

a arte da amizade

edson passetti *

Um homem maduro, após dedicar muitos anos de sua vida atuando diretamente ao lado dos governantes, ao ser desalojado de suas tarefas, toma a iniciativa de escrever dois estudos normativos sobre a soberania e os encaminha a potenciais governantes. Esse homem foi Maquiavel. Pensava na unificação da Itália, extraindo dos estudos sobre a antigüidade e das suas experiências na diplomacia uma gramática do poder centralizado. Ao soberano, governante legítimo do povo num território, caberia zelar pela sua conservação no governo protegendo as pessoas sob seu comando e buscando unificar as armas para garantir novas conquistas. Para a segurança de todos, o soberano precisa ser amado e temido pelo povo. Se por ventura tiver de fazer uma escolha, não deverá duvidar: é preferível ser temido a amado.

No mesmo século XVI, um jovem, chamado Etienne de La Boétie, investe radicalmente contra a figura do soberano centralizado, o UM. Num território unificado como

* Professor no Departamento de Política, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais e Coordenador do Nu-Sol.

o da França, levanta a seguinte questão: por que escolhemos servir voluntariamente a um soberano? Para respondê-la, não se volta para o humanismo renascentista em busca das formas da antigüidade ou de uma história da origem da servidão voluntária. Sua preocupação é imediata e trans-histórica. É preciso mudar.

Maquiavel via os costumes como fonte de referência para a unificação em torno da figura do governante centralizado do Estado moderno. Procurava encontrar meios para afirmar uma reforma italiana e acabava por fazer de *O príncipe e Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* — ambos escritos simultaneamente, no exílio, em 1513 — duas referências obrigatórias para a ciência política. La Boétie, publicava “A servidão voluntária”, agitava os acomodados e marcava uma descontinuidade. Era preciso pensar e agir para mudar os costumes. Diante da unificação pelo alto, por parte do soberano, propunha a associação por baixo, por meio da associação de amigos, dissolvendo a hierarquia. Diante da maturidade de Maquiavel e da política moderna emerge, simultaneamente, a juventude e a radicalidade de La Boétie, apostando em novos costumes vivenciados como criança a partir do momento em que cada um disser não ao soberano. Para o sim do povo ao governante, de Maquiavel, um não afirmativo dos súditos para abolir esta condição, de La Boétie.

Educar as crianças para a liberdade é o tema do ensaio XXVI do livro I escrito por Montaigne. Curiosamente, é o escrito que praticamente antecede aquele muito conhecido, dedicado ao amigo La Boétie e à amizade, o de número XXVIII. A curta e incisiva reflexão estoíca de Montaigne, fala de uma educação livre voltada para o corpo e o espírito na mesma grandeza, na qual o instrutor não busca um discípulo, mas uma amizade. À sua maneira, o ensaísta francês se opunha à consagração do soberano na casa, na escola, no exército, no comando do trabalho. Sua delicada e contundente visão das coisas não dissociava o homem

dos animais e meio ambiente. Havia, como há, muito a aprender com a natureza por sermos parte dela e não seus domesticadores.

A contestação ao UM e a educação de crianças evitando a prática moderna mais eficiente da soberania — pela ameaça e o exercício do castigo —, tomou a dianteira nas análises críticas empreendidas pelos anarquismos desde William Godwin, no final do século XVIII. Proudhon, em seu muito criticado e pouco lido *Filosofia da miséria*, encerra o livro afirmando ser impossível pensar em igualdade sem estética. Ela é a base do novo mundo da liberdade que se constrói diuturnamente lutando contra o soberano onde quer que ele se encontre, da casa ao Estado e em sentido contrário.

Na passagem da primeira para a segunda parte do século XIX — muito antes do anarquismo se tornar um grande movimento social capaz de desestabilizar o Estado, como na Comuna de Paris — em Berlim, um jovem professor, chamado Max Stirner, após uma série de escritos para publicações locais, dedica-se a escrever um longo e único livro, chamado, precisamente, *O único e sua propriedade*. Para ele a educação das crianças dependia de um distanciamento radical tanto do humanismo como do realismo advindo com a descoberta da utilidade dos corpos. No opúsculo *O falso princípio de nossa educação*, dedica-se a opor saber a vontade e a encontrar na criança não o lugar de investimento em libertação, mas o princípio da liberação. Interessava-lhe um pensar criança que viesse a se opor ao casamento indissolúvel entre fé e razão celebrado pelo Estado moderno. Ao declarar-se livre da religião, este nada mais teria feito que consagrar a sua proliferação e substituí-la pela razão científica. Diante dos soberanos ou de soluções para a sociedade como identificavam as propostas de Proudhon, Stirner prefere associações livres, formadas por indivíduos livres educados para serem livres para si e não para a sociedade.

Desta maneira, o percurso que seguiremos vai da

maturidade do adulto, seu saber contínuo e civilizatório, normativo e adestrador de Maquiavel, à juventude de La Boétie e sua aversão ao UM buscando afirmar a soberania do indivíduo, para chegarmos ao pensar criança de Stirner como forma de afirmação de um Único diante de todos, muitos ou seletos grupos. Neste percurso, nos encontraremos com um duplo fluxo. De Maquiavel procede a crença e a afirmação do Estado moderno laico e racional de cuja centralidade depende nossas vidas, assim como a continuidade das relações de soberania pela sociedade, por meio dos costumes favorecem as reformas necessárias para a conservação. O grande tema daí derivado é o da amizade entre os povos, coisa somente possível por meio de tratados que celebram a paz temporária. A centralidade do poder e a amizade entre os povos confirmam a guerra como mote da vida. De La Boétie a Stirner procede um outro fluxo, heraclítico, que se volta para a vida livre com base na amizade associativa, maneira pela qual somos capazes de inventar a vida, um povo, por meio de miríades de associações.

Contudo, daí jorra um terceiro fluxo e, possivelmente, outros mais. Ele diz respeito à noção de poder de Maquiavel como forças em atuação que não dão descanso às utopias e que alimentarão a filosofia criança de Nietzsche: guerreira sem ser destruidora fazendo aparecer o amigo como o melhor inimigo. Vem de Nietzsche um caudaloso rio que lambe riachos e se embebeda de outras águas, um ato sem descanso repleto de desassossego. Então, se alguém imaginava que esta reflexão iria desembocar na mera oposição entre soberania e autonomia individual, já deve ter reparado que se equivocou.

Ame e tema seu príncipe em nome do povo e de sua vida

Somos invejosos e dispostos a agir com perversidade. É assim que os escritos sobre política e numerosos

exemplos históricos orientam Maquiavel a constatar que os homens somente fazem o bem quando necessário. Na maior parte do tempo, não vacilam em caluniar. “Os povos que receberam sua liberdade são mais atroz na sua vingança do que povos que nunca foram livres”¹. Agimos por necessidade ou escolha e a coragem brilha mais intensamente quando a escolha é livre. Nada é permanente ou estável. As coisas sempre melhoram ou pioram, exigindo esforços dos homens para conservarem o que conquistaram. É preciso o governo e este deve sempre manter-se cheio de vida mesmo depois da morte do governante.

Nada é mais inconstante que a multidão. Abandonada aos próprios impulsos ela busca o tirano como forma de superação do caos momentâneo. Somente a República, segundo Maquiavel, traz o sentimento de igualdade entre os homens, diferentemente do principado governando por uma aristocracia que vive no ócio. O príncipe, preferivelmente, deve ser sempre um republicano.

Os legisladores sábios escolhem sempre uma forma mista de governo. Maquiavel se distancia da tipologia descendente dos regimes elaborada por Platão, que vai da monarquia degenerando em aristocracia e culminando em democracia. Assume, também, posição eqüidistante de Aristóteles que elabora as degenerações sendo correlatas aos melhores regimes hierarquicamente dispostos. À monarquia corresponde a tirania, à aristocracia a oligarquia e à democracia a permissividade, também redimensionada mais tarde, por Rousseau, como oclocracia. Segundo o autor florentino, “se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente.”². Entende-se porque na abertura de *O príncipe* irá afirmar que para conhecer a natureza dos povos é preciso ser príncipe e para se conhecer a natureza do príncipe é preciso ser povo. A relação governante/governados é uma relação de mando

e obediência estabelecida por cada um dos pólos e desta unidade depende a realização do desejo natural de conquista e as suas respectivas conservações.

Uma boa república depende de sorte e disciplina (militar, religiosa e das leis) para que sua conservação seja garantida por meio da expansão de territórios. Um bom governo republicano (Roma) cuida do seu povo em qualquer lugar. Investir contra o Estado, por conseguinte, é uma ação pela qual os agentes não desconhecem o exercício do castigo. A punição por meio de leis, mesmo injustas, não causa desordem à república. É preciso conter as paixões no povo porque são agenciadoras de interesses de terceiros capazes de trazer um perigo maior. É preciso saber governar para evitar as calúnias. O bom governo deve estar aberto às denúncias. Desta forma, evita a aplicação imediata de castigos, reforça as leis, infunde o temor e inibe o crime. Todos devem saber a todo instante que o interesse do povo está acima de tudo.

Maquiavel classifica os que são dignos e os que merecem infâmias. Os primeiros são por ordem hierárquica: os chefes e fundadores de religiões, seguidos dos fundadores de repúblicas e reinos, os chefes de exércitos, os letrados e o número infinito de homens que mereçam elogios por sua arte e profissão. Os indignos maiores são os destruidores de religiões, seguidos dos que permitem às repúblicas e reinos que lhe foram confiados se perderem em tiranias, dos inimigos das virtudes e das letras e, enfim, dos ímpios, furiosos, ignorantes, covardes, ociosos e inúteis. Notava, ainda, que a república deveria manter as religiões e as instituições religiosas separadas do Estado, contudo, ressaltando suas importâncias, pois delas depende o Estado para obter a confiança dos soldados diante da guerra. A confiança gera, quase sempre, vitória.

