



verve

Política do eu: a crítica de Stirner ao liberalismo

política do eu: a crítica de stirner ao liberalismo

saul newman

Um dos problemas centrais da teoria política contemporânea é se o liberalismo é ou não, ou deveria ser, neutro em relação às concepções normativas da boa vida. Para filósofos liberais como Rawls, o princípio da “justiça como equidade” não se refere a nenhum pressuposto moral abrangente ou concepção universal de bem, mas simplesmente a uma moldura neutra que permite concepções concorrentes sobre a boa vida. O liberalismo neutro busca atingir um consenso sobre as condições para uma “sociedade bem ordenada” ao mesmo tempo em que permite a pluralidade de identidades e religiões, perspectivas filosóficas e morais encontradas nas sociedades contemporâneas.¹ Para Rawls, em outras palavras, direitos neutros são prioritários em relação a concepções valorativas sobre o bem. Os comunitaristas, por outro lado, opuseram que essa noção supostamente neutra de direitos individuais pressupõe um tipo específico de subjetividade e uma série de condições que a tornam possível. De outra maneira, direitos não podem ser vistos como abstratos ou neutros

Saul Newman é professor no Departamento de Política de Goldsmiths College, da Universidade de Londres. Contato: s.newman@gold.ac.uk.



– eles não podem ser vistos fora das formas específicas de subjetividade e associações políticas que lhes dão origem. Por exemplo, os autônomos, os indivíduos portadores de direitos nos quais o liberalismo se baseia, só são possíveis em um determinado tipo de sociedade e não podem ser considerados apartados dela.²

De acordo com alguns comunitaristas, portanto, nós deveríamos rejeitar a valorização liberal dos direitos individuais e retornar à ideia de um bem comum e valores normativos universais. Contudo, e se alguém sugerisse que a própria oposição entre liberalismo e comunitarismo é problemática e precisa ser desconstruída? Por exemplo, está claro que a noção liberal de direitos abstratos é insustentável sem considerar as condições sociais e as formas de subjetividade que os tornam possíveis. O liberalismo pressupõe certas formas de subjetividade baseadas na noção de autônomos, de indivíduos racionais, sem reconhecer as frequentes condições de opressão sob as quais estas subjetividades são constituídas. Porém, isso não quer dizer necessariamente que nós deveríamos nos alinhar aos comunitaristas e abandonar completamente a noção de direitos individuais e instituições liberais. O fato de os direitos serem produtos do discurso, das práticas disciplinares ou dos mecanismos ideológicos não quer dizer que nós deveríamos desconsiderar totalmente sua importância política. Significa, simplesmente, que seu *status* é sempre problemático, contingente e indeterminado. Defenderei aqui que é por meio da reapreciação da crítica do pensador do século XIX, Max Stirner, que poderemos enfrentar a questão dos limites dos direitos individuais de um jeito novo.

Stirner desenvolveu uma crítica radical do liberalismo baseada no questionamento de suas premissas e funda-



mentos essencialistas. Ele explorou a questão de como e sob quais condições o sujeito liberal é constituído, e quais problemas isso apresenta para a teoria liberal. Enquanto o liberalismo foi ostensivamente uma filosofia que liberava o homem da mistificação religiosa e do absolutismo político, ele foi coerente, segundo Stirner, com a sujeição dos indivíduos a novas práticas disciplinares e normalizadoras. De fato, Stirner percebeu o universalismo abstrato racional e a neutralidade política do liberalismo como simplesmente uma nova forma de convicção religiosa, um cristianismo reinventado nos termos dos ideais Iluministas. Tais ideais, além disso, escondiam uma série de estratégias projetadas para negar as diferenças individuais. Para Stirner, portanto, a noção de direitos individuais não fazia sentido quando não fossem consideradas as relações de poder sobre as quais ela se assenta.

A “Insurreição religiosa” do Humanismo

Por ser um dos menos conhecidos Jovens Hegelianos, o trabalho de Stirner foi geralmente recebido com pouca atenção pela teoria política contemporânea. Ele é mais conhecido pela controvérsia teórica sobre sua crítica do idealismo e pelo subsequente repúdio de Marx e Engels a ele, em “A ideologia alemã”. De fato, alguns sugeriram que a chamada “ruptura epistemológica” de Marx, entre seu humanismo clássico e o economicismo mais maduro, foi inspirada na crítica de Stirner sobre a filosofia humanista de Ludwig Feuerbach.³ Entretanto, a crítica de Stirner ao humanismo de Feuerbach, em *O único e sua propriedade* (publicado em 1844), teve implicações mais radicais e de maior alcance do que simplesmente o efeito que pode ter



causado em Marx. Ela permitiu um tipo de “ruptura epistemológica” com a própria tradição do Iluminismo, abrindo um espaço teórico para o questionamento dos discursos da modernidade – suas identidades essenciais e categorias racionais e morais, bem como suas articulações políticas. A crítica de Stirner ao humanismo tem sido crucial para o desenvolvimento do pensamento político pós-Iluminista, e alguns sugerem que ele deve ser visto como um precursor do “pós-estruturalismo” contemporâneo⁴. Na verdade, existe uma ressonância extraordinária entre o pensamento de Stirner e o de “pós-estruturalistas” posteriores como Foucault, Deleuze, Derrida e Lacan. Mas, deixando essa questão de lado por enquanto, explorarei as implicações da rejeição de Stirner ao humanismo Iluminista para a teoria política liberal.

O centro do projeto humanista do Iluminismo foi o esforço para liberar o homem dos grilhões da mistificação e do obscurantismo religioso, e permiti-lo desenvolver faculdades racionais e morais próprias à sua humanidade. Ludwig Feuerbach, por exemplo, afirmou que o cristianismo tem um efeito alienante sobre o homem porque o confronta com uma imagem abstrata de Deus como a encarnação do bem supremo, do amor e da sabedoria. Porém, essas qualidades que a religião atribui a Deus são, na verdade, as qualidades reificadas do homem como um “ser genérico”, que foram abstraídas dele e projetadas em um alienígena, figura externa que permanece para sempre fora do seu alcance. Em outras palavras, a crueldade sublime do cristianismo, e da religião em geral, é negar a humanidade do homem e colocá-lo face a face com um tipo de imagem dele mesmo invertida no espelho, dizendo que ele não é nada, enquanto Deus é tudo. Neste sentido, a essência do homem foi deslocada e rou-



bada, deixando-o alienado e degradado: “O homem desiste de sua personalidade... ele nega a dignidade humana, o eu humano”⁵. Em outras palavras, Deus é realmente uma externalização ilusória da própria humanidade do homem, e o homem nunca será livre até que esta lhe seja restaurada por meio de uma superação dialética da ilusão cristã.

Mas é precisamente essa emancipação secular do homem – tão emblemática do humanismo – que Stirner questiona. Stirner afirma que a crítica de Feuerbach sobre a religião não conseguiu derrubar esta última, mas apenas reinventá-la em uma nova forma humanista. De outra maneira, ao perceber as qualidades de Deus como, de fato, qualidades reificadas do homem, Feuerbach não deslocou tanto Deus, mas *transformou o homem em Deus*. O homem se tornou, aos olhos de Feuerbach, a última expressão dos atributos divinos – amor, racionalidade, divindade e por aí vai. O resultado final da dialética humanista de Feuerbach, segundo Stirner, é que o homem e Deus, simplesmente, trocaram de lugar – o homem se tornou agora infinito e universal do mesmo jeito que, um dia, acreditou-se que era Deus. Em vez de demolir as categorias de autoridade religiosa e alienação, Feuerbach apenas as inverteu e colocou o homem no interior delas, e manteve, assim, intactas as estruturas da opressão religiosa.

