

guerra ao estado: o anarquismo de stirner e deleuze¹

saul newman*

O impacto de Max Stirner na teoria política contemporânea é freqüentemente negligenciado. Entretanto, é possível encontrar no pensamento político de Stirner uma surpreendente convergência com a teoria pós-estruturalista, particularmente a respeito do funcionamento do poder. Andrew Koch, por exemplo, considera Stirner um pensador que transcende a tradição hegeliana, na qual é habitualmente localizado, argumentando que seu trabalho é um precursor das idéias pós-estruturalistas sobre os fundamentos do conhecimento e da verdade.² Ele argumenta que o desafio individualista de Stirner às bases filosóficas do Estado vai além dos limites da filosofia Ocidental tradicional, apresentando um desafio à sua epistemologia transcendental. À luz dessa conexão estabelecida por Koch entre Stirner e a epistemologia pós-estruturalista, eu considerarei a convergência de Stirner com certo pensador pós-estruturalista, Gilles

* Professor no Departamento de Ciência Política da University of Western Australia.

Deleuze, a respeito da questão do Estado e do poder político. Há muitos paralelos importantes entre esses dois pensadores que podem ser vistos, de maneiras distintas, como filósofos anti-Estado e anti-autoritários. Pretendo demonstrar a maneira pela qual a crítica de Stirner ao Estado antecipa o pensamento pós-estruturalista de Deleuze de rejeição ao Estado, e principalmente, as formas pelas quais seu anarquismo anti-essencialista e pós-humanista transcende e, portanto, reflete sobre os limites do anarquismo clássico. O artigo analisa as conexões entre a essência humana, o desejo e o poder, que constituem as bases da autoridade do Estado. Assim, enquanto Koch tem como foco a rejeição de Stirner acerca das bases epistemológicas do Estado, a ênfase deste artigo é a *ontologia* radical de Stirner — seu desmascaramento das sutis conexões entre humanismo, desejo, e poder. Pretendo ainda argumentar que esta crítica ao poder humanista que tanto Stirner quanto Deleuze estão engajados pode nos fornecer estratégias contemporâneas de resistência à dominação do Estado.

Deve ser entendido, entretanto, que mesmo havendo importantes semelhanças entre Stirner e Deleuze, há também muitas diferenças e, de diversas maneiras, pode parecer uma abordagem incomum aproximar esses dois pensadores. Por exemplo, Stirner foi, segundo Marx, um dos jovens hegelianos, cujo trabalho emergiu como uma crítica individualista suprema ao idealismo germânico, particularmente do tipo feuerbachiano e hegeliano. Deleuze, por outro lado, foi um filósofo do século XX, considerado junto com Foucault e Derrida um dos principais pensadores 'pós-estruturalistas'. Enquanto o trabalho de Deleuze também pode ser considerado como um ataque ao hegelianismo, ele segue os mais diferentes e variados caminhos, desde a política e a psicanálise até a literatura e a teoria do cinema. Stirner geralmente não é considerado um pós-estruturalista e, ex-

Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze

ceto pelo inovador artigo de Koch³ e o trabalho de Derrida sobre Marx,⁴ ele quase não recebeu atenção no âmbito da teoria contemporânea. Entretanto, e talvez seja esse o problema com rótulos como “pós-estruturalismo”, há diversos planos cruciais de convergência que podem ser extraídos entre esses dois pensadores — particularmente em suas críticas à dominação política e à autoridade —, e que seriam negados se ficássemos presos a certos rótulos. É precisamente nessa rejeição à tirania dos ‘rótulos’, identidades essenciais, abstrações e ‘idéias fixas’ — esse ataque aos conceitos autoritários que limitam o pensamento — que Stirner e Deleuze alcançam certo denominador comum. Não se deve ignorar as diferenças entre eles, mas ao contrário, mostrar como essas diferenças ressoam juntas de maneiras imprevisíveis e oscilantes para formar, nas palavras de Deleuze, ‘planos de imanência’ a partir dos quais novos conceitos políticos podem ser formados.