O povo não suporta viver sob a lei de outrem, mesmo que este o tenha libertado. A minoria dos libertos se levanta pretendendo assumir o comando, enquanto a

maioria exige viver em segurança. Em *O príncipe*, Maquiavel, deteve-se longamente sobre as forma da conquista. Os libertos em sua maioria aderirão, de imediato, ao príncipe libertador por supor que melhorarão de vida. Contudo, o príncipe deve tomar cuidado com aqueles que se sentirão ofendidos e os que o apoiaram na empreitada. Oferecer liberdade a um povo que compartilha a mesma língua é uma ação mais eficiente se conseguir eliminar a linhagem do antigo príncipe, recomendando-se não alterar os impostos e leis consideradas justas pelo povo. Mas se o principado conquistado tiver leis e costumes diferentes, as dificuldades serão maiores, seja trazendo ao povo liberdade ou submissão. É preciso que o príncipe vá ali residir ou instale colônias, a forma mais barata por evitar gastos com forças armadas e ofensas suplementares aos conquistados (os únicos prejudicados serão aqueles que cederão terras e moradias aos conquistadores). Os súditos verão nestes gestos mais razão para amá-lo e temê-lo. Portanto, é preciso prudência para ganhar a adesão da maioria que apenas deseja viver em segurança. Nada de cercar-se de autoridades locais ou estrangeiros poderosos. É conhecendo os males com antecedência que se evita a protelação. Um bom príncipe deve ser inovador, prudente, imitando os grandes conhecidos pelo povo e possuir fortuna.

Conquistar para conservar exige que o príncipe se assegure contra os inimigos; vença pela força e astúcia; seja amado e temido pelo povo; seguido e respeitado pelos soldados; capaz de extinguir todos aqueles que possam ofendê-lo. Ele deve ser um renovador de antigas instituições por meio de novas leis; mostrando-se ao mesmo tempo severo e grato, magnânimo e liberal. É imperativo dissolver toda milícia infiel. Para manter a amizade de reis e príncipes deve certificar-se que estes serão solícitos no benefício e temerosos se ofendê-lo. Maquiavel consegue apanhar ao mesmo tempo as

relações territoriais do Estado moderno e as relações internacionais.

Sublinha em *Comentários...*, que a corrupção e a inaptidão para viver em liberdade decorre das desigualdades introduzidas no Estado. Para postular um cargo no Estado o cidadão deveria, anteriormente, ser considerado digno. Mas a realidade nada tem a ver com o ideal. A decadência dos costumes faz com que os cargos de magistrados sejam postulados pelos mais poderosos e não pelos mais virtuosos. Maquiavel está atento às exigências da burocracia moderna, sua impessoalidade como forma de dar continuidade ao Estado, ou seja, adianta-se em mostrar a necessidade do Estado ser o proprietário de seus meios materiais de gestão. Ele quer uma burocracia limpa e para mantê-la nesta condição é fundamental a institucionalização da denúncia. Entretanto, esta só se torna possível e digna na medida em que o povo se veja livre e acima de tudo seguro na *pólis* ou na colônia articuladas por uma cidadania que dá os mesmos direitos em territórios distintos. O governante depende da burocracia para levar a cabo as reformas que evitem na sucessão que príncipes vigorosos sejam substituídos por fracos.

Ao lado da burocracia, o príncipe necessita um exército próprio e forte, treinando os cidadãos como soldados.³ Uma ditadura nem sempre é um mal; o é quando deixa de ser uma delegação temporária para se caracterizar como usurpação. No primeiro caso é de curta duração e restauradora. No segundo, é devastadora, provocada por maldade do príncipe ou por favorecimentos aos conterrâneos, não necessitando de muitos méritos, apenas da astúcia do demagogo.

A conservação de uma república exige a anexação de territórios, um império. Para se manter no governo, o príncipe deve realizar os benefícios gradualmente e executar medidas punitivas e de restrição de uma só vez. Deve ser amigo ou conquistar a confiança do povo. Segundo Maquiavel, o povo deve devotar a amizade ao

príncipe ou ele fracassará (pelas ameaças externas ou internas). Na verdade, o príncipe depende da fidelidade do povo. Este é o sentido que o autor atribui à amizade entre povo e governante. É preciso ser fiel. Não precisamos nos alongar. A fidelidade supõe trapaças tanto no âmbito da burocracia civil como militar, fomentando possíveis ditaduras, na mesma medida em que supõe traição. O traidor do príncipe pode ser então, tanto da ordem interna do governo como exterior a ele. O Estado moderno será sempre guerra.

Segundo Foucault, a guerra não é um prolongamento da política por outros meios, mas ao contrário, a política é guerra prolongada por outros meios.⁴ Está no interior como guerra civil antes de qualquer confronto com outros Estados. Amigos e inimigos interna e externamente dependem das circunstâncias. Por isso mesmo, Maquiavel defenderá o temor do povo ao príncipe como virtude primordial do príncipe.

Amar supõe fidelidade, trapaças e traições, ódio, um valor que se apresenta altruísta para realizar seus interesses mesquinhos e misteriosos. O amor nas religiões é o espelho do amor ao Estado. O amor pelo pastor é o mesmo que o amor pelo pai ou governante. Quem sabe o que é o amor é o soberano esteja ele no governo, em casa, na escola, nas fábricas, nas empresas. O amor é um valor que vem de fora para sufocar as paixões, domesticar os impulsos, dar sentido à liberdade. Maquiavel sabe de tudo isso.

O príncipe deve se manter sem a ajuda de terceiros. Para possuir exércitos próprios é preciso além de homens devotos, dinheiro. Quando não se tem condições materiais necessárias deve-se evitar o combate em campo aberto com o inimigo e fortificar suas muralhas, o que supõe capacidade de infundir no povo a idéia de inimigo cruel.

Um bom Estado deve possuir boas leis elaboradas por legisladores sábios, sob a forma mista de regime e boas armas. Para conservar o governo, o príncipe tradicional

ou moderno, deve aprender a ser mau e prudente. Os seus defeitos ele deve saber utilizá-los ao sabor das situações. Vícios e virtudes, segundo as situações trocam de sinais, para trazerem segurança. Para precaver-se de calúnias o governante deve evitar demonstrar suntuosidade ou avareza. Ele deve saber ser parcimonioso. Contudo da mesma maneira como o autor lida com a relação amor-temor, entre a suntuosidade e a avareza o governante deve preferir demonstrar ser avaro. O povo deve desejá-lo piedoso e cruel, o que lhe exige cuidados para não ultrapassar a linha do temor e passar a ser odiado, uma precaução relativa ao sentido do próprio amor. O temor implica uso de lei e força, a ameaça do uso do castigo físico ou não por meio da lei como prevenção geral.

O bom príncipe não pode *ser*, deve aparentar ser caridoso, fiel, humano, religioso e íntegro. Ao mesmo tempo deve ter clareza nas decisões para evitar a ira dos estrangeiros, manter a estabilidade interna e evitar conspirações. Não pode descuidar de criar grandes empreendimentos, ser um exemplo, obter fama de grande homem e sempre ser verdadeiramente amigo ou inimigo, ou ainda, jamais deve se mostrar neutro ou estabelecer aliança com outro príncipe mais poderoso. A prudência faz do príncipe alguém capaz de introduzir uma novidade como se fosse uma tradição. Deve fomentar entre o povo festas e espetáculos com a mesma prudência que utiliza na escolha dos ministros (estes devem sempre pensar no príncipe e não em si mesmos) para honrá-lo e enriquecê-lo. Há uma nova precaução relativa à burocracia. O príncipe deve evitar os bajuladores: um príncipe se aconselha quando quer e não quando os outros pedem. Enfim, o príncipe deve preferir ser impetuoso a circunspecto.

Segundo Maquiavel, um governante deve ser amado e preferencialmente temido pelo povo e ter na prudência a sua principal virtude, ao lado, é claro, da sorte. Para bem governar é preciso ser um inovador. São as

reformas que dão continuidade aos governos modernos. É preciso manter os costumes ajustando-os gradativamente, criando a sensação que cada gesto inovador é uma tradição reescrita. O povo espera boas leis e boas armas, isto é certo. Mas só é possível saber se as leis e as armas são boas se elas inspirarem segurança. Para isto existe Estado, porque somos incapazes de nos sentir seguros sem um soberano que nos mostre os valores corretos, as boas leis, e nos introduza gradativamente nos costumes e numa tradição que já existe antes de eu nascer e que deve perpetuar-se depois de minha morte. É preciso segurança para haver liberdade!

Cuida-se do povo e do território, das novas conquistas anexadas, das colônias aí instaladas, dos cidadãos livres, por meio de uma legislação elaborada por homens sábios, o que modernamente pode ser definido como os competentes dentro da racionalidade legal e legítima. Um povo é o que o Estado agrupa, organiza, define e controla. Não é uma abstração, é apenas o produto de um determinado entrevero de forças em constante atualização, porém dirigidas para a continuidade do soberano, da autoridade central. Religião e Estado, sorte e privilégios, senhores e súditos, são elementos constantes que expressam as virtudes das forças em combate. Não há relações apartadas da simultaneidade entre vícios e virtudes. A moral do governante é a moral do Estado, sem ela não há ética. O Estado moderno requer a continuidade da antigüidade, um humanismo na forma, uma afirmação de origem religiosa e de chefias abraçadas para criar segurança entre os súditos. Cremos e devemos crer nisso. Não pode haver vida fora do Estado e de toda e qualquer relação fundada na autoridade centralizada. Maquiavel pretendia ver apenas como uma gramática do poder se afirma a partir da autoridade centralizada. Nisso nos legou livros normativos que servem a *gregos e baianos*. Eu só existo mediante o Estado exercitando uma liberdade que se funda na prevenção geral para a manutenção dos governos.