Stirner vai além da problemática do humanismo ao enxergar a essência humana – a *verdadeira essência* que foi, segundo Feuerbach, alienada pela religião – como uma abstração alienante em si mesma. Como Deus, a essência do homem se torna um ideal supersticioso que agora aliena os indivíduos. Em outras palavras, por meio da insurreição humanista de Feuerbach, o homem substituiu Deus como a nova abstração ideal – uma abstração que



nega as diferenças individuais ao tentar unificá-las em uma ideia geral de “humanidade”. Aqui, Stirner rompe com o discurso do humanismo ao introduzir uma divisão radical entre o homem e o indivíduo. No humanismo, o homem se transforma em Deus, e assim como o homem foi uma vez subordinado a Deus, o indivíduo é subordinado a esse ser perfeito, o homem. Para Stirner, o homem é tão opressor quanto Deus, se não for mais: “O ‘homem’ é o Deus de hoje e o medo do homem tomou o lugar do velho medo de Deus”⁶. É por isso que Stirner vê o humanismo Iluminista, com seu discurso racional e moral que supostamente libertaria as pessoas da mistificação e idealismo religiosos, como uma forma de cristianismo reinventado.

O humanismo pode ser visto como a nova religião secular baseada em uma ideia universal de essência humana. Assim como o conceito de Deus, o conceito de *essência* é radicalmente externo ao indivíduo. Essa noção de essência humana se tornou sagrada, confrontando, assim, o indivíduo com uma série de normas morais e racionais as quais ele deve venerar e seguir porque são consideradas intrínsecas à sua humanidade. A *ideia* de homem deveria viver dentro de cada indivíduo e ainda ultrapassá-lo como um ideal universal: “O homem vai além de cada homem individual, e ainda – apesar de ser ‘a essência’ dele – não é de fato sua essência (que preferiria ser tão única quanto o indivíduo mesmo), mas uma genérica e ‘superior’, sim, para ateus, ‘essência maior’”⁷.

A dialética do liberalismo

Por meio dessa crítica de Feuerbach, Stirner voltou o humanismo contra ele mesmo introduzindo uma ruptura



radical na tradição Iluminista. Humanismo é tido como um discurso que, enquanto afirma libertar o homem, na verdade introduz novas formas de subjugação e alienação, devorando o indivíduo em suas generalidades abstratas e ideais universais. A expressão política dessa dominação, para Stirner, é o liberalismo. O liberalismo é a política para uma era secular, uma contrapartida política para a epistemologia do Iluminismo – baseando-se na razão e na lei em vez de no absolutismo e na tirania. Porém, para Stirner, o liberalismo tem uma face de Jano⁸ – a liberação do homem da opressão e da tirania é concomitante com a dominação do indivíduo. Em uma *contradialética*, Stirner mostra a maneira segundo a qual o liberalismo se desenvolve, por meio de uma série de permutas políticas, e culmina, ao mesmo tempo, na liberação final do homem e na completa sujeição do indivíduo.

O liberalismo começa com a emergência do “liberalismo político” – que, segundo Stirner, é sinônimo do desenvolvimento do Estado moderno. Depois da queda do Antigo Regime, um novo lugar de soberania emergiu – o Estado democrático republicano. Essa é uma forma moderna diferente de governo, baseada na noção de neutralidade e transparência institucional. O governo do Estado liberal substituiu o absolutismo e obscurantismo político associado à antiga ordem feudal. No lugar do antiquado sistema de hierarquia e privilégio, o liberalismo político se estabeleceu sobre o princípio da igualdade formal de direitos: igualdade perante a lei, por exemplo, e acesso igualitário e imediato às instituições políticas. O liberalismo político pode ser visto, neste sentido, como a contrapartida lógica do Iluminismo: funda-se na pressuposição de um sujeito burguês racional, autônomo e portador de direitos, que



foi liberado dos grilhões do privilégio aristocrático e pode agora expressar sua liberdade na esfera pública.

Entretanto, Stirner detecta vários problemas no liberalismo político. Primeiro, a noção de igualdade formal de direitos políticos não reconhece, e de fato reduz, as diferenças individuais. Isso não quer dizer que Stirner tem alguma coisa contra a igualdade como tal; o que ele critica é a maneira pela qual, por meio da lógica do liberalismo político, o indivíduo é reduzido a uma uniformidade sancionada pelo Estado. A “igualdade de direitos” significa apenas que “o Estado não tem qualquer respeito por mim, que, para ele, eu, como qualquer outro, sou somente um homem”⁹. Em outras palavras, Stirner se opõe à maneira que o Estado, por meio da doutrina de igualdade de direitos, reduz todas as diferenças individuais a uma identidade política genérica e anônima – a de *cidadão*.

Ademais, essa noção de direitos políticos é limitada – ela é concedida ao indivíduo pelo Estado e, por isso mesmo, é formal e vazia. Ao invés de dar ao indivíduo autonomia frente à autoridade política do Estado, como as análises convencionais do liberalismo afirmam, ele simplesmente confere acesso imediato ao Estado (ou melhor, do Estado ao indivíduo) e, assim, permite que este seja mais efetivamente dominado. De outra maneira, o liberalismo político pode ser compreendido como a lógica que regula as relações dos indivíduos com o Estado, superando os complexos meandros das relações feudais – dízimos, guildas, comunas, etc. – e permitindo uma conexão mais direta e ilimitada com o Estado. Ao mesmo tempo em que isso, ostensivamente, liberta o indivíduo do governo arbitrário, também remove os obstáculos e arranjos que até então se colocavam entre o poder político e o indi-



víduo, fechando, assim, os espaços de autonomia onde a vida política não se intromete. O liberalismo político não é pluralista demais, mas sim pluralista de menos.

A idiossincrasia dessa crítica talvez se deva ao fato de Stirner ter em mente a concepção hegeliana de Estado universal que superaria os interesses particulares e o egoísmo da sociedade civil (*Gesellschaft*). É precisamente esse interesse particular que Stirner quer proteger como base das diferenças individuais, e ele vê o Estado liberal, apesar da sua pretensão de personificar a liberação, como uma instituição que se intromete na individualidade. Portanto, assim como Marx sustentou que a liberdade religiosa significa apenas que a religião está livre para alienar ainda mais o indivíduo na sociedade civil, Stirner afirma que a liberdade política significa apenas que o Estado está livre para dominar ainda mais o indivíduo: “‘liberdade política’, o que devemos entender por isso? Talvez a independência frente ao Estado e suas leis? Não; ao contrário, a sujeição do indivíduo ao Estado e às leis do Estado. Mas por que liberdade? Porque não se está mais separado do Estado por intermediários, mas em relação direta e imediata com ele; porque se é um – cidadão”¹⁰.

Essa questão da cidadania nos leva ao próximo problema. Para Stirner, o discurso do liberalismo político constitui uma certa forma de subjetividade – o cidadão burguês – à qual o indivíduo é forçado a se adaptar. A cidadania é um modo de subjetividade baseado na obediência incontestada e na devoção ao Estado moderno. Para o indivíduo conseguir os direitos e privilégios da cidadania, ele deve se adequar a certas normas – valores burgueses como trabalho árduo e responsabilidade, por exemplo. Por trás do rosto do liberalismo político, então, existe toda uma série de estratégias de



normalização e técnicas de disciplina projetadas para *subjetivar* o indivíduo, torná-lo “cidadão de bem do Estado”. O indivíduo encontra-se subordinado a uma ordem racional e moral, na qual certos modos de subjetividade são construídos como essenciais e iluminados, e qualquer dissidência em relação a eles resulta em marginalização. Desta forma, a categoria de cidadania burguesa cria uma série de identidades excluídas. O “proletariado”, para Stirner, refere-se àqueles que não conseguem viver de acordo com as normas burguesas – vagabundos, prostitutas, vadios, apostadores arruinados, indigentes – os que “não têm nada a perder”¹¹. Essa identidade subalterna constitui o outro excluído da cidadania liberal burguesa: refere-se aos que não têm lugar na sociedade, que são radicalmente excluídos de todas as noções de cidadania, e até das relações de trabalho e da troca econômica. Seria esta a classe que Marx chamou desdenhosamente de “lumpen-proletariado”.