I. Crítica ao Estado

Stirner e Deleuze enxergam o Estado como uma abstração que transcende suas diferentes manifestações concretas, ainda que ao mesmo tempo opere por meio delas. O Estado é mais do que uma instituição particular que existe em um determinado período histórico. O Estado é um princípio abstrato de poder e de autoridade que sempre existiu em diversas formas, ‘mais do que’ atualizações particulares.

A crítica de Stirner ao Estado demonstra esse ponto crucial. Para ele, o Estado é uma instituição essencialmente opressiva. Entretanto, a rejeição de Stirner ao Estado vai além de uma crítica a Estados particulares — como o Estado liberal ou o Estado socialista. Mais do que isso, ela constitui um ataque ao Estado em si — a pró-

pria categoria de poder de Estado, não apenas as diferentes formas que ele assume. O que deve ser superado, segundo Stirner, é exatamente a idéia de poder do Estado — o *princípio de soberania*.⁵ Por isso, Stirner se opõe a programas revolucionários como o marxismo, que tem como objetivo a conquista e não a destruição do poder do Estado. O Estado dos trabalhadores marxistas seria apenas uma reafirmação do Estado com um novo disfarce — uma ‘troca de senhores’.⁶ Stirner sugere ainda que “a guerra deve ser declarada contra o próprio *establishment*, o *Estado*, não a um Estado particular, não a qualquer coisa como mera condição do Estado em um dado momento; não é um outro Estado (como um ‘Estado do povo’) que os homens têm como alvo.”⁷

A ação revolucionária foi capturada, de acordo com Stirner, pelo paradigma do Estado. Ela manteve-se aprisionada na dialética do poder. As revoluções apenas obtiveram sucesso em substituir uma forma de autoridade por outra. Isso porque a teoria revolucionária nunca questionou a própria condição, a *idéia* de autoridade do Estado, e portanto permanece a seu alcance: “pouca dúvida ficou sobre revoltar-se contra o Estado existente ou sobre modificar as leis existentes, mas transgredir a *idéia* de Estado, não se submeter à *idéia* de lei, quem ousou fazê-lo?”⁸ O Estado nunca pode ser reformado porque nunca se pode confiar nele. Stirner rejeita a noção de Estado democrático de Bruno Bauer que excede o ‘poder do povo’ e que sempre está subordinado à ‘vontade popular’. Para Stirner, o Estado nunca pode ser subordinado ao controle do povo. Ele tem sempre sua própria lógica, sua própria agenda, que cumpre cruelmente, e logo se voltará contra a vontade do povo que ele deveria representar.⁹

A concepção de Stirner sobre o Estado como uma entidade independente o coloca em desacordo com o mar-

xismo, particularmente na sua visão de Estado em relação ao poder econômico. Stirner está interessado em formas não-econômicas de dominação na sociedade e acredita que o Estado, se é para ser completamente compreendido, deve ser considerado separadamente dos arranjos econômicos. O poder da burocracia, por exemplo, constitui uma forma não-econômica de opressão: sua operação não pode ser reduzida aos trabalhos da economia.¹⁰ Isto é contrário à teoria marxista, que geralmente enxerga o Estado como redutível aos trabalhos da economia capitalista e submetido aos interesses da burguesia. Stirner aponta que ao mesmo tempo em que o Estado protege a propriedade privada e os interesses da burguesia, ele também se coloca acima e domina estas forças.¹¹ Para Stirner, o poder político sacramentado pelo Estado predomina sobre o poder econômico e seus relativos interesses de classe. O Estado é a fonte primária de dominação na sociedade.