Eu não existo na servidão

Foucault mostrou em “A governamentalidade” que nesta época uma vasta bibliografia abordava as relações de poder segundo o movimento ascendente e descendente em relação à soberania política. Para ser um bom soberano se exigia não apenas as virtudes do príncipe na condução do governo, mas também na casa e na economia. Contudo, este discurso acabou sendo interceptado pelo contratualismo. As relações de poder como forças instituídas a partir da centralidade da autoridade como proteção ao território descritas por Maquiavel, coloca modernamente, e em poucas palavras, a possibilidade de vida a partir de uma relação de segurança que a autoridade central cria. Sem ela, não é possível existir ordem.

Deixando de lado os efeitos consensuais de poder decorrentes do exercício do soberano que supõe adesão, ameaça de punição e omissão, legitimando o exercício legítimo da força repressiva, um outro discurso anti-Maquiavel também se afirma como força e encontra em Etienne de La Boétie um dos seus formuladores. Trata-se do discurso libertário que ganhará projeção como anarquismo a partir do século XIX. É um discurso ao mesmo tempo anti-Maquiavel, mas também avesso à governamentalidade ou, se quisermos, que apanha a ambos como formas de continuidade do UM.⁵

Há um infortúnio que nos atinge: é o de estar sob um ou mais senhores sem possibilidade de certificarmos que eles sejam bons, apenas de que têm o poder para fazer o mal. Por que, então, preferimos tolerar o tirano a contradizê-lo? Estamos enfeitados? Diante da fortuna do príncipe de Maquiavel, La Boétie opõe o infortúnio dos súditos e sua imobilidade diante desta condição de servidão voluntária. Sentimo-nos nus diante da possibilidade de não obedecermos ao soberano e, por isso, nos deixamos dominar. Precisamos da liberdade do soberano. Perdê-la é estar a mercê de uma

série de males. Devemos obediência. Pouco importa se diante da situação na qual o governante se apresenta como amigo, este a qualquer instante possa fazer o mal.⁶

Para La Boétie não é preciso guerrear para ser livre, basta não servir mais ao soberano. Elaborando um vetor no sentido inverso de Maquiavel, não está mais em discussão maneiras pelas quais os súditos podem desestabilizar um soberano, mas a afirmação de outras existências alheias ao príncipe e capazes de anular o sentido da autoridade centralizada. Não é por meio da política e da guerra que se encontra liberdade ou garantias de vida. O ato de pronunciar-se contra o Um institui outras possibilidades de vida. Diante da política e da sociedade, La Boétie insinua a vida em associações livres de amigos que pelas suas próprias existências inibem, até anular, a pertinência do soberano e da autoridade centralizada. O autor está interessado em mostrar a liberdade do soberano de si diante do soberano sobre todos nós.

O que teria levado ao enraizamento de nossa vontade de servir, esta vontade de ser súditos, de assujeitar-se, de criar entre nós esta condição de reprodução do soberano para além de sua existência?

Segundo La Boétie, os direitos de natureza nos mostram que somos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e, portanto, servos de ninguém. Na natureza não há servidão, mas uma liberdade que nos indica um governo de irmãos, de companheiros, que não desconhece a diferença de talentos e de estruturas físicas e incentiva a ajuda e o recebimento de ajuda.⁷ La Boétie não se propõe a encontrar o *momento histórico* em que um mau-encontro apareceu para desnaturalizar o homem. Como bem notou Pierre Clastres, em “Liberdade, mau encontro, inominável”, o problema abordado pelo jovem La Boétie é trans-histórico, liberto de territorialidade social e política. A sociedade que serve ao soberano é histórica, não é eterna, nem sempre existiu. Algo se passou para que o homem passasse da

liberdade para a escravidão. Para Clastres, o nascimento da história é acidental e coincide com o nascimento do Estado, perda da liberdade na resignação e amor à servidão⁸. Não espere de La Boétie um tratado psicológico, ele está interessado em mostrar uma mecânica, não havendo, portanto um deslizamento progressivo da liberdade para a servidão. O nascimento da história é fruto de um mau encontro.

Há três tipos de tiranos. Os que obtêm o reino por eleição do povo (democracia), pela força das armas (ditaduras) e por sucessão de sua raça (monarquias). Mesmo com diferenças a respeito dos meios, eles geram maneiras semelhantes de governar. É preciso obediência para conter aqueles a serem domados, as presas de guerra e os escravos naturais. Qualquer forma de governo centralizado é, portanto, uma tirania. Daí decorre tanto uma aversão às tipologias de Platão e Aristóteles, como à prescrição do governo misto de Maquiavel ou ainda suas respectivas justificativas para ditaduras. Diante da veracidade das proposições herdadas da antigüidade, La Boétie introduz uma outra *vontade de verdade* proveniente de um sujeito avesso ao assujeitamento naturalizado pela servidão voluntária.

O assujeitamento para La Boétie⁹ exige uma outra coisa. Eles precisam de ilusão ou de serem forçados a algo: nascidos sob o jugo, educados sob o jugo, os homens se conformam. Sob a tirania, as pessoas se tornam covardes e efeminadas, fracas. Os costumes são a primeira razão da servidão. Neste sentido, seria precipitado apenas opor La Boétie a Maquiavel, ou seja, diante da inevitabilidade do soberano para um, a negação do mesmo para o outro. O percurso é mais acidentado. Para La Boétie está em jogo reverter a tradição dos costumes, desnaturalizá-los da obediência, operar existências de associações de amigos que anulam a falsa amizade no interior dos governos e entre Estados que é fomentadora de guerras, rodízios de governantes e perpetuação da condição de súdito. Mesmo porque para

La Boétie tudo isso depende de uma vontade voluntária dos súditos para que isso aconteça e não somente da prudência do príncipe.

O tirano teme a todos, afirma La Boétie, invertendo a máxima de Maquiavel. Há um perigo rondando o príncipe advindo dos próprios súditos. Caso não houvesse o temor dos súditos pelo príncipe jamais existiriam leis e armas para se governar a *todos*. O argumento não se escuda na justificativa que entre os súditos haverá sempre aquele que postulará a soberania do príncipe. O autor vai mais longe. O príncipe precisa ser temido não apenas porque outros possam postular o cargo — solução que a democracia encontrou para pacificar esta forma de luta institucionalizando o conflito —, mas porque também vive o risco de ter a autoridade centralizada contestada. No limite, diante da democracia e da necessidade de ela compor formas mistas de governos, encontra-se o risco da revolta pacífica, aquela na qual se diz apenas não.¹⁰ Depreende-se de La Boétie que qualquer revolução nada mais cria do que a restauração da autoridade soberana superior.¹¹

O tirano necessita de um anteparo que é a religião. Toda autoridade soberana exige devoção. Portanto, quem governa precisa de obediência, servidão e devoção. É bom lembrar, diz La Boétie, que o povo não acusa os governos, mas os governantes, e dessa maneira exige substituições e reformas constantes.

O tirano não é amado nem ama o povo; ele o teme. Desta maneira, por dentro do território ou nas relações com outros Estados não há amizade que não esteja baseada na diplomacia externa ou no reconhecimento da autoridade dos governantes, maneiras para a realização do prolongamento dos estados de paz. É preciso uma paz precária e uma ilusão de paz perpétua que cada governo instaure e que cada súdito aspire. Não há Estado sem religião, trata-se de um casamento indissolúvel na Terra, ainda que La Boétie imagine que o amor a Deus possa ser uma maneira de estancar a

violência, como se houvesse uma existência para religião monoteísta dissociada de Estado¹². Serão os costumes inventados pelos que dizem não ao soberano e se associam, que darão conta de equacionar esta e outras questões que se respondem por meio de novas perguntas. Apenas é certo que devemos voltar à natureza, incluindo-nos como sua parte constitutiva e não domesticadora.

No âmbito público, La Boétie opõe à tirania a amizade, a qual nos entregamos como pessoas de bem com mútua estima e que se mantém por meio de uma vida boa, nem tanto pelos benefícios, reconhecendo-se a integridade de cada participante: “as garantias que se tem são sua bondade natural, fé e constância”¹³

Os discursos de Maquiavel e La Boétie funcionam em direções opostas. Para a necessidade de autoridade centralizada de um, a liberdade de cada um, para o outro. Se para Maquiavel há uma natureza humana negativa fomentadora de conspirações e cumplicidades, em La Boétie há uma volta à natureza que nos indica a amizade como forma pacífica de convivência. Diante de um príncipe amado e temido, o Um para o qual o respeito à liberdade se funda na obediência ao soberano, se opõe um príncipe temido e que teme o povo, o Um que precisa ser ignorado para que a liberdade como soberania de si possa ocorrer. Para as formas diferentes de governo, na qual sobressai a república, a constatação da invariância dos governos como exercícios de tirania. A amizade é a resposta, à vida pautada na guerra. Aos costumes a serem respeitados pela continuidade dos governos é interposta outra noção de costumes vistos de dois ângulos: a tradição que se atualiza para manter o UM e a experiência de novos costumes para inventar povos. Diante de um povo unificado pelo Estado, a diversidade de povos, o que não situa La Boétie num campo multiculturalista como o atual, pois para ele, este seria uma nova recriação das unidades estatizantes. Em vez de continuarmos na condição de

servos voluntários, uma nova vontade de verdade. Enfim, para o discurso histórico fundado na conquista e conservação, apanhado na normatividade por Maquiavel, abre-se com La Boétie a possibilidade de máquinas desejanças. Para uma sublimação chamada povo, um soberano real, Eu.