O problema com o liberalismo político, de acordo com Stirner, é o absolutismo racional e moral que o acompanha, e a forma pela qual ele nega as diferenças individuais e estabelece normas universais que excluem certas identidades. Stirner descreve os liberais como fanáticos, e o liberalismo como uma religião nova, secular e racional – uma religião na qual o Estado moderno assumiu o lugar de Deus, e as leis racionais se tornaram tão fundamentalistas, absolutas e opressoras quanto os éditos cristãos. De fato, é precisamente por meio do discurso liberal de direitos e liberdades universais que o indivíduo é, progressivamente, dominado e sujeitado a normas alienantes.

Essa dominação é intensificada, argumenta Stirner, na segunda articulação do liberalismo, que ele chama de “liberalismo social”. Ao passo em que, no discurso do libera-



lismo político, a igualdade está restrita ao nível formal dos direitos legais e políticos, os “liberais sociais” exigem que o princípio da igualdade seja estendido aos domínios social e econômico. As pessoas devem ser iguais social e economicamente, assim como politicamente. Isso só pode ser alcançado por meio da abolição da propriedade privada, que é vista como uma relação alienante e despersonalizante. Em vez disso, a propriedade deve ser da sociedade como um todo e distribuída igualmente. Onde o indivíduo trabalhava apenas para si mesmo, agora deverá trabalhar pelo benefício de toda a sociedade. É somente por meio do sacrifício individual pela sociedade, segundo os liberais sociais, que a humanidade pode liberar a si mesma e se desenvolver completamente.

No entanto, Stirner encontrou por trás dessa conversa de liberação social mais uma negação do indivíduo e a intensificação da opressão. Enquanto os liberais sociais – ou socialistas, como podem ser compreendidos nesta análise – afirmam lutar por igualdade, o que eles consideram realmente intolerável, segundo Stirner, é o egoísmo individual: “Nós queremos tornar os egoístas impossíveis... nós não devemos ter nada para que ‘todos possam ter’”¹². Em outras palavras, por trás desse discurso de igualdade social e econômica para todos, existe um ressentimento escondido e pernicioso em relação às diferenças individuais. Stirner argumenta que, apesar de suas restrições, o liberalismo político ainda permitia certos espaços reservados para a individualidade – na propriedade privada, por exemplo, que os socialistas agora querem acabar. Ao fazer isso, eles estariam abolindo um dos poucos lugares de autonomia individual que restaram. Igualdade social e uniformização são, assim, uma forma mais efetiva de limitar a autono-



mia individual. Por esse motivo, a sociedade se torna o novo local de soberania e dominação, no lugar do Estado liberal. Mais uma vez o indivíduo é alienado por uma abstração genérica, de acordo com Stirner. Da mesma forma que o Estado liberal, a ideia de sociedade é tomada como sagrada e universal, exigindo do indivíduo o mesmo autossacrifício e obediência incontestada.

Entretanto, na análise de Stirner, a dialética inexorável do liberalismo prossegue, e agora, até mesmo a ideia de sociedade não é mais universal o suficiente. Já que o liberalismo social é baseado no trabalho, ele ainda está preso ao paradigma do materialismo e, portanto, do egoísmo. O trabalhador na sociedade socialista continua trabalhando para ele mesmo, mesmo que seu trabalho seja regulado pelo todo social. A humanidade deve, em vez disso, lutar por um objetivo mais ideal, abstrato e universal. Aqui, segundo Stirner, emerge a terceira e última articulação do liberalismo: o “liberalismo humanista”. O liberalismo humanista é o último estágio na dialética do liberalismo, a reconciliação final da humanidade consigo mesma. Enquanto os dois estágios anteriores do liberalismo ainda mantinham uma distância entre a humanidade e seu objetivo por meio de uma devoção a ideias externas – o Estado e a sociedade – o liberalismo humanista reivindica, finalmente, a reconciliação com nosso objetivo último, que é nossa humanidade em si mesma. Em outras palavras, as pessoas devem lutar pelo ideal *interno* de homem e de essência da humanidade. Com esta finalidade, cada tipo de particularismo e diferença deve ser superado para a glória maior da humanidade. As diferenças individuais são simplesmente abolidas por meio do chamado a identificar a essência do homem e da humanidade dentro de cada um:



“Pegue de você tudo que for peculiar e jogue fora. Não seja Judeu, nem Cristão, mas um ser humano, nada mais que um ser humano”¹³. Para os liberais humanistas, essa ideia de humanidade universal, na qual as diferenças individuais foram transcendidas, é o objetivo final do homem – o Estado de perfeição e harmonia onde o homem foi finalmente liberado do mundo objetivo externo.

Porém, esse estágio final da liberação humana é também a abolição final e completa do eu individual. Para Stirner, como vimos, não há nada de essencial na humanidade ou no gênero humano: não passam de fantasmas ideológicos que amarram o indivíduo a uniformizações alheias e externas. Não existe uma essência humana que mora em cada indivíduo esperando para ser descoberta, como diz o discurso do humanismo. Ao contrário, a essência humana é algo radicalmente alheio e externo ao indivíduo. Por conseguinte, Stirner percebe a proclamada liberação da humanidade como a culminação da alienação e subordinação progressivas do indivíduo. Dito de outra forma, é exatamente *através* do movimento humanista para superar a alienação que a alienação do indivíduo concreto é, enfim, realizada. O liberalismo humanista, para Stirner, é somente a expressão política dessa abdicação final do eu individual. Nós vimos como cada uma das várias formas de liberalismo, progressivamente, limitou os espaços da autonomia individual. Uma vez abolida a propriedade privada, o egoísmo se refugiou nos pensamentos e opiniões individuais. Agora, no entanto, até isso foi negado sob o liberalismo humanista – as opiniões individuais devem ser controladas pela opinião humana geral.¹⁴ Mais do que isso, o liberalismo humanista tenta abolir todas as formas de particularidades e diferenças. Diferenças étnicas, nacionais,



religiosas – de fato, qualquer coisa que permita algum tipo de particularidade ou singularidade – tudo deve ser dissipado dentro de uma humanidade universal. Desta forma, nós vemos no liberalismo humanista a completa dominação do geral sobre o particular. A figura exemplar da repugnância para os liberais humanistas, segundo Stirner, é a prostituta que, por “transformar seu corpo em uma máquina de ganhar dinheiro” corrompe sua própria humanidade.¹⁵ Assim, o liberalismo humanista, apesar de, ou melhor, por causa de sua proclamada universalidade e inclusão, produz uma série de identidades excluídas e marginalizadas.

Na verdade, é precisamente por meio dessas identidades excluídas que o sujeito liberal constitui sua própria universalidade. Como mostra Stirner, a figura do homem, central no humanismo e no liberalismo, é sempre assombrada por uma outra – o não-homem ou *Unmensch*¹⁶. O não-homem foi a parte do indivíduo que sobrou do processo dialético, e que não pode ser incorporada na identidade geral da humanidade: “O liberalismo como um todo tem um inimigo mortal, um opositor invencível... ao lado do homem está o não-homem, o individual, o egoísta”¹⁷. Dessa maneira, há um ponto em que a dialética universalizante do liberalismo não consegue incorporar totalmente a diferença – a diferença permanece, mesmo que apenas na forma espectral do não-homem, como um excesso radical que escapa à sua lógica.