Esta análise não-econômica do Estado — o esforço para enxergar o poder do Estado em sua própria especificidade — pode ser vista como uma extensão do argumento anarquista. Anarquistas como Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin apontaram há mais de um século que o reducionismo econômico marxista negligenciou a importância do poder do Estado. O Estado para os anarquistas, tem sua própria lógica opressiva de auto-perpetuação e isto ocorre, em grande medida, de forma autônoma às relações econômicas e interesses de classes. Bakunin argumenta que o marxismo presta muita atenção às *formas* de poder de Estado, e não leva em conta o meio pelo qual o poder de Estado opera: “Eles (marxistas) não sabem que o despotismo não reside na forma do Estado, mas no próprio princípio do Estado e do poder político.”¹² Kropotkin também aponta que se deve olhar para além da forma presente do Estado: “Há aqueles, como nós, que vêem no Estado, não apenas na sua forma atual e todas as formas de do-

minação que ele pode assumir, mas em sua própria essência, um obstáculo à revolução social.”¹³ Opressão e despotismo existem, em outras palavras, na própria estrutura e simbolismo do Estado — e isto não é simplesmente uma derivação do poder de classe. Negligenciar esta autonomia e usar o Estado como uma ferramenta da classe revolucionária, como propuseram os marxistas, foi arriscado. Os anarquistas acreditavam que isto acabaria apenas por perpetuar o poder do Estado em modos infinitamente mais autoritários. Assim, a análise de Stirner do Estado além do Estado, constituindo uma dominação a priori, além das preocupações econômicas e de classe, pode ser vista como uma extensão da crítica anarquista às filosofias do Estado como o marxismo.

Deleuze também enfatiza o princípio de autonomia do Estado. Ao mesmo tempo em que sua noção de Estado opera em diferentes níveis conceituais, ele, no entanto, compartilha com Stirner e os anarquistas a idéia de que o Estado é uma forma abstrata de poder não completamente identificável com suas realizações concretas particulares. Deleuze refere-se a uma “forma de Estado” — um modelo abstrato de poder: “o aparelho de Estado é uma montagem concreta que realiza a máquina de codificação de uma sociedade... Esta máquina, por sua vez, não é o Estado em si, é uma máquina abstrata que organiza os discursos dominantes e a ordem estabelecida de uma sociedade, as linguagens e o conhecimento dominantes, ações e sentimentos conformistas, os segmentos que prevalecem sobre outros.”¹⁴

Para Deleuze o Estado é mais uma *máquina abstrata* do que uma instituição concreta, que essencialmente ‘comanda’ por meio de pequenas instituições e práticas de dominação. O Estado *codifica* e regula essas pequenas dominações, estampando-as com a sua cara. E o importante sobre essa máquina abstrata não é a forma pela qual ela

aparece, mas sua função, a constituição de um campo de interioridade em que a soberania política pode ser exercida. O Estado pode ser visto como um processo de *captura*.¹⁵

De forma similar a Stirner, Deleuze rompe com as análises marxistas do Estado. A função e as origens do Estado não podem ser inteiramente explicadas por uma análise econômica. O Estado é um aparelho que codifica fluxos econômicos e de produção, organizando-os em um padrão. Este aparelho não surgiu como resultado de um modo agrário de produção, como apontou Marx, mas de fato antecede e é pressuposto por este modo de produção. Para Deleuze e também para Stirner, o Estado não pode ser atribuído a um modo de produção. Invertendo esta tradicional análise marxista eles sugerem que o modo de produção pode na realidade ser derivado do Estado. Como afirma Deleuze: “Não é o Estado que pressupõe um modo de produção; mas exatamente o oposto, é o Estado que faz das produções um ‘modo’.”¹⁶ Para Deleuze sempre houve um Estado — o *Urs-taat*, um eterno Estado que nasce já completamente formado, de uma só vez.¹⁷ Esta análise não-econômica do Estado dá abertura a um terreno filosófico radical em que o poder é teorizado a partir de seu próprio espaço.

Enquanto a concepção de Stirner e Deleuze de Estado autônomo dos arranjos econômicos rompe com o marxismo, sua rejeição das teorias do contrato social das origens do Estado também é um afastamento em relação à teoria liberal. Deleuze aponta que a dominação do Estado é baseada em filosofias como a teoria liberal do contrato social. Esta forma de *pensamento de Estado* legitima o poder do Estado por defender que as pessoas entregam voluntariamente parte de sua liberdade a um poder abstrato externo a elas em troca de segurança, construindo então o Estado como necessário e inevitável. Deleuze rejeita ainda a explicação hegeliana “teológica” do Estado baseado na reconciliação dialética.