Montaigne foi o primeiro a dedicar-se à sugestão de La Boétie acerca da amizade e da educação para novos costumes, não deixando de atentar para o fato de que sua realização somente é possível por meio de investimentos na educação autônoma e livre.

A amizade para Montaigne está relacionada com a vida adulta, a maturidade dos espíritos, e se diferencia do amor pela concordância de vontades, por ser temperada e serena, suave e delicada, sem aspereza e excessos. Nela as almas se confundem numa só. Trata-se de uma identidade compartilhada, desterritorializante, alheia à prudência, serviços e favores. O que se dá ao amigo é por satisfação, por prazer. É uma relação pautada na indivisibilidade. Nada resta para dividir; estamos desobrigados de tudo e silenciados segredos. Contudo, a reflexão de Montaigne situa a amizade no âmbito privado. Ainda que no âmbito público possa vir a ser confrontada, como ética, ao plano político, não devemos esquecer do conservadorismo político de Montaigne¹⁴.

Contudo é no seu ensaio “Da educação das crianças”, afirmando-se seguidor de Plutarco e Sêneca, que ele trará um detalhamento importante para entendermos a invenção dos costumes, sob a perspectiva de La Boétie. Para ele a grande dificuldade do humanismo repousa no tema da instrução e educação das crianças. Os filhotes de animais mostram suas tendências naturais. Os homens por sua vez, “sob hábitos, preconceitos e leis, mudam ou se mascaram constantemente”¹⁵. Um instrutor deve ter mais inteligência que ciência para exercer suas funções evitando que as crianças sejam em suas mãos aqueles que repetem o que foi dito. Para

tal, ele deve estabelecer com a criança uma relação na qual não fale sozinho, mas crie condições para que o discípulo fale. Está em jogo estabelecer uma relação que se paute pela diluição da hierarquia, na medida em que sua tarefa primordial é a de evitar a continuidade em crenças e fantasmagorias que nos tornam servos cativos. Um instrutor inteligente não pode subestimar a inteligência da criança e uma boa maneira de implementar esta inteligência é não a fazendo depositária de costumes tradicionais. Diante de um diálogo em que o mestre provoca o esclarecimento no discípulo, afirma-se um debate diante do conhecimento, sem tomar *a priori* um valor universal.

Não há um princípio único na educação, seja ele estóico, epicurista ou aristotélico, diz Montaigne. Não há princípio quando está em jogo a escolha livre. É preferível a dúvida diante da certeza, pois somente os *loucos têm certeza absoluta de sua opinião*. Seguir a outro é o mesmo que não encontrar nada, pois não há procura. Apoiando-se em Sêneca dirá: “não estamos sob o domínio de um rei; que cada qual governe a si”¹⁶.

Uma criança não deve ser poupada do perigo. Deve viver ao ar livre, viajar, tomar contato com outros povos e línguas, fortalecer sua alma tanto quanto o corpo¹⁷. É preciso pronunciar a palavra *não*¹⁸. O livro do aluno é o mundo. É ele que nos ensina a comparar, reconhecer nossas imperfeições, as fraquezas naturais, a diversidade cultural, e isso não é pouco. É preciso mais: conhecer-se, saber viver e morrer bem. É preciso trabalhar: o jovem deve estar apto à fadiga e à aspereza. Não pode haver ensino dissociado do trabalho.

A restrição de nossas necessidades para a existência informa que “a maior parte das ciências em uso é sem utilidade para nós”¹⁹. Montaigne está ao mesmo tempo voltando-se para a natureza, constatando a distância das ciências da própria natureza e propondo ter a criança o mundo como livro. Andar, conhecer pessoas, conhecer-se, notar, anotar e reparar na diversidade, na

regra geral da submissão. O jovem tem pressa e não pode ficar entregue após os 15 ou 16 anos aos pedagogos. O instrutor se dissolve em poucos anos porque ele está lá para não formar discípulos. Ali se encontra para fomentar a ação. Nossos colégios são “verdadeiras prisões para cativo da juventude, e a tornam cínica e debochada antes de o ser”²⁰. Montaigne anuncia a rebeldia stirneriana contra a educação e a instrução e a bizarra busca por um ensino geral e público comandado pelo Estado.

Para Montaigne a criança e o jovem devem reconhecer os erros para evitar a teimosia e a contestação, considerados defeitos de almas vulgares. Para haver filosofia, e agora segue Epicuro, é preciso praticá-la desde pequeno e dela jamais se cansar mesmo na velhice. Para haver filosofia é preciso voltar atrás, corrigir-se, saber que tudo se encontra sob mudança. Portanto, um péssimo instrutor é aquele que prende o jovem a horas intermináveis de estudo tanto quanto lhe infunde o espírito melancólico e reservado do amor aos livros, que afastam o jovem da vida. Uma filosofia contemplativa é aquela que tem regras que vão do recém-nascido ao decrépito. “O ofício da filosofia é serenar as tempestades da alma e ensinar a rir da fome e da febre, não mediante um epiciclo imaginário qualquer, mas por meio de razões naturais sólidas. Tem por fim a virtude, a qual não está, como quer a escolástica, colocada no cimo de algum monte alcantinado, abrupto e inacessível. Os que dela se aproximam afirmam-na ao contrário, alojada em bela planície, fértil, e florida de onde se descortinam as coisas”²¹.

A um jovem basta “um gabinete, um jardim, a mesa e a cama, a manhã e a tarde, todas as horas e lugares lhe servirão”²². Não há escola para acolher as crianças e jovens e também não há um instrutor único ou especialista. A educação das crianças em Montaigne, relacionada à associação de amigos na ação pública de

La Boétie, inventa outras maneiras de existir²³. Uma educação livre é aquela que implica instrução pela qual “é melhor atrair a vontade e a afeição, sem o que se conseguem apenas asnos carregadores de livros”²⁴.

Outros costumes, livres da servidão voluntária, em busca de um sujeito soberano de si, acoplam as reflexões de La Boétie e Montaigne como partes constitutivas do discurso libertário anarquista. É preciso inventar um povo *agora* e não no futuro guiado por uma consciência superior. Dizer não ao soberano é afirmar a criança, não a partir de quem disse não como se aí repousasse a verdadeira consciência, mas como potência de liberdade. Neste caso não há porque subordinar a criança a uma pedagogia *superior*. Educar exige um reposicionamento do adulto diante da criança, um descolamento das fantasmagorias da razão e da religião. Montaigne que se mostrava um homem estóico maduro ao falar da amizade, neste momento encontra-se tocado pela rebeldia de La Boétie. Mais do que se podia imaginar é neste “Educação das crianças”, que mais presente está o seu consagrado amigo.

Únicos, Uns

Max Stirner é um homem feito ao escrever seu *O único e sua propriedade*. Um homem maduro tomado pela juventude como La Boétie e voltado para a liberdade da criança. Em Stirner não há a busca pela sociedade humanista realizando a autonomia do sujeito. Diante da sociedade somente o indivíduo e este se realiza ao não sacrificar sua individualidade à coletividade, mas ao afirmar a associação.

Entre os anos de 1842 e 1844, ele escreve alguns opúsculos publicados em Berlim, que dizem respeito diretamente aos preceitos dos governos e à educação livre. São escritos preparatórios para seu único livro. Diz-se, e também o afirmo, que Stirner teria levantado diversos problemas anteriores e análogos a Nietzsche²⁵.

O principal deles diz respeito à criação do Homem, um efeito filosófico de transcendentalidades. Ele quer, como o outro pensador alemão, algo mais do que nos legou Kant e Hegel como apogeu da filosofia. É preciso uma filosofia criança, comum aos homens livres, instintiva, capaz de despedaçar a relação entre razão e religião. Não há no mundo moderno mais do que um reacender da antigüidade capitaneada por Platão. É preciso abandonar a *pólis*, a cidade feliz, as utopias, a dicotomia que assola os livres opondo Bem e Mal, vício e virtude, saúde e doença, amor e ódio, certo e errado, guerra e paz. O melhor inimigo é o amigo, afirmará Nietzsche. Não há único sem outro único, eu e tu associados pela razão do outro, afirmará Stirner. Não há outro, espelho, identidade, continuidade, mesmo de mim. Só há únicos e como tal não almejam ser todos, muitos ou alguns especiais. São apenas *uns* que não se apartam da vida política, sabem da sua existência como realização da democracia como religião do rebanho moderno, mas não se voltam para integrar-se a ela como contestação ao soberano e afirmar *lutas* que se quererão capazes de uma consciência superior. Stirner, incisivamente quer imediato prazer, vida imediata para aqueles que privilegiam a vontade diante do saber. Não é possível subordinar-se ao soberano centralizado.