Essa crítica da dialética como algo hostil à diferença é um tema familiar a certo número de pensadores pós-estruturalistas contemporâneos. Gilles Deleuze, por exemplo, explora o pensamento de Nietzsche em termos de rejeição à dialética hegeliana. Segundo Deleuze, Nietzsche mostra que as oposições centrais à estrutura da dialética –



tese e antítese – são apenas superficiais, e mascaram sua incompreensão da diferença e a tentativa de reconciliá-la com a lógica da semelhança. Deleuze, por outro lado, vê Stirner como um dos “avatares da dialética” – como “o dialético que revela o niilismo como a verdade da dialética”¹⁸. A crítica de Stirner ao liberalismo parece sustentar isso. Stirner usa a estrutura dialética exatamente para minar a própria dialética e expor seu ponto culminante, que não é o triunfo da liberdade ou da racionalidade, mas a universalização da alienação e da mistificação. A verdade desse supremo processo racional é o espectro do homem e, a essência humana, sua ilusão maior. A dialética do liberalismo, como vimos, revelou a si mesma como dominação do indivíduo e exclusão da diferença. As oposições entre as diferentes articulações do liberalismo – político, social e humanista – são simplesmente estágios da revelação de um novo significado, uma nova lógica da dominação.

Liberalismo disciplinar

Stirner, portanto, vai além das análises convencionais do liberalismo, ao percebê-lo não apenas como um determinado sistema político ou conjunto de instituições, mas como uma certa “tecnologia” que atravessa distintas simbolizações políticas e cria instâncias próprias de diferentes maneiras. Ele deve ser entendido como uma tecnologia *disciplinar* porque envolve a mediação entre o indivíduo e as normas e instituições que o constituem como sujeito. O liberalismo é, assim, a articulação política da ideia de essência humana, e pode ser visto como uma estratégia para constituir o indivíduo em conformidade com essa essência – como sujeito de normas externas, mecanismos ideológicos e ins-



tuições políticas. Essa é a estratégia que atravessa diferentes arranjos políticos e é intensificada progressivamente. Então, vemos que no liberalismo político – que ostenta um discurso de direitos que garantem a liberdade individual frente à opressão política – o indivíduo é constituído como sujeito de Estado. No discurso do liberalismo social, o indivíduo está preso a arranjos coletivos externos por meio da normalização do indivíduo de acordo com o ideal de gênero humano. O liberalismo pode ser entendido, assim, como uma progressiva “domesticação” do indivíduo – uma restrição às suas diferenças e singularidade, construindo-o como sujeito de várias instituições e normas. Em outras palavras, o liberalismo não opera somente pela repressão – seu mecanismo é muito mais sutil. Ao contrário, ele opera construindo o indivíduo em torno de uma certa subjetividade que ativamente *deseja* sua própria dominação. Pode-se dizer que aqui Stirner descobriu, mais de um século antes de Foucault e Deleuze, um paradigma de poder “pós-jurídico” e pós-repressivo que opera através da autossujeição¹⁹. De qualquer maneira, é claro que o diagnóstico de Stirner sobre o liberalismo, como uma tecnologia normalizadora e disciplinar, teve implicações fundamentais, não somente sobre a compreensão contemporânea do liberalismo, mas também sobre as conceituações de poder e ideologia na teoria política. Stirner mostrou o *subterrâneo* negado pelo liberalismo: atrás da linguagem de direitos, liberdades e ideais universais do liberalismo, existe uma rede secreta de tecnologias disciplinares e práticas normalizadoras projetadas para regular o indivíduo.

A *racionalidade* pode ser considerada como uma dessas tecnologias disciplinares liberais. Stirner afirma que o liberalismo procura impor uma ordem racional universal



ao mundo: “O liberalismo não é nada mais que o conhecimento da razão aplicado às nossas relações existentes”. Seu objetivo é uma “ordem racional”, um “comportamento moral”... Mas, “se a razão governa, então a *pessoa* sucumbe”²⁰. No entanto, Stirner não se opõe necessariamente à racionalidade em si mesma, mas ao seu *status* de discurso absoluto e universal. A verdade racional é sempre retirada do domínio do indivíduo e imposta a ele tiranicamente, criando, assim, um ideal alienante externo ao qual ele deve se adequar. A verdade racional não tem sentido para além das perspectivas individuais. De acordo com Stirner, não deveríamos ficar intimidados pelos reclames da racionalidade e da verdade – são meramente discursos baseados nos motivos mais insignificantes, em particular, no desejo de poder e dominação. Essa crítica da racionalidade tem implicações claras mesmo para a teoria política liberal contemporânea: a tentativa de Rawls de estabelecer um consenso racional sobre as condições para a justiça seria tomada, pela perspectiva de Stirner, como uma maneira de excluir posições discursivas diferentes e antagônicas – “opiniões” – de uma “ordem racional” universal, precisamente, rotulando essas vozes dissidentes como irracionais ou desarrazoadas. O que essa noção do consenso racional esconde, em outras palavras, é uma marginalização coercitiva das diferenças individuais.

A política do ressentimento

Essa crítica da racionalidade universal tem certos paralelos importantes com Nietzsche. Nietzsche também fala sobre a maneira como as ideias racionais e morais dominam a consciência moderna e jogam o indivíduo contra



ele mesmo. Ambos, Stirner e Nietzsche, veem o liberalismo como uma forma invertida de cristianismo baseada no ressentimento em relação à diferença e à individualidade. Embora meu propósito aqui não seja engatar uma comparação entre Stirner e Nietzsche, vou explorar determinadas conexões entre os dois pensadores – particularmente sobre a questão da subjetividade liberal moderna – que nos permitem lançar uma luz sobre o liberalismo. É possível sugerir que os dois autores exploram uma contra-história ou uma *genealogia* da modernidade – uma análise por meio da qual os ideais mais elevados da modernidade são desmascarados, revelando a vontade de poder por trás delas.

Para Stirner, como vimos, o liberalismo é baseado em uma noção de essência humana à qual espera-se que o indivíduo se conforme. A crítica de Stirner é precisa em problematizar a ideia de essência, em expor sua função ideológica e as relações de poder criadas por meio delas. Por consequência, a essência humana não pode mais ser tomada como uma certeza ontológica. Ao contrário, seu próprio *status* se tornou uma questão política. Isso tem enormes implicações para o liberalismo porque, como mostrou Stirner, o liberalismo é baseado em uma compreensão essencialista do indivíduo – na ideia de um sujeito moral e racional universal. Para Nietzsche, de maneira similar, a ideia de sujeito humano essencial é problemática. Ao contrário da tradição humanista do Iluminismo, Nietzsche suspeitava de toda essa confiante proclamação modernista sobre a Morte de Deus: “O grande acontecimento ainda está a caminho, ainda vagando, ainda não chegou aos ouvidos dos homens”²¹. Ainda que tenhamos matado Deus, nós ainda não estamos prontos para este acontecimento



– ainda estamos presos nas categorias da metafísica, no modo religioso de consciência. Deus foi apenas reinventado no homem: a reconciliação dialética entre Deus e o homem que se encontra em Feuerbach e Hegel é apenas o ponto culminante do niilismo cristão e o triunfo das forças reativas “negadoras da vida”. O humano é somente um meio de reproduzir o divino. Tal qual Stirner, portanto, Nietzsche vê o humanismo como apenas mais uma última metamorfose do cristianismo. Moralidade é simplesmente nossa falta de capacidade de abandonar o cristianismo: “eles se livraram do Deus Cristão, e agora se sentem obrigados a se apegar mais firmemente à moralidade Cristã”²².