Stirner também rejeita as teorias liberais do Estado. Aponta que o liberalismo é uma filosofia que, em nome de garantir a liberdade e a autonomia ao indivíduo, na realidade subordina ainda mais o indivíduo ao Estado e às suas leis. Portanto, ao invés de libertar o indivíduo do Estado, o liberalismo na realidade liberta o indivíduo de outros laços como a religião, de maneira que ele pode ser mais efetivamente dominado pelo Estado. “Liberdade política significa que a *polis*, o Estado, é livre.... Não significa minha liberdade, mas a liberdade do poder que me governa e me subjuga.”¹⁸ Stirner ataca a hipocrisia do liberalismo; é uma filosofia que concede todos os tipos de liberdades formais, mas nega a liberdade de desafiar a sua própria ordem, suas leis, etc.¹⁹

Este repúdio às teorias liberais do Estado e ao contrato social tem muitas similaridades com o anarquismo, que também rejeita estas filosofias justificadoras do Estado. Entretanto, como pretendo argumentar, é precisamente nesta crítica à filosofia do Estado que Stirner e Deleuze vão além dos limites conceituais do anarquismo tradicional e desenvolvem um desafio pós-humanista, anti-essencialista ao Estado.

II. Pensamento de Estado

Para Stirner, discursos como moralidade e racionalidade são *idéias fixas* ou *espíritos*. São aparições, abstrações ideológicas que nem mesmo têm efeitos políticos reais — eles fornecem ao Estado uma justificativa formal para a sua dominação. Koch aponta que o ataque de Stirner às idéias fixas representa um rompimento decisivo com o transcendentalismo do pensamento ocidental, expondo o poder que se encontra por trás dessas idéias dominantes e “máscaras transcendentais.”²⁰ Esse poder foi abstraído do indivíduo e está suspenso sobre

ele. O domínio da moralidade, por exemplo, está fundamentalmente conectado ao poder político, preservando a existência contínua do Estado policial²¹ Para Stirner, moralidade não é apenas uma ficção derivada do idealismo cristão, mas é também um discurso que oprime o indivíduo. Está baseada na profanação do desejo individual — o *ego*. A moralidade é simplesmente o resto do cristianismo, apenas em uma nova roupagem humanista: “Fé moral é tão fanática quanto fé religiosa!”²² A moralidade se transformou na nova religião — a religião secular — demandando a mesma obediência inquestionável. Para Stirner, o Estado é a nova Igreja — a nova autoridade moral e racional exercida sobre o indivíduo.²³

De maneira similar, a racionalidade também pode ser vista como um discurso que perpetua o poder do Estado. Verdades racionais são sempre mantidas acima de perspectivas individuais; e este é outro meio de subordinar o ego individual a um poder abstrato acima do indivíduo. Assim como a moralidade, a verdade racional tornou-se sagrada, absoluta, removida do alcance do indivíduo.²⁴ Então, para Stirner, moralidade e racionalidade são discursos do Estado, e sua função, ao invés de nos libertar da dominação, é subordinar ainda mais o indivíduo ao poder do Estado. Assim, de acordo com Stirner, para se travar guerra contra o Estado deve-se também travar guerra contra os princípios que sustentam o poder político com uma base moral e racional.

Deleuze também desmascara formas e estruturas do pensamento que afirmam o poder do Estado. Como Stirner, Deleuze acredita que o pensamento é cúmplice na dominação do Estado, conferindo-lhe bases legítimas e consenso: “Apenas o pensamento é capaz de inventar a ficção de um Estado que é universal por direito, de elevar o Estado à universalidade *de jure*.”²⁵