Em Stirner não há uma negação a ser superada numa síntese. A associação não é mais do que vontade de pessoa livre, algo que se passa por dentro e por fora da tradição. Não há um passado a ser negado por um presente mais justo, real e pleno. Há uma vontade de único que se associa a outra cuja existência se opõe à moral, sem desconhecer a história da moralidade e da piedade, ao afirmar os instintos. Não se trata de mera oposição de instinto à razão, de pré-história à história e de um pensar apartado do domínio das paixões, mas fusão de corpo e pensar, um corpo que ataca a razão para defender a pele. Trata-se de um pensar pela vontade de verdade avessa a domesticações, capaz de realizar a

morte do saber, mostrando como se sabe morrer. Não é a morte da filosofia que faz renascer uma *nova* filosofia. É uma filosofia, de crianças jovens e adultos, feita da preciosidade que é lutar por um objeto, de não se apartar do objeto por criações da razão ou das religiões. É debate aberto, construção da associação, efeito do ato de saber dizer não ao soberano.

La Boétie expressava a profusão instintiva ao nos apanhar como servos voluntários. Stirner, a seu modo, investe na associação de amigos livre da transcendentalidade da amizade. Não há Amizade, mas amigos que a fazem em cada associação, coisa que jamais poderá ser apanhada pelo conceito. É existência pelo lado de fora do privado, diferenciando-se de Montaigne; ela é sempre pública e, obviamente, jamais aparentada com a sua versão estatal: amizade entre os povos e sua possível derivação em hospitalidade como projeto filosófico de paz perpétua, como o elaborado por Kant. Amizade não como conceito e tampouco como prática, uma possível rotina, mas experiência pública entre amigos, livres de Estado, de autoridade centralizada.

De La Boétie a Stirner há força como vontade e uma constatação de que jamais se encontrará uma autonomia real. Vontade de oposição e contestação, devo sublinhar, que não aguarda ou constitui compatibilidades com a vontade da coletividade — uma espiritualidade —, mas que faz e quer acontecer independentemente da vontade do mundo. Dirão: é niilismo. Pouco importa o que dirão, o nada criador não se refere a palavras, substância ou experiência passada revigorada por tradições, experiência congelada: “O homem prefere a *vontade do nada* ao *nada da vontade*”, encerrou Nietzsche a *Genealogia da moral*.²⁶

Seria convincente, ainda nesta brevíssima apresentação de Stirner, afirmá-lo como um anarquista? Sem dúvida, do ponto de vista da crítica da sociedade, do Estado e da afirmação da liberdade, as dúvidas não permanecem de pé. Seria um desvão colocá-

lo pacificamente neste lugar. O humanismo anarquista que se anunciava com Proudhon, a quem ele dedica longuíssima reflexão em seu livro, é inaceitável, transcendental, utópico e exercício de inversão de termos (ou séries no dizer de Proudhon), no qual deixamos o mundo restrito da propriedade privada pelo impessoal da propriedade coletiva ou posse transitória. Para os anarquistas, Stirner somente tem sentido se for lido como um anarquista no anarquismo, vontade que não lhe dá sossego diante da utopia e da justiça social. Para ele não há um agora como preparação para o futuro; não há futuro, somente o presente. Diante da preparação pelo saber, a intensidade. É um anarquista que se distancia das afinidades que os diversos anarquismos buscam por meio de suas singularidades. É uma singularidade que se lixa para afinidades. Não é uma extravagância, apenas um atrevimento. É o inacabado como constatação que o distancia da conclusão perfeita. Trata-se de uma ética e não mais de moral.

É preciso ser guerreiro. O pensar criança tem sempre um objeto com que se ocupar, como a criança mesma. Choca-se com outro com a mesma pretensão e conflito. Lutamos quando crianças contra a razão: Estado, religião, ciência e filosofia. E reagimos fortemente às carícias e aos castigos. Vida, na força e no instinto, na qual não precisamos destruir o outro. Entre crianças o guerreiro existe na luta pelo objeto e não pela destruição da outra criança. Uma batalha sem guerra diante de uma paz que o pensar adulto pretende impor a esta suposta guerra.

Quando atingimos a juventude o processo de distanciamento do objeto está para se completar. Pais, escolas, relações de vizinhanças, paróquias, diversas maneiras de realização da sociabilidade contribuem com igual força. Prepara-se o momento para o distanciamento final do objeto, a confirmação do absoluto. É o momento de tensão e apaziguamento, explosão de rebeldias como

expressão do resultado da domesticação dos instintos. A pessoa está quase pronta para a vida em sociedade segundo os costumes e a política; encontra-se na iminência de tornar-se um adulto. Estamos diante da glória do humanismo, que corresponde segundo Stirner ao tempo de Péricles e Maquiavel, tempo de Sócrates revigorado, liberto do cristianismo que afirmou o amor desinteressado. Estão os jovens educados pela possessão do Espírito invisível e sagrado que não lhes pertence e os confunde. Crêem, agora, num homem superior. E todo homem superior é apenas uma moralidade que se opõe à piedade. O Homem substituiu Deus, instituindo a nova moralidade que substitui um pelo outro.

Como lidar com educação de crianças? Como tal educação é parte constitutiva da associação e não é como pedagogia sua condição de existência? Tomaremos quatro artigos de Stirner, anteriores ao *O único e sua propriedade* (1845). São eles “Arte e religião”, “Algumas observações provisórias a respeito ao Estado fundado no amor”, “Mistérios de Paris” e “O falso princípio de nossa educação”. Os dois primeiros de 1842 e os seguintes de 1844. Sendo o foco da discussão a emergência de um discurso libertário a respeito da supressão do soberano e da relação amor-temor que ele exige, a apresentação da vontade de Stirner estimula o leitor a *ler* sua realidade presente. O homem deverá ser formado para a sociedade ou para si próprio?

“Amigos, nossa época não está doente, acontece que já viveu tudo; não a tortureis também vós tentando curá-la, aligeirai antes a sua última hora abreviando-a e já que não é possível curá-la, deixai-a morrer”²⁷. Ela está velha e não necessita de uma medicina de charlatão, afirma Stirner ao comentar neste artigo o livro, de Eugène Sue, *Mistérios*. Está em jogo a discussão moral acerca do vício e da virtude, no qual o Bem é tomado como algo sem existência, que exige de nós a exemplaridade obrigando-nos a confessar: “a verdadeira moralidade e a verdadeira piedade não se deixam nunca

distinguir completamente. É que mesmo os adeptos da moral que negam a existência do Deus pessoal conservam no bem, na verdade e na virtude, o seu Deus e a sua Deusa”²⁸. Um moralista liberal exige nada de excessos, tanto quanto um piedoso. O que era virtude para um ou vício para o outro, se intercambiam sem abalar a ordem, ao mesmo tempo em que se erguem os deuses da virtude e do vício e os seus respectivos fiéis.

Pessoas honradas exibem uma existência virtuosa e submissa a Deus. É preciso tanto a punição canônica como a punição moderna; é preciso castigar para libertar o corpo tomado pelo mal; é preciso antes de mais nada interceptar a sexualidade. As ações se voltam para melhorar o estado das coisas. Em tempos mais distantes, afirma Stirner, procurava-se reformar a Igreja, agora se busca melhorar o Estado. Moralidade e piedade precisam afirmar seus deuses diante de uma guerra de deuses, advindos da precária cura dos instintos. A nós resta constatar que para tornar a criança um ser moral precisa-se antes de tudo reconhecer nela o potencial do mal expresso pela intensidade dos afetos. Ela pode ser guerreira e amante pela força dos instintos, mas deve-se incutir-lhe o amor como maneira de sujeitá-la antes a si própria. É preciso formar as massas; entretanto, não se pode desconhecer que as massas também possuem calosidades na pele e são “capazes de mostrarem-se insensíveis perante as circunstâncias rigorosas dos seus artigos de fé”²⁹.

É possível imaginar, a partir de Stirner, que existe uma massa tomada por uma falsa consciência? A resposta positiva diria que somente os *esclarecidos* seriam capazes de crítica. A *maioria* não passaria de receptores inofensivos subjugados ao poder das instituições e que ao ter suas boas almas sendo instruídas por uma moral e pelos deuses da virtude dos modernos missionários da filosofia seriam despertadas da vida vegetativa para seu grandioso destino. Elas não sabem que fazem a história? Qual história? Aquela a

ser reconstruída pelos historiadores que a sabem fazer e dar-lhe infinitude? Aquela a ser ordenada e provocar respostas à sua época? Pobres massas dispostas aos saberes dos condutores! Mal sentem os calos na pele! Reconhecem-se pobres de Espírito, incapazes de perceber seus próprios problemas e que somente encontrarão soluções por meio de reformas que lhe são exteriores. Criaram a si próprios em conformidade com a piedade. Esperam da moral do Estado a mesma piedade da Igreja. São súditos que reescrevem sua condição de súditos.

Quem quer pai, Estado ou Deus, quer pai, Estado e Deus. Precisa de amor: “é o mistério que faz duma questão do entendimento um assunto do coração — o homem inteiro, através de seu entendimento, é o seu assunto isto é o que faz deste último um assunto do coração”³⁰. Para Stirner a criança comporta-se como um ser sensível que não experimenta o amor a não ser quando em sua relação com os homens passa a distingui-los e aos objetos transferindo sua afeição a outro. É com temor e respeito que começa a *sentir* amor. “Uma criança ama porque uma forma exterior ou objeto, uma presença humana, exerce sobre ela o seu império ou seu encanto — ela consegue distinguir perfeitamente dos outros seres a significação maternal da sua mãe, mesmo que não saiba exprimi-la de forma racional. Antes de sua inteligência despertar, a criança não ama e o seu mais profundo abandono amoroso não é mais que compreensão íntima”³¹. Para haver amor é preciso um objeto com propriedade de entendimento e este necessita de um objeto para fazer valer a compreensão de um mistério. Desta maneira é ao se refazer que o amor não se dissolve e se faz coisa do coração. Amar aos pais, a Deus e ao Estado são deveres do entendimento tocados pelos mistérios do coração.