Deixando de lado algumas de suas diferenças políticas – por exemplo, Stirner não compartilhava da nostalgia de Nietzsche pela aristocracia e sua valorização da hierarquia e da desigualdade – ambos os pensadores, todavia, empenharam-se em uma crítica similar do impulso de nivelamento e religiosidade secular de sistemas políticos modernos, como o liberalismo. Para os dois, Stirner e Nietzsche, o problema com o liberalismo e suas variadas ramificações políticas é que elas negam as diferenças individuais e singularidades ao reduzir todos ao mesmo nível formal com base em uma imagem universal e idealizada de essência humana. A imagem feuerbachiana de um homem semelhante a Deus – imbuído de racionalidade e bondade – é, para Nietzsche, assim como para Stirner, uma imagem invertida do sacrifício do indivíduo no altar humanista de automortificação. Talvez, dito de outra forma, devêssemos olhar além do princípio formal liberal de igualdade de direitos para ver o espírito de *ressentimento* que contamina sua raiz – a vontade de poder dos fracos contra os for-



tes, do escravo contra o senhor, que existe por baixo disso. Essa atitude de *ressentimento*, mostra Nietzsche, é hostil à diferença – não pode entender a diferença a não ser incorporando-a em suas estruturas morais e definindo-a em termos de oposição. Logo, o que é diferente de si mesmo é necessariamente mau porque sem esse outro exterior ele não pode se autodefinir como bom.

Talvez pudéssemos entender o liberalismo neste sentido – como uma lógica política contaminada pelo ressentimento quanto à diferença e à individualidade. Como mostra Stirner, indivíduos que se desviam das normas morais e racionais do liberalismo são excluídos da política liberal. Isso pode ser pensado em termos de uma atitude institucionalizada do ressentimento em direção àquele que é diferente – àquele que não se adequa ao sujeito liberal ideal. Mais ainda, nas sociedades liberais, o indivíduo fica dividido entre a identificação com a subjetividade liberal e o reconhecimento dos elementos próprios a ele mesmo que não podem ou não se conformam àquele ideal e são considerados patológicos, inumanos e, com frequência, violentamente reprimidos. O indivíduo é, assim, alienado e “aterrorizado consigo mesmo”²³. Neste sentido, o ressentimento se volta contra ele mesmo e se torna uma doença. O não-humano de Stirner se refere não somente às diferenças exteriores ao sujeito liberal moderno, mas às que são interiores a ele também. Podemos aplicar facilmente esse argumento às sociedades liberais modernas nas quais identidades particulares – tais como desempregados, drogados, sem-teto, pacientes psiquiátricos, imigrantes ilegais e dependentes da assistência social – são marginalizadas porque não vivem de acordo com o ideal liberal de sujeito autônomo, independente, responsável e autoconfiante.



Toda uma série de punições, procedimentos disciplinares e sanções sociais são aplicadas aos que ficam para trás: violações da assistência social, sentenças de prisão, multas, liminares, medicalização, confinamento em alas psiquiátricas e centros de detenção. William Connolly analisa essa intolerância reativa à diferença característica das sociedades liberais de hoje em dia. Ao construir o sujeito liberal como responsável e autônomo, o liberalismo inculca no indivíduo um senso de rancor e culpa contra si mesmo onde ele falha em não cumprir essa meta; isso só pode ser aliviado dirigindo-o para o exterior, transformando-o em um ressentimento generalizado contra o que é percebido como diferente: “Algumas fraquezas são aqui transformadas em mérito, assim, o que o escravo *deve ser* se torna a meta em relação a qual toda diferença é definida como um desvio a ser punido, reformado, convertido”²⁴.

Pensadores como Stirner, Nietzsche e Connolly mostram que qualquer análise do liberalismo deve levar em conta a exclusão da diferença na base do seu edifício de liberdade e direitos iguais. Tanto Stirner quanto Nietzsche, de maneiras distintas, enveredam por uma genealogia do sujeito liberal autônomo – desmascarando a maneira que ele é constituído por meio de estratégias de dominação, disciplina e domesticação. O liberalismo é baseado na suposição de um sujeito humano essencial como lócus da racionalidade e dos direitos naturais. Todavia, esse sujeito é apresentado como o resultado de uma operação ideológica ou discursiva. É porque essa abstração universalizada é privilegiada em relação ao indivíduo concreto que não existe garantia no liberalismo nem mesmo para o espaço privado da autonomia individual que se pretende sagrado.²⁵ Esse espaço privado é somente o suplemento ideoló-



gico do liberalismo mascarando um estado de dominação e restrição da individualidade sem precedentes. Ainda, como mostra Stirner, essa dominação é articulada em um novo paradigma de poder e justificada em termos de “saúde” do sujeito²⁶. Por exemplo, Stirner acredita que o tratamento humanista-liberal moderno do crime como uma doença a ser curada é só o outro lado do velho preconceito moral-religioso: “*Tratamento ou cura* são apenas o lado oposto do castigo, a *teoria da cura* corre paralela à teoria do castigo; se esta vê uma ação como um pecado contra o direito, a primeira a considera um pecado do homem contra si mesmo, como uma fraqueza de sua saúde”²⁷.

Em outras palavras, a higiene moral do sujeito se torna a nova norma de acordo com a qual transgressões são punidas. Isso tem conexões óbvias com a fórmula de Foucault sobre a punição e o encarceramento, cujos novos grilhões da “razão” e do “castigo humano” substituem os velhos preconceitos morais. Foucault também expôs as tecnologias disciplinares e normas subjetivadoras por trás do verniz do liberalismo. O sistema prisional, por exemplo, e as estratégias de poder, saber e disciplina que lá operam podem ser vistos como o “outro lado” do liberalismo: por trás das instituições liberais de direitos formais, judiciários independentes e procedimentos legais reside toda uma rede de técnicas de normalização que constituem uma forma completamente diferente de poder. De fato, a função do liberalismo é precisamente mascarar a natureza desse poder disciplinar com a antiquada linguagem da soberania – o paradigma “jurídico-discursivo”.

O que é realmente uma questão para Foucault, assim como para Stirner, são as condições disciplinares e discursivas sob as quais o sujeito do liberalismo – o sujeito de direi-



to e liberdades formais – foi construído, e como isso torna o próprio liberalismo problemático. Como diz Foucault, o sujeito racional autônomo que o liberalismo Iluminista nos convida a libertar “já é nele mesmo o efeito de uma sujeição muito mais profunda do que ele próprio”²⁸. Ademais, para Foucault, como para Stirner, o liberalismo não é tanto uma filosofia que busca proteger a liberdade natural do indivíduo contra o Estado, mas ainda um *modo de governar* – ou uma racionalidade governamental – que elegeu uma forma particular de vida como *livre*. Ou, para ser mais preciso, essas duas compreensões do liberalismo por fim coincidem. Isso quer dizer que, para ambos, Stirner e Foucault, a autonomia e a liberdade desfrutadas pelos sujeitos em sociedades liberais dependem da maneira como eles foram normalizados *como* sujeitos liberais. O liberalismo, dizendo de outro jeito, é o princípio em que a liberdade individual encontra o poder regulador do Estado.

Outros pensadores contemporâneos, como Wendy Brown, criticam o discurso liberal dos direitos. Brown argumenta que quando grupos e identidades minoritárias colocam suas demandas por reconhecimento e autonomia dentro da linguagem liberal dos direitos, isso apenas as atrela mais ao Estado, permitindo a este estender seu poder sobre a vida. Por exemplo, as reivindicações de direitos de certos grupos feministas somente reafirmam o *status* de “vítimas” que requerem a proteção do Estado. Brown pergunta: “Pode essa proteção codificar, na forma da lei, a impotência para a qual ela procura reparação?”²⁹. De maneira similar a Stirner, Brown argumenta que enquanto os direitos concedem, ostensivamente, autonomia individual frente ao Estado, ao mesmo tempo, porque são sancionados e prescritos pelo Estado, eles apenas atrelam os indi-



vídus ainda mais a ele. Dito de outra forma, o problema com os direitos liberais é que eles apenas são realizáveis dentro do Estado que, ao mesmo tempo, os limita.

