaria absolutamente determinado; tudo está por fazer para o Único.

Mesmo os estados de espírito, traços de caráter e inclinações estão sujeitos às contingências; este é o inesgotável processo de fruição do Único. Um processo que, como observamos acima, tem na noção de Gozo o seu sentido. A partir da compreensão de que nossas relações com o mundo são antes de tudo relações de atrito e resistência, de negociação e acordo, concluimos que nada do que fazemos tem outro sentido senão o gozo, a autoafirmação, este é o motivo, mesmo velado, de todas as nossas ações. “Vencer ou sucumbir – entre essas duas possibilidades oscila o desfecho da luta”. Gozo seria, portanto, assim como Único, uma nova expressão tautológica ou uma metáfora branca como diria J. Bragança de Miranda. Essa é a descrição que Stirner oferece de nossa identidade, uma descrição que coloca em cheque determinados aspectos comuns à maioria das descrições da subjetividade humana oriundas da filosofia moderna.

Com razão, Ferruccio Andolfi expressou a sua insatisfação com semelhante retrato de nossa vida. Segundo ele, o caráter positivo da individualidade bem como a idéia de uma norma individual de desenvolvimento “não vem desenvolvidos de forma conseqüente. Falta a Stirner o sentido de uma permanência do sujeito, de uma identidade adquirida através de uma história”. Segundo o crítico, a problematicidade desse aspecto da filosofia stirneriana consistiria em que ele, entre outras coisas, contrariaria a intuição comum de que possuímos uma identidade, desenvolvida no decorrer de nossa história. É inteiramente legítima, penso, a alegação de Andolfi. Contudo, a mesma deixa de levar em consideração que a filosofia stirneriana aparentemente possui como um dos traços principais, como observamos acima, o fato de ser oferecida

como um contraponto das pressuposições metafísicas e ontologizantes acerca da vida dos indivíduos, constituindo-se como tentativa de dessacralização destas. Sendo assim, a descrição de nossa identidade desenvolvida no decorrer do livro O Único e sua Propriedade deve ser compreendida em sentido “deflacionário”, como oferecendo um contra movimento em relação ao essencialismo moderno; radical em direção à particularidade e a finitude. Por isso a descrição da individualidade oferecida por Stirner deve ser compreendida como uma tentativa de dar poder aos indivíduos concretos para que estes possam afirmar-se contra o domínio do “espírito”.

*

O arranjo geral do pensamento stirneriano, sob o ponto de vista aqui desenvolvido, visa à deflação e secularização definitiva da Modernidade. É com esse propósito que as peças são distribuídas no tabuleiro do Único, entre elas a elegia do crime visando promover o escândalo do puritanismo moral, a colocação do egoísmo como categoria central em oposição às pretensões de impessoalidade da filosofia clássica e finalmente o desenvolvimento de uma concepção da individualidade que atribui ao corpo, pulsivo e subjetivo, uma importância crucial.

A concepção de identidade (ou a indicação da indesejabilidade de desenvolvimento teórico acerca de algo dessa natureza) oferecida por Stirner demarca um limite para as atividades universalizantes em relação aos indivíduos concretos, no sentido de mantê-los a salvo das fantasmagorias da modernidade. O mundo é o adversário contra o qual o indivíduo se opõe através das elaborações lingüísticas ou pensamentos, assim como através de atitudes e ações; pedir que ele se submeta a uma definição seria como sugerir que ele aponte uma arma contra o próprio peito, seria expô-lo ao risco de uma nova divisão entre o que ele é e o que ele aparenta ser: uma recaída no universo atormentado do “religioso”. Retornaremos

ainda a esse aspecto da análise da relação entre O Único e as posições stirnerianas acerca da linguagem. Talvez seja uma perda teórica, a impossibilidade de traduzir a intuição de continuidade através do tempo da qual fala Andolfi, mas é um ganho do ponto de vista do tipo da cultura que Stirner deseja promover. Ademais, presumo que Stirner consideraria essa intuição de uma identidade adquirida através do tempo apenas mais uma obsessão produzida pela educação cristã.