Na soberania moderna há menos vida no ditador que nas instituições democráticas, mesmo porque estas se baseiam no reconhecimento da imperfeição humana. A perfeição de Deus jamais poderá ser alcançada pelo

ditador, um homem. Nós, homens, diante do Um, o Deus, somente damos longevidade à nossa soberania como povo por meio de instituições fundadas na impessoalidade. O entendimento acerca do imperfeito faz com que amemos a democracia. A busca da perfeição, por sua vez, realiza-se no desejo de ditador — um misterioso pai que ao mesmo tempo é o entendimento pelo ato de existir como o corpo acabado dos que abdicaram de si. Amor e temor são partes constitutivas do ideal, do amor ao Estado.

Respondendo a Hegel, Stirner procura mostrar que a arte não segue a religião, mas é sua companheira, começo e fim das religiões. “Sem a arte e o artista, criador do ideal, a religião não poderia nascer”³². O artista cria o ideal a partir de uma projeção futura, um além que deve comportar a completude que os estados naturais e animais atuais são impossíveis de satisfazer. Cria o objeto para o entendimento, repleto de seu espírito que perdura pelo olhar do outro e pela reprodução da forma. A religião é a manifestação do ideal da criação artística, a separação do homem de sua existência, o entendimento. A arte constitui o objeto e “a religião vive somente pelo encadeamento a este objeto”³³. Seria leviano identificar razão com entendimento. O esforço de Stirner é para liberar a razão de sua forma acabada como idealização sustentada pelo entendimento. Se é este que faz a criança amar e temer, e o homem ver a inocência da criança realizada na moral do ideal, nada mais verdadeiro que fazer saber ser a religião uma arte perfeita e limpa inventada pelo próprio homem. A criança é um objeto de entendimento, um objeto de investimento do ideal, e o homem moral é o futuro da criança e de sua inocência. Não há vida como obra de arte, mas arte e religião como ideais de vida. Então, na medida em que o homem se distanciou de Deus e da piedade e projetou seu ideal no humano baseado na moralidade, o ódio perdeu parte de sua força tanto quanto o amor a Deus. O amor e o temor ao homem agilizam a

perfeição, uma guerra interminável entre piedade e moralidade, apesar de ambas jamais se dissociarem.

Teocracia e democracia se digladiam no mundo moderno em torno dos ideais, do entendimento. Contudo, seria equivocado dizer que se opõem. Concentram forças diferenciadas em torno do amor e do temor. O artista da piedade cede lugar ao artista da moralidade sem progresso ou superação, apenas como efeito de forças em torno do entendimento sobre o ideal. O artista anônimo das paredes das cavernas externava o mundo na sua completude animal e natural, da mesma maneira que o artista indígena deixa invadir-se pelas suas relações com a natureza. Mas diante do sobrenatural ele também inventará o objeto de cura, temor, culto e parte de ritual que traz certo entendimento às coisas. Inventa mitos que criam os homens, aqueles específicos homens. Esta arte de viver e criar objetos procura responder ao presente, ao fortalecimento dos laços entre os homens, mulheres e crianças que o constituem. Não trazem piedade ou moralidade, não criam o Estado e as figuras soberanas. Assim como na natureza, nada é fixo, constante e imutável.

A arte moderna vai em busca da expressão da perfeição visível do corpo herdada do renascimento para decompô-la pela genialidade do artista revolvendo o entendimento do ideal. Ela não reinventa a natureza, mas interpõe o homem revolvendo sua *natureza* humana, até chegar ao surrealismo como ato de exposição dos interiores, renovando o ideal pela assimilação do inconsciente, sua desmesura, um irracional como parte constitutiva do racional. Um outro entendimento projetado sobre o objeto que se projeta como objeto de arte, ideal que se perpetua tanto quanto imagens santificadas apropriadas por colecionadores privados e públicos como expressão artística. É espelho que projeta um ideal aos espectadores. É parte constitutiva da continuidade para a qual a descontinui-

idade da arte *primitiva* se interpõe desalojando o entendimento. A arte cria o ideal, a religião seus mistérios.

Stirner irá contrapor brevemente a filosofia à arte. Para o filósofo a razão busca a si própria, não ama pois se relaciona consigo e não com qualquer objeto. “Quando se ocupa de Deus não é para venerar, mas para rejeitar, — nela só habita a razão que busca a centelha de razão que se ocultou sob esta forma”³⁴. A filosofia é um ato de instabilidade, de crítica sobre o *pensamento*, de liberação dos ideais.

Se a arte é começo e fim das religiões o que seria o Estado fundado no amor? Para Stirner, a liberdade democrática será superior à liberdade cristã. Entretanto, ela só existe pela negação da autonomia. A revolução Francesa introduziu uma representação da vontade, que embora seja uma vontade de cidadãos não é uma vontade livre. Stirner se encontra no interior de vasta discussão radical da década de 1840 que investe no entendimento acerca do direito e que o coloca como forma específica diante da generalidade, tema que atravessou os jovens hegelianos. Os direitos como entendimento do dever agilizam a liberdade moral em progresso e fazem com que os efeitos da Revolução Francesa sejam disseminados pelo mundo. Um progresso que refaz a beleza do amor: “o amor é decerto a mais bela e derradeira repressão de si, a forma mais gloriosa de aniquilar e sacrificar, a vitória sobre o egoísmo mais culminante em delícias; mas ao despedaçar a vontade própria obstaculiza ao mesmo tempo a própria vontade que é, para o homem, a fonte primeira de sua dignidade de ser livre”³⁵.

Amor e temor pelo soberano são expressos por incontáveis atos dirigidos a objetos e a idealizações. É preciso melhorar o Estado, amá-lo acima de todas as coisas, porque na sua materialidade ele acomoda o amor e o temor a Deus. É preciso a confissão do rebanho crente na razão de Estado como representação da

vontade de todos. Ele castiga para ensinar, ameaça com punição para ser melhor amado e respeitado. Apresenta-se como a parte real diante do ideal religioso e é o meio para ascendermos de nossa condição de miséria. Respeitando sua força e amando suas ações *melhoramos* de vida.

O Estado possui seus artistas que materializam seus grandes feitos em obras públicas; e também genialidades que criam leis, são capazes de nos representar interpondo ao monarca uma razão comum e humana. Se a democracia perpetua no futuro o presente pela imperfeição institucional, o socialismo é a realização da perfectibilidade no futuro. Se antes teocracia e democracia compunham a família e o amor aos súditos e cidadãos, o socialismo será a dissolução da generalidade na emancipação humana, colocando-nos o ideal de igualdade, ainda que o homem livre, mais uma vez não passe de um ideal em progresso.

Por Stirner encontramos-nos diante do entendimento da gramática do poder maquiaveliana, tanto quanto o intempestivo e voraz “não” proferido por La Boétie. O jogo de forças que se encontra pacificado em Maquiavel pelo exercício do soberano e que foi instabilizado por La Boétie como reverso do temor do príncipe pelo povo, encontra em Stirner uma possibilidade para a relação de homens livres de Estado, inventando associações diante da recriação da arte da sociedade.

Talvez seu mais contundente opúsculo seja “O falso princípio de nossa educação”. O tema é apresentado ao leitor havendo uma oposição entre humanistas e realistas. Ele designa os primeiros como aqueles cuja formação está pautada nos ensinamentos da antigüidade, voltados para a erudição e o investimento nas massas visando a superação da ignorância; e os segundos, que pretendem sucedê-los, voltados para a utilidade. Stirner procurará mostrar as complementaridades.

O ensino superior até o iluminismo, incontestavel-

mente dirigido pelos humanistas, debruçava-se sobre a compreensão dos antigos tanto quanto aos estudos da Bíblia, que também tinha por referência a mesma antigüidade. O povo deveria permanecer ignorante para venerar o saber dos humanistas.³⁶ A educação deveria ser *formal*, fundada no gosto, o apreço pelas formas, um ensino elegante. O realismo veio interpor-se trazendo programas pedagógicos a serem aplicados a todos contemplando os princípios do moderno direito de igualdade para a emergência de um indivíduo independente e autônomo, segundo os princípios da liberdade. Desta maneira, se o humanismo pretendia enaltecer o passado, o realismo voltava-se para o presente. Entretanto, a distinção nada mais faz do que reafirmar o domínio do *temporal*. A libertação da autoridade não trazia consigo, segundo Stirner, a igualdade e a liberdade sem autodeterminação, mas apenas uma reconciliação com o nosso ser eterno. O homem deixava de voltar-se para uma cultura formal baseada na cultura geral para compor-se com a utilidade do homem prático.

A educação *formal*, realista e moderna vai em busca do útil e utilizável consagrando as formas e propiciando a habilidade. Ela passa a ser inevitável. Assim sendo a obrigatoriedade se entende pela educação das crianças, voto e serviço militar. (A passagem do tempo consagrará melhor ainda a escolha obrigatória por meio da legitimidade da abstenção eleitoral e do serviço militar opcional). A escola, particular ou estatal, segundo Stirner, é a *forma* educativa para volatilizar a autonomia individual em obediência. É a maneira pela qual o saber se consagra e os realistas explicitam sua hostilidade à filosofia. A educação com base na utilidade visa longevidade, aperfeiçoamento, ascensão, dedicação, especialização, domínio³⁷. Corresponde ao industrialismo, um tempo de saber simples e direto que “manifesta-se e recria-se em vontade em todas as nossas ações”³⁸. Não devemos, diz Stirner, passar por

cima da “vontade de Saber”³⁹, para afirmar um estado de Querer, pois o saber culmina em querer ao despojar-se do sensível, criando-se como um espírito que constrói o próprio corpo. E qual humanismo ou realismo desejará a morte de tal saber? Um saber impessoal não nos prepara para a vida, mantém-se como abstração, só pode ser o fim último da educação. É inibição da vontade, contradizendo, simultaneamente, o idealismo e o materialismo.