‘O próprio’

Stirner mostrou que é por meio da construção de uma forma particular de subjetividade que o indivíduo é atrelado às instituições e discursos liberais. O indivíduo busca se adequar a uma série de normas morais e racionais, e com isso, permanece confinado às formas de subjetividades liberais que são, ao mesmo tempo, dominantes. Para Stirner, portanto, o indivíduo apenas pode libertar a si mesmo destas limitações inventando novas formas de subjetividade e autonomia. Aqui, ele advoga uma forma radical de autonomia individual que chama de *pertencer a si próprio* ou *o próprio*. Isso envolve uma afirmação do eu como contingência em vez de fixidez, identidade. O eu individual é visto como um “vazio criativo”, uma ausência radical que cabe ao indivíduo definir.³⁰ Implica uma forma de autonomia que vai além do ideal liberal transcendental de liberdade. O problema com a liberdade prescrita pelas instituições e direitos é que ela traz para o jogo uma série de normas universais e expectativas que são, em si mesmas, opressoras. Espera-se que o indivíduo, nas sociedades liberais contemporâneas, conformem-se a uma certa forma racional de liberdade – empreender no mercado como um agente livre e autoconfiante, por exemplo. Claro, essa liberdade é sempre temperada com uma noção de responsabilidade – assim, um certo grau de liberdade é permitido a uns e não a outros, e é restrita apenas a esferas específicas da vida. A liberdade liberal é



baseada em uma falsa neutralidade e universalidade que mascaram sua cumplicidade com o poder. Em contraste, *o próprio* é uma forma de liberdade criada pelo indivíduo e baseada somente em seu poder: “Minha liberdade só se torna completa quando é minha potência; mas com isso eu deixaria de ser apenas um homem livre para me tornar um homem próprio”³¹. O *próprio* aumenta o poder individual de autodeterminação ao romper com as identidades essencialistas e ideais universais. Pode ser vista, portanto, como uma forma individualista de liberdade mais radical e mais elevada, que vai além dos limites formais estabelecidos pelo liberalismo.

Paradoxalmente, pode-se sugerir que a filosofia política de Stirner implica em uma forma extrema de liberalismo, uma espécie de “hiperliberalismo”³². Stirner expôs o lado obscuro e opressor do liberalismo que palpita por trás de seu edifício formal de direitos e liberdades: os mecanismos de normalização e disciplina que adentram a constituição do sujeito liberal autônomo; a vontade de poder e a negação da diferença na base de suas proclamações de liberdade e tolerância. Para Stirner, o problema com o liberalismo não é que ele permita muita liberdade individual e autonomia – como clamam os comunitaristas – mas o contrário, é que ele não permite o suficiente. É por isso que o indivíduo deve ir além das liberdades formais do liberalismo e inventar suas próprias formas de autonomia. Neste sentido, Stirner vê a individualidade como um *excesso* radical que não pode jamais ser contido nas estreitas identidades individualizadas permitidas sob a subjetividade liberal – algo que transborda sobre as suas pontes e coloca em risco seus limites. Para se colocar um passo adiante do poder subjetivador do liberalismo, o indivíduo deve continua-



mente “consumir-se” e inventar a si mesmo de um jeito diferente.³³ Assim, Stirner usa a linguagem do liberalismo para questionar seus limites. Por exemplo, ele toma o conceito de propriedade e o coloca contra o próprio liberalismo: por que a propriedade deveria se restringir ao que é permitido pela lei? Ao contrário, seu único limite deve ser o poder – a habilidade individual de agarrá-la o máximo possível. Portanto, a instituição liberal da propriedade privada é desestabilizada precisamente ao expandi-la além de todos os limites legais e racionais.

Ademais, quando Stirner fala sobre *propriedade*, ele não se refere, necessariamente, a bens materiais, mas a uma noção de autodomínio ou autodeterminação que vai além disso. Propriedade se refere a tudo que pertence ao indivíduo e está em seu poder decidir. Esse conceito de propriedade pode incluir bens materiais em certos casos: por exemplo, como vimos, no liberalismo político, as propriedades privadas forneceram ao indivíduo um “refúgio seguro” das incursões do Estado. No entanto, em outros momentos, Stirner vê as posses materiais em si mesmas como escravizadoras do indivíduo. Quando o indivíduo cobiça bens materiais, mais uma vez ele se coloca sob o poder de um objeto abstrato externo e abdica de sua liberdade³⁴. Em outras palavras, Stirner está interessado na propriedade material apenas enquanto ela permite o desenvolvimento de uma noção muito mais profunda e ampla de autodomínio pessoal. No momento em que os bens materiais entram em conflito com o autodomínio e a autonomia, eles devem ser rejeitados. Talvez, neste sentido, possamos ver o conceito de “propriedade” de Stirner como pertencente a um projeto inacabado de autonomia individual, um pouco como a ideia de Foucault de “cuida-



do de si” – que envolve estratégias éticas de autodomínio e autoconstituição³⁵. Ambos apontam para um tipo de ética da autonomia individual e do autodomínio e para uma afirmação da diferença e da pluralidade. Talvez seja possível argumentar, então, que a atitude mais radical de Stirner é, na verdade, levar a mensagem do liberalismo – a valorização da autonomia individual e a liberdade – a sério, empurrando-a aos seus limites mais extremos e, assim, revelar o hiato entre sua mensagem e a realidade da política liberal.

Em direção a uma política do “pós-liberalismo”

A crítica de Stirner, apesar de sua excentricidade, claramente coloca problemas para a teoria política liberal. Ao desmascarar o submundo disciplinar do liberalismo – as práticas normalizadoras opressivas que constituem o sujeito liberal neutro – Stirner expôs a natureza paradoxal das noções liberais de liberdade, direitos individuais e autonomia. Não é que o liberalismo desfile cinicamente como uma filosofia que garante liberdade individual enquanto a prática real a desmente. Ao contrário, é que as noções liberais de direitos e liberdades são baseadas em uma certa conceituação do sujeito derivada do humanismo e do racionalismo Iluministas, os quais Stirner mostrou serem uma construção ideológica alienante e opressora. Liberdade e autonomia são condicionadas à conformidade do indivíduo a essa generalização abstrata que, para tanto, nega sua diferença e autonomia. Quem não vive ou não pode viver de acordo esse ideal é excluído, marginalizado e sujeitado a uma série de procedimentos regulatórios judiciais, médicos e disciplinares que têm por



objetivo a normalização do indivíduo. Stirner pode, assim, ser considerado um elo crucial na crítica pós-Iluminista e pós-estruturalista do liberalismo – particularmente em seu questionamento sobre as condições sob as quais o sujeito liberal é constituído.

Porém, eu poderia argumentar que esse questionamento sobre os limites do liberalismo não necessariamente o invalida. Para Stirner, não há nada necessariamente errado com as ideias liberais de liberdade individual e igualdade de direitos em si mesmas. A questão é, no entanto, que sempre há um outro lado nesse discurso de direitos. Há uma dimensão opressora através da qual esses direitos são justificados, mas que permanece escondida e negada. O objetivo da crítica de Stirner foi descobrir as relações de poder, disciplina e exclusão por meio das quais as identidades liberais são constituídas. Através da realização das relações de poder nas quais se baseiam, os direitos e liberdades liberais deveriam ser consideradas contingentes. De outra maneira, se é o caso de os direitos e liberdades liberais estarem fundados não em alguma subjetividade universal, essencial, mas em uma série de exclusões arbitrárias, construções discursivas e estratégias de poder, seu *status* se torna *indeterminável* ao invés de absoluto.

Essa indeterminação não significa, no entanto, que a noção de direitos, em si mesma, esteja prejudicada. De fato, poder-se-ia argumentar que a última coisa que precisamos hoje – com a expansão sem precedentes do poder do Estado em nome da “segurança nacional” e da “guerra ao terror” – é de qualquer tipo de enfraquecimento de direitos. Ao contrário, significa que o discurso de direitos em si mesmo seria expandido além de sua atual conceituação capitalista liberal. Ele envolveria toda uma série de articulações polí-



ticas potencialmente diferentes e contingentes. Por exemplo, por que não se poderia estender a noção de direitos e autonomia individual para incluir identidades que estão, atualmente, excluídas pelos regimes liberais e, por meio disso, tornar problemático o próprio *status* desses regimes? Foi isso, precisamente, que Foucault tentou fazer: em sua defesa dos direitos dos presos, por exemplo, ele experimentou desafiar o *status* absoluto da divisão entre inocência e culpa e, assim, as condições sob as quais as pessoas são encarceradas³⁶. Um conceito stirneriano de direitos deve acompanhar linhas semelhantes. Deve envolver uma expansão dos direitos e liberdades liberais àqueles que são marginalizados nas sociedades liberais – o “lumpen-proletariado”, ou identidades subalternas mais contemporâneas como os sem-teto, os desempregados e os imigrantes ilegais. Os imigrantes ilegais e refugiados enfrentam hoje alguns dos piores abusos nas mãos dos governos. Um discurso de direitos radicalizado pode ser usado para desafiar algumas práticas de exclusão e detenção institucionalizadas, práticas consideradas aceitáveis nas nossas assim chamadas sociedades liberal-democráticas, nas quais as proteções legais e de direitos são consagradas dentro da cidadania e negadas aos que estão fora dessa categoria³⁷. Isto mais uma vez aponta para a natureza paradoxal e dúbia do discurso de direitos que Stirner destacou.

Assim, para Stirner, o problema não são os direitos e liberdades em si mesmos, mas o regime discursivo do humanismo essencialista e do racionalismo Iluminista, nos quais os primeiros estão articulados. A crítica de Stirner nos permite identificar esse paradigma essencialista e, então, desemaranhar dele tais direitos e liberdades. Isto libertaria os direitos liberais de seus atuais limites episte-



mológicos e os abriria para diferentes articulações, permitindo, desse modo, que eles sejam usados para questionar as estruturas de poder e as práticas de dominação inerentes às sociedades capitalistas liberais. Neste sentido, por meio da crítica de Stirner ao liberalismo, nós talvez possamos teorizar um “pós-liberalismo” – um liberalismo que não está confinado às identidades essencialistas e limites racionais, mas que, ao contrário, se refere a um *ethos* político de contestação às práticas de dominação.

Além disso, seria um liberalismo *agonístico*, no sentido que reconhece e, de fato, afirma identidades, perspectivas e formas de vida concorrentes e diferentes. Aqui, um conceito stirneriano de “pós-liberalismo”³⁸ pode ser relacionado à tentativa de John Gray de articular uma forma de liberalismo que não fosse baseada na busca por um consenso racional sobre a “melhor vida”, mas que reconhecesse a incomensurabilidade de perspectivas diferentes na sociedade moderna. Gray defende um liberalismo “agonístico” baseado na noção de “contestação ética”³⁹. Como Stirner, ele acredita que o problema central do liberalismo reside na tentativa de estabelecer um ponto de vista epistemológico universal – para encontrar a melhor forma de vida, a partir da qual outras podem ser julgadas. Essa tendência deriva da dívida do liberalismo para com os falecidos essencialismo e racionalismo Iluministas que não são mais sustentáveis nas sociedades plurais modernas. Para desvencilhar o liberalismo de sua ancoragem nas epistemologias Iluministas e concepções universais sobre a “boa vida”, Gray teoriza uma forma de “pós-liberalismo” que reconheceria a irreduzibilidade da diferença e se interessaria apenas em estabelecer um *modus vivendi* entre formas concorrentes de vida.



O “pós-liberalismo”, assim, seria uma reconfiguração do liberalismo com base no reconhecimento da pluralidade de existências e das singularidades das liberdades pessoais, no lugar de uma essência humana universal. Como afirma Gray: “Nós não fingimos que as nossas identidades expressam a essência da espécie; nós as reconhecemos como produtos tanto da sorte quanto da escolha”⁴⁰. Em outras palavras, o pós-liberalismo seria baseado no reconhecimento da *contingência* da identidade, e na impossibilidade de inscrevê-la em uma subjetividade universal. Este seria, precisamente, o tipo de “pós-liberalismo” que as implicações da crítica de Stirner nos permitiriam prever – uma política da autonomia pessoal, central para o que é uma contínua interrogação sobre o status de indivíduo e, também, por meio disso, uma interrogação sobre os limites discursivos do próprio liberalismo. Claro que existem muitos aspectos da filosofia política de Stirner que são problemáticos. Por exemplo, seu individualismo e egoísmo extremos, segundo os quais qualquer tipo de identidade coletiva é vista como um fardo opressor, claramente dificulta teorizar sobre uma política coletiva de resistência.⁴¹ Poderia parecer que a política de Stirner está limitada a uma rebelião individual. Entretanto, o que é importante na crítica de Stirner sobre o liberalismo é a maneira de problematizar o *status* ontológico do sujeito. Neste sentido, sua crítica ao essencialismo pode ser usada contra uma “política da diferença” simplista, na qual os direitos de vários grupos minoritários, com frequência, assentam-se sobre uma identidade específica. Esse é o tipo de pluralismo que Stirner consideraria como endêmico à política liberal, e como uma forma de essencialismo que entrou pela porta dos fundos. Em vez disso, talvez, o pensamento de Stirner pos-



sa ser visto em termos de uma política da *singularidade*. Singularidade pode ser conceituada como uma forma não-essencial de diferença e individualidade – que é, em si, contingente e indeterminável. A ideia não é valorizar o indivíduo como identidade fixa e imutável da diferença, o que seria outra forma de essencialismo que, ao final, é ele próprio hostil à diferença. Em vez disso, a filosofia de Stirner nos mostra as múltiplas possibilidades de individualidade – sua natureza bastante singular, contingente e imprevisível. Com base nesse princípio da singularidade, uma política pós-liberal procuraria inventar, multiplicar e expandir espaços para a autonomia e singularidade individuais que com frequência são negadas nas sociedades liberais modernas. A política do “pós-liberalismo” procuraria respeitar e encorajar, ao contrário de negar, nas palavras de Nietzsche “a rica ambiguidade da existência”⁴².

Tradução do inglês por Aline Passos

Notas

¹ John Rawls. *Political Liberalism*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1996, pp. 35-40.

² Charles Taylor. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 309.

³ H. Arvon. “Concerning Marx’s ‘epistemological break’” in *The Philosophical Forum* 3, 1978, pp. 173–185.

⁴ A. Koch. “Max Stirner: The last Hegelian or the first poststructuralist?” in *Anarchist Studies* 5 (2), 1997, pp. 95–108.

⁵ Ludwig Feuerbach. *The Essence of Christianity*. Nova Iorque, Harper, 1957, pp. 27-28. [Em português: *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Rio de Janeiro, Vozes, 2009.]



Política do eu: a crítica de Stirner ao liberalismo

⁶ Max Stirner. *The Ego and Its Own*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 165. [Em português: *O único e sua propriedade*. Tradução de João Barrento. São Paulo, Martins Editora, 2009.]