A educação ensina a obedecer. Impede a vital indisciplina ao mesmo tempo em que interrompe o próprio saber se transfigurando em vontade livre. Para Stirner não está em discussão opor, tão somente, Saber e Vontade. Não há vontade que emergja senão a partir de uma vontade de morte ao saber, o que por si nos reporta à crítica à vontade de saber (o espírito criando o corpo) para vontade de querer (o corpo e suas calosidades). Stirner não está declarando a morte do saber pelo exterior, mas pelo exercício livre de suas próprias proposições levadas ao limite. A morte do saber está nele mesmo, o que faz da filosofia um exercício para qualquer um opondo-se a uma verdadeira educação nas mãos dos filósofos. Saber e poder não estão dissociados. A consciência maior do filósofo sucumbe diante da *menoridade* do exercício crítico de filosofar. Não se trata de liberdade de vontade — o que é próprio do saber — pois “se a idéia de liberdade desperta no homem, uma vez livre, ele não cessa de continuar a libertar-se; mas se é apenas *culto*, ele se adaptará às circunstâncias como pessoa *altamente culta e refinada* e não será mais do que servidor de alma submissa”⁴⁰. Não está em questão formar homens de princípios que respeitem leis, e que se mantenham *fiéis* às suas convicções. É preciso sofrer de liberdade, estremecer, um rejuvenescimento constante. Uma situação na qual se instala a dúvida que nos faz escolher, transfigurando o saber em vontade. Não há pedagogia que não infunda um saber sem vontade visando a concordância entre a

escola e a vida. Stirner quer que a escola seja a vida. “A teimosia e a indisciplina da criança têm tantos direitos quanto seu desejo de saber. Estimulam deliberadamente este último; que também suscitem essa força natural da Vontade: a *oposição*. Se a criança não aprende a tomar consciência de si, é claro que ela não aprende o mais importante. Que não seja sufocado nem seu orgulho, nem sua franqueza natural. Minha própria liberdade permanece sempre ao abrigo de sua arrogância. Pois se o orgulho degenera em arrogância, a criança desejará usar de violência contra mim”⁴¹.

Para uma educação que ensina “a arte de fazer habilmente seu caminho na vida, esta dá o poder de fazer brotar das profundezas do Eu a fagulha da vida; aquela prepara para estar consigo num dado mundo, esta a estar consigo mesmo”⁴². Trata-se da liberdade de si na qual o saber só se torna livre internamente, diferindo daquela dos humanistas e realistas que velam pela liberdade de pensamento, pela libertação, uma liberdade que nos calcifica submissos. O saber depende desta liberdade exterior tanto quanto a vontade depende de uma liberdade interior. Diante da moral, a ética. Somente uma existência ética sustenta uma educação *pessoal*.

Abalando as convicções humanista e realista, Stirner também abala os anarquismos no que crêem de futuro e utopia. Se eles têm algo a ver com Stirner está em desfazer-se das construções do presente em direção ao futuro, para ser presente despojado de moral. A tão efetivos e esfuziantes críticos da sociedade, capazes de inventarem associações para a vida livre, reclamaria deles Stirner a vontade de deixar de ser sociedade. Serem nômades, como bandos de homens e bichos abandonando os grandes defensores do saber — e os que o denigrem — à própria sorte dos seus criadores. Mas isto é de um lado, a confirmação da própria liberdade do saber que cedo ou tarde a ele declarará guerra; e de outro lado, é a constatação dos limites desta liberdade,

um efeito de liberação, uma ética da amizade que ri entre amigos, os melhores inimigos, a cada migração. Aos tristes e aos *escravos* as migalhas da liberdade, ou os sonhos de uma liberdade que jamais será vivida!

Por Stirner se redimensiona a arte da amizade, a arte dos amigos pessoais alheia a convicções, algo que ocorre pelo ato de fazer e existir, não regulando a moral no âmbito dos espaços delimitados, mas fazendo-a acontecer por fluxos. Não se queira eterno como idéia ou realidade. Nem o Estado é para todos, de todos e de todas as épocas, nem a associação é para sempre. É preciso ser livre para sair e inventar. Os anarquismos precisam de *outras* liberdades anárquicas.

Um comentário final, até certo ponto alheio ao que foi discutido. Se há alguma relação entre este percurso de La Boétie a Stirner e, a partir deste principalmente em relação à arte que conhecemos, a relação pode ser encontrada no dadaísmo; arte aquém e além do objeto.

Hans Richter afirmou que “Dada não se limitava a não ter programa, era contra todos os programas”. Isso não exclui, completou Paul Feyerabend, em *Contra o método*, “a habilidosa defesa dos programas para mostrar o caráter quimérico de todas as defesas, ainda que *racionais*”⁴³. Um anarquista, para Feyerabend, “é como um agente secreto que participa do jogo da Razão para solapar a autoridade da razão (Verdade, Honestidade, Justiça e assim por diante)”⁴⁴. Aí se encontra Max Stirner, numa posição de agente secreto, radical e distante, daquilo que concluiu Sun Tzu, em *A arte da guerra*, escrito na China por volta do século V AC: “somente um príncipe esclarecido e um general digno podem aliciar os espíritos mais penetrantes e realizar feitos notáveis. Um exército sem agentes secretos é um homem cego e surdo.”

Este rio não desembocou na oposição entre soberania e autonomia individual, apenas passou, por grandes rios, como um afluente que se ramifica segundo a época das chuvas. Em tempo: as chuvas não foram suficiente-

mente abundantes para fazê-lo não mais que resvalar em Nietzsche. Será preciso esperar a nova estação das chuvas. Mas com ou sem ela sabemos que a amizade não é um tema exclusivo de filósofos, nem a eles cabe localizar as práticas de amizade. A arte da amizade está em fazer publicamente miríades de associações formadas por pessoas condutoras de desejos, *uns*. Os anarquistas são *uns*.

Notas

¹ Nicolau Maquiavel. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília, UNB, 1994, p. 97.

² Idem, p. 25.

³ A fase mais fértil de Maquiavel como homem público é no governo Soredini. Propõe e organiza o alistamento e treinamentos militares, inclusive em dias de feriados, com o objetivo de formar milícias próprias e acabar com a necessidade de se recorrer a exércitos de mercenários. O confronto com os espanhóis e o fracasso desta milícia custa-lhe o cargo e o exílio. Apesar de Florença ser considerada a mais republicana das repúblicas do norte da Itália, desde a Constituição de 1293, transformando os privilégios dos nobres (exercício do poder central e monopólio da cavalaria) para acomodar os interesses dos comerciantes, ela nunca deixou de ser oligárquica.

⁴ Neste sentido é sempre bom lembrar do opúsculo de Plutarco, “Como discernir o bajulador dos amigos”, tarefa árdua e incansável do governante.

⁵ A rebeldia de La Boétie atinge em cheio as formas de continuidade do soberano na Terra. Porém, o autor se esquivava em ampliar sua demolição à religião, que permanece intocável, uma forma *moral* irredutível, ainda que os governantes venham a utilizá-la como escudo. Uma familiaridade a ser melhor traçada pode ser localizada no transcendentalismo emersoniano de David Henry Thoreau, no opúsculo conhecido por “A desobediência civil”.

⁶ “Nossa natureza é de tal modo justa que os deveres comuns da amizade levam uma boa parte do curso de nossa vida; é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, reconhecer o bem de onde o recebemos, e muitas vezes diminuir nosso bem-estar para aumentar a honra e a vantagem daquele que se ama e que o merece” (La Boétie, E. *Discurso sobre a servidão voluntária*, São Paulo, Brasiliense, 1982 p. 12).

⁷ Muito tempo depois, na passagem do XIX para o XX, o pensador anarquista Piotr Kropotkin, partirá da noção de ajuda mútua para opor-se à construção da

natureza humana competitiva aprofundada pelo darwinismo, procurando elaborar um anarquismo científico. Para nossos interesses, neste momento, basta reconhecer isto. Entretanto, convém não deixar de sublinhar que a visão *positivista* de Kropotkin, estabelecendo uma lei determinista para sociedade igualitária será bastante combatida no interior do próprio anarquismo que considera a *atitude* como existência libertária diante das leis da história.

⁸ Um outro percurso, por meio da análise do *nomadismo* é elaborado, em especial, por Gilles Deleuze e Felix Guattari em “Tratado de nomadologia”, publicado em *Mil platôs* (São Paulo, 34 Letras, 1997, vol. 5). Para Clastres, La Boétie seria o fundador de uma antropologia moderna: as sociedades primitivas evitam o mau encontro pela recusa da instituição Estado.

⁹ Tomo aqui a noção de assujeitamento depreendida de Foucault por Guilherme Castelo Branco em “Considerações sobre ética e política” (in, Portocarrero, V. e Castelo Branco, G. (orgs) *Retratos de Foucault*, Rio de Janeiro, Nau Editora, 2000 p.326) que diz: “escolhi a expressão ‘assujeitamento’ ao invés de ‘sujeitamento’ para seguir à risca a idéia de Foucault: trata-se de um modo de realização do controle da subjetividade pela constituição mesma da individualidade, ou seja, da construção de uma subjetividade dobrada sobre si e cindida dos outros”. Sobre as relações entre o pensamento de La Boétie e Foucault ver *Amizade: Ensaios, Foucault, Nietzsche, Stirner...*, tese de livre-docência, PUC-SP, 2000, por mim apresentada e defendida.