⁷ Idem, p. 38.

⁸ John Gray também desmascara o outro lado ou “face” do liberalismo. Em *As duas faces do liberalismo*, ele mostra que existe um antagonismo central e não solucionado entre duas dimensões do liberalismo – a primeira é a que vê a tolerância liberal como uma busca pelo consenso racional universal e uma forma ideal de vida; a segunda é a que reconhece a impossibilidade de atingir esse consenso, e busca, ao invés disso, reconciliar os conflitos entre formas de vida plurais e concorrentes, sem privilegiar umas sobre as outras.

⁹ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 93.

¹⁰ Idem, p. 96.

¹¹ Ibidem, p. 102.

¹² Ibidem, p. 105.

¹³ Ibidem, p. 114.

¹⁴ Ibidem, p. 116.

¹⁵ Ibidem, p. 113.

¹⁶ O autor preferiu não passar para o inglês, o termo originalmente alemão, cuja tradução mais próxima, em português, é ‘monstro’. (N.T.)

¹⁷ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 125.

¹⁸ Gilles Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*. Tradução de H. Tomlinson. Londres, The Athlone Press, 1983, p. 161. [Em português: *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Antônio M. Magalhães. Porto, Rés-Editora, 2001.]

¹⁹ Por exemplo, Gilles Deleuze argumenta que o desejo *deseja sua própria repressão*. Gilles Deleuze & Claire Parnet. *Dialogues*. Columbia, Columbia University Press, 1987, p. 133. [Em português: *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo, Escuta, 1998.]

²⁰ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 96.

²¹ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science*. Tradução de W. Kaufmann. Nova Iorque, Vintage, 1974, p. 182. [Em português: *A gaia ciência*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das letras, 2001.]



²² Friedrich Nietzsche. *Twilight of the Idols*. Tradução de R. J. Hollingdale. Londres, Penguin, 1990, p. 80. [Em português: *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das letras, 2006.]

²³ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 41.

²⁴ William E. Connolly. *Identity/Difference: democratic negotiations of the political paradox*. Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 79.

²⁵ W. Warren. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, MIT Press, 1988, p. 215.

²⁶ Hoje, mais do que nunca, a “saúde” do sujeito se tornou uma norma disciplinar, regulatória – nós, cada vez mais, somos chamados a nos conformar a vários padrões de saúde física e mental: nos dizem que devemos fazer mais exercícios, não ficarmos deprimidos; existe quase uma prescrição do Superego para aproveitar, ser feliz, consumir, empenhar-se na “boa vida”, encontrar a satisfação total, experimentar o pleno gozo sexual, etc.. Essa ênfase na saúde e na felicidade, que está em todo lugar acompanhada de ansiedades em volta de problemas como obesidade, tabagismo e por aí em diante, deve ser vista como um aspecto da “biocultura” em que vivemos hoje, na qual as transgressões da norma são consideradas decorrentes de causas biológicas e são tratadas clinicamente – drogas para depressão, ansiedade, hiperatividade, baixo desempenho. Essa normalização, detectada por Stirner, é tão dominante, prescritiva e viciada quanto os códigos morais e religiosos dos séculos anteriores.

²⁷ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 213.

²⁸ W. Connolly, 1991, op. cit., p. 30.

²⁹ W. Brown. *States of Injury: power and freedom in late modernity*. Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 21.

³⁰ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 135.

³¹ Idem, p. 151.

³² Tomo esse termo emprestado de “O hiperliberalismo de Foucault” de Beiner. Ronald Beiner. “Foucault’s hyper-liberalism” in *Critical Review* 9, 1995, pp. 349-370.

³³ Max Stirner, 1995, op. cit., p. 150.

³⁴ Ainda assim, para ele, “quem busca o lucro, é escravo do lucro não cresceu acima do lucro, ele é quem pertence ao lucro, à bolsa de dinheiro, e não a ele



Política do eu: a crítica de Stirner ao liberalismo

mesmo” (Max Stirner, 1995, op. cit., p. 266). Vale à pena notar que o termo “propriedade” em Stirner deve ser tomado em seu sentido hegeliano – como aquilo que é incorporado a si e não mais um objeto externo alienante – ao invés de derivado da linguagem do liberalismo *laissez-faire*.

³⁵ Michel Foucault. “The ethics of the concern for self as a practice of freedom” in *M. Foucault, Ethics, Subjectivity and Truth: the essential works of Michel Foucault, 1954–1984, Vol. 1*. Organização de Paul Rabinow. Tradução de R. Hurley. Londres, Penguin, 1994. [Em português: “A ética do cuidado de si como prática de liberdade” in *Ditos e escritos V - Ética, sexualidade, política*. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, pp. 264–287.]

³⁶ Michel Foucault. *Language, Counter-Memory, Practice: selected essays and interviews*. Organização de D. Bouchard. Oxford, Basil Blackwell, 1977, p. 227.

³⁷ Giorgio Agamben mostra que na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, há uma estranha ambiguidade entre “Homem” – que poderia sugerir uma universalidade de direitos, independente de onde se nasceu – e “Cidadão” – que implica em uma definição mais limitada de direitos, como se fossem limitados aos cidadãos de um Estado-nação. Em outras palavras, uma pessoa tem direitos simplesmente pela sua qualidade de ser humano, ser “homem”, ou os direitos estão baseados na noção de cidadania, de pertencimento a um Estado-nação? A ambiguidade é exposta pela figura do refugiado, cuja demanda por direitos humanos além das fronteiras nacionais do Estado problematiza essa própria ficção da cidadania. Giorgio Agamben. *Homo sacer: sovereign and bare life*. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 131. [Em português: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Enrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.]

³⁸ Tomo emprestado o termo “pós-liberalismo” de Gray. John Gray. *Post-liberalism: studies in political thought*. Londres, Routledge, 1993.

³⁹ John Gray. *Enlightenment’s Wake: politics and culture at the close of the modern age*. Londres, Routledge, 1995, p. 86.

⁴⁰ John Gray. *The Two Faces of Liberalism*. Cambridge, Polity Press, 2000, p. 270.

⁴¹ Stirner fala, entretanto, sobre as possibilidades de acordos coletivos voluntários entre os egoístas. Ver a discussão sobre a “união” (Max Stirner, 1995, op. cit., p. 161).



Resumo

Neste ensaio, Saul Newman analisa os principais aspectos da crítica de Max Stirner ao liberalismo e explora as ressonâncias deste pensamento em autores “pós-estruturalistas” como Michel Foucault e Gilles Deleuze. Newman destaca em Stirner a problematização do liberalismo enquanto política de exclusão das diferenças, em que pese o discurso de direitos e igualdades formais. As implicações do pensamento de Stirner para a teoria política contemporânea, segundo o pesquisador australiano, sugerem uma reconfiguração do liberalismo, com base no reconhecimento de existências plurais e singularidades pessoais, que Newman chamou de “pós-liberalismo”.

Palavras-chave: pós-liberalismo, Max Stirner, igualdade.

Abstract

In this essay Saul Newman analyzes the central aspects of Max Stirner's critics to the liberalism and explores the effects of this thought in “post-structuralists” authors such as Michel Foucault and Gilles Deleuze. Newman highlights in Stirner the problematic of liberalism as politics of exclusions of difference, despite the discourse of rights and formal equality. The implications of Stirner's thought to the contemporary political theory, according to the Australian researcher, infers a reconfiguration of liberalism, based on the recognition of plural existences and personal singularities, which Newman called “post-liberalism”.

Keywords: post-liberalism, Max Stirner, rights.

Politics of the ego: Stirner's critique of liberalism, Saul Newman.

Recebido em 20 de dezembro de 2012. Confirmado para publicação em 12 de março de 2013.