¹⁰ Para Claude Lefort, em “O nome do Um”, em La Boétie não há transição da autoridade para a liberdade. Trata-se de uma inversão do desejo: deixar de querer o tirano é derrotá-lo. Há no poder um feitiço e, neste sentido, La Boétie, chamou atenção para os elementos sobrenaturais do poder.

¹¹ Neste caso as reflexões levadas a cabo por anarquistas como Godwin, Proudhon e mesmo Stirner, filiam-se a essa reflexão, ainda que no anarquismo o vetor revolucionário tenha grande penetração e, sem dúvida, predominância, o que sob certas circunstâncias, também deriva para o terrorismo.

¹² Talvez tenha sido Errico Malatesta, entre os anarquistas, o autor que tenha melhor captado uma dissociação da religião do Estado. Para ele o movimento anarquista não pode excluir *a priori* os devotos de uma religião. Encontra na luta pela liberdade afinidades entre pessoas que vivem sob o jugo da autoridade. O movimento anarquista deveria incorporar todos aqueles que se vêem oprimidos independentemente de coloração religiosa. A educação na luta libertária incluindo vivências, solidariedades, ajudas mútuas, elaboração de novos costumes e existências é que situará os efeitos religiosos entre eles. Portanto, se havia em Maquiavel uma associação intrínseca entre religião e governo de maneira positiva, em La Boétie e no anarquismo de Malatesta, com as diferenças notadas, evita-se prescrever quais serão as necessárias tarefas para a edificação do libertarismo.

¹³ Etienne de La Boétie. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 35.

¹⁴ Ver a esse respeito as sugestivas reflexões de Salma Tannus Muchail “Sobre a amizade - considerações casuais”, São Paulo, *Margem* n° 9, Faculdade de Ciências Sociais PUC-SP/ EDUC/FAPESP, pp. 131-139 e de Jean Starobinski, *Montaigne em movimento*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

¹⁵ Michel de Montaigne. “Da educação das crianças” in *Ensaíos*, vol. I, São Paulo, Nova Cultural, Coleção Os pensadores, p. 76.

¹⁶ *Ibidem*, p. 78.

¹⁷ Segundo Montaigne, devem ser as seguintes as matérias para educar o corpo: exercícios, jogos, corridas, lutas, música, dança, caça, equitação e esgrima. O corpo deve estar habituado a todos os usos e costumes. Seguindo Cícero, afirma que desejaria formar o jovem envergonhando-se de seus trapos e espantando-se com a riqueza. Seus conhecimentos devem servir-lhe, não para mostrar o que sabe mas para ordenar seus hábitos, se é capaz de se dominar e obedecer a si próprio.

¹⁸ A inspiração para La Boétie escrever “A servidão voluntária”, de acordo com Montaigne, que foi seu amigo intenso durante quatro anos, veio da constatação que os habitantes da Ásia, acostumados a servir um único senhor, não pronunciavam a palavra *não*.

¹⁹ Michel de Montaigne, op. cit., p. 81.

²⁰ *Ibidem*, p. 84.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

²² *Ibidem*, p. 83.

²³ Foi comum na educação anarquista que os jovens fossem estimulados a conhecer o mundo como aspecto principal da sua formação.

²⁴ Michel de Montaigne, op. cit., p. 89.

²⁵ Sobre a influência de Stirner em Nietzsche, ver inventário em Passetti op. cit., e em especial, Rüdiger Safranski, *Nietzsche: biografia de uma tragédia*, São Paulo, Geração Editorial, 2001, pp. 97-119.

²⁶ Segundo Bragança de Miranda na apresentação de *Textos Dispersos* (Lisboa, Via Editora, 1979, pp. 26-27) de Stirner, “o Eu, o Único é uma dessas metáforas brancas que não significam nada. Daí sua ambigüidade fundamental. Stirner pretendeu cunhar uma palavra que cortasse com a abstração e o geral, que conseguisse designar o indizível, o inexprimível, sem que este algo imediatamente se evaporasse no nada; sem conteúdo, ela não remeteria para conceitos, nem permitiria que se encetasse uma ‘nova série conceitual’, socavando, simultaneamente, o terreno da metafísica onde medram os sistemas. (...) A metáfora branca, sem significado, é uma metáfora produtiva de diferenciações, oferece-se como passagem ao Tu que projetando-se nela a encheria de conteúdo.” Stirner quer saber o que fizemos de nós e o que pretendemos saber como vontade de pessoa livre. Como bem lembrou Jean BARRUCÉ, em “Da educação” (in Stirner, Max *O falso princípio de nossa educação*, São Paulo, Imaginário, 2001),

em Stirner, como em Montaigne, prepondera o “faz valer-te a ti mesmo!”.

²⁷ Max Stirner. “Mistérios de Paris” in *Textos Dispersos*. Lisboa, Via Editora, 1979, p. 148.

²⁸ *Ibidem*, p. 131.

²⁹ *Ibidem*, p. 137.

³⁰ Max Stirner. “Arte e religião” in *Textos Dispersos*. Lisboa, Via Editora, 1979, p. 104.

³¹ *Idem*, p. 102.

³² *Ibidem*, p. 104.

³³ *Ibidem*, p. 109.

³⁴ *Ibidem*, p. 110.

³⁵ Max Stirner. “Algumas observações provisórias respeitantes ao Estado fundado no amor” in *Textos Dispersos*. Lisboa, Via Editora, 1979, pp. 121,122.

³⁶ Não foi por mera casualidade que o libertário William Godwin ao escrever o *Political justice*, no final do século XVIII, chamava a atenção para o fato das massas verem os homens letrados e governantes como o agrupamento composto por homens portadores de virtudes, ou segundo as circunstâncias, os verdadeiros corruptos e viciosos.

³⁷ “As liberdades de pensamento, de crença e de consciência, essas flores maravilhosas que são a obra de três séculos, se fecharão no seio da terra para nutrir com suas preciosas seivas uma nova liberdade, a liberdade de querer. Saber, ter a liberdade de saber, tal era o ideal dessa época, ideal enfim alcançado no apogeu da filosofia. Agora o herói deve erigir ele mesmo sua fogueira e salvar sua parte de eternidade sobre o Olimpo. A filosofia põe um ponto final no capítulo do passado; os filósofos são os Rafael da época do pensamento; graças a eles, os antigos princípios encontram seu acabamento numa cintilante orgia de cores, e esse rejuvenescimento os faz passar do temporal ao eterno. Doravante, quem quiser conservar o Saber o perderá, mas quem o abandonar o encontrará. Só os filósofos são aptos a essa renúncia e a essa aquisição: em pé diante das chamas ardentes, é-lhe necessário, como o herói, deixar consumir-se seu invólucro mortal se quiserem dele libertar seu espírito imortal”. Max Stirner. *O falso princípio de nossa educação*. São Paulo, Imaginário, 2001, p. 73.

³⁸ Max Stirner. *O falso Princípio de nossa educação*. São Paulo, Imaginário, 2001, p. 74.

³⁹ *Idem*, p. 74.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 81-82.

⁴² *Ibidem*, p. 83.

⁴³ Paul Feyerabend. *Contra o método*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1989, p. 44.

⁴⁴ É importante salientar que Feyerabend não *fecha* com o anarquismo por considerá-los, à maneira de Foucault, repleto de características que se encerram num “tipo de seriedade e dedicação puritanas que eu detesto” (op. cit. p. 25). Sua reflexão sobre o que chama anarquismo político está marcada pela sua leitura de Bakunin; por uma certa displicência evitou constatar o pacifismo no interior dos anarquismos do mesmo século, como em Godwin e Proudhon. Recorreu então ao dadaísmo: “um dadaísta não feriria um inseto já para não falar em um ser humano. Um dadaísta não se deixa absolutamente impressionar por qualquer tarefa séria e percebe o instante em que pessoas se detêm a sorrir e assumem aquela atitude e aquelas expressões faciais indicadoras de que algo importante está para ser dito. Um dadaísta está convencido de que uma vida mais digna só será possível quando começarmos a considerar as coisas *com leveza* e quando afastarmos de nossa linguagem as expressões enraizadas, mas já apodrecidas, que nela se acumularam ao longo dos séculos (‘busca da verdade’; ‘defesa da justiça’; ‘preocupação apaixonada’, etc.). Um dadaísta está preparado para dar início a alegres experimentos até mesmo em situações onde o alterar e o ensaiar parecem fora de questão (exemplo: as funções básicas da linguagem). Espero que, tendo conhecido o panfleto, o leitor lembre-se de mim como um dadaísta irreverente e *não* um anarquista sério” op. cit. pp. 25-26, grifos do autor.

resumo

O cristianismo e o Estado moderno destinaram a amizade à vida privada. Retomar sua importância pública, alheia à formalidade estatizante sob o nome de amizade entre os povos, requer buscar uma ética existencial atenta à política para nela não sucumbir. O modelo da soberania inspirado por Maquiavel é contraposto aos libertarismos ético e estético de La Boétie e aos escritos de Max Stirner anteriores a *O único e sua propriedade*.

abstract

The Christianity and the modern state have placed friendship in private life. Recover its public importance, apart from the state formality under the name of friendship among peoples, requires searching for an existential ethics that considers politics, so it will not parish with it. The model of sovereignty inspired by Maquiavel is the opposite of the ethic and aesthetic libertarisms of La Boétie and the works of Max Stirner, prior to *The Ego and Its Own*.