Racionalidade é um exemplo de *pensamento de Estado* e Deleuze vai um passo além de Stirner: ao invés de considerar certas formas de pensamento como simples concessão de autoridade moral e racional ao Estado, ele sustenta que discursos racionais e morais na realidade formam parte da maquinaria do Estado. O Estado não é apenas uma série de instituições e práticas políticas, mas também compreende uma multiplicidade de normas, tecnologias, discursos, práticas, formas de pensamento e estruturas lingüísticas. Não significa apenas que estes discursos provêm uma justificativa para o Estado — são eles mesmos manifestações da forma do Estado em pensamento. O Estado é imanente no pensamento, conferindo-lhe base, símbolos — provendo-o com um modelo que define suas “metas, caminhos, condutos, canais, órgãos”.²⁶ O Estado penetrou e *codificou* o pensamento, em particular o pensamento racional. Ambos dependem de discursos racionais para sua legitimação e funcionamento, ao mesmo tempo em que tornam estes discursos possíveis. O pensamento racional é filosofia do Estado: “Senso comum, a unidade de todas as faculdades do centro do Cogito, é o consenso de Estado elevado ao absoluto.”²⁷ É apenas livrando o pensamento desse autoritarismo moral e racional que nós podemos nos libertar do Estado.²⁸

Para Deleuze, o modelo de pensamento de Estado é o que ele chama de lógica *arborescente*,²⁹ um modelo ou “imagem” conceitual que pré-determina o pensamento a partir de uma base racional. Está baseado no sistema de raiz e da árvore: há uma unidade central, verdade ou essência — como racionalidade — que é a raiz, e que determina o crescimento de seus ‘truncos’. Deleuze afirma: “árvore não é uma metáfora mas uma imagem de pensamento, um funcionamento, todo um aparelho que é plantado no pensamento para fazê-lo seguir em linha reta e produzir as famosas idéias corretas. Há todos os

Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze

tipos de características nas árvores: um ponto de origem, semente ou centro; é uma máquina binária ou princípio de dicotomia, que é continuamente dividido e reproduzido em troncos, seu ponto de arborescência.³⁰

O pensamento é apanhado por identidades binárias como preto/branco, masculino/feminino, hetero/homossexual. O pensamento deve sempre se desdobrar de acordo com uma lógica dialética e, assim, é apanhado por suas divisões binárias que negam diferença e pluralidade.³¹ Para Deleuze, este modelo de pensamento é também o modelo para o poder político — o autoritarismo de um está intrinsecamente ligado ao autoritarismo do outro. “O poder é sempre arbóreo.”³²

Portanto, ao invés desse modelo autoritário de pensamento, Deleuze propõe um modelo *rizomático* que rejeita essências, unidades e lógica binária, e busca multiplicidades, pluralidades e *devires*. O rizoma é uma ‘imagem’ alternativa, não autoritária de pensamento, baseada na metáfora da grama, que cresce desordenadamente e imperceptivelmente, em oposição ao crescimento ordenado do sistema arborescente da árvore. O propósito do rizoma é permitir ao pensamento “livrar-se de seu modelo, fazer sua grama crescer — mesmo localmente nas margens.”³³ O rizoma, neste sentido, recusa obedecer a própria idéia de um modelo: ele é uma interminável casual multiplicidade de conexões, que não são dominadas por um único centro ou lugar, mas é descentralizado e plural. Inclui quatro características: *conexão*, *heterogeneidade*, *multiplicidade* e *ruptura*.³⁴ Rejeita divisões binárias e hierarquias, e não é governado por uma lógica reveladora e dialética. Interroga, assim, as abstrações que governam o pensamento, que formam a base de diversos discursos do conhecimento e da racionalidade. Em outras palavras, pensamento rizomático é o pensamento que desafia o Poder, recusando ser limita-

do por ele — rizomáticos “não delegariam isso a ninguém, a Poder algum, para ‘apresentar’ questões ou ‘colocar’ problemas.

Pode-se argumentar que o ataque de Stirner às abstrações, essências e *idéias fixas*, é um exemplo de pensamento rizomático. Assim como Deleuze, Stirner busca multiplicidades e diferenças individuais, e não abstrações e unidades. Abstrações, como verdade, racionalidade, essência humana, são imagens que, para esses pensadores, negam a pluralidade e deformam a diferença na semelhança. Koch comenta o desprezo de Stirner pelas idéias fixas transcendentais. Entretanto, eu afirmaria que Stirner inventa aqui uma nova forma de pensamento que enfatiza a multiplicidade, a pluralidade e a individualidade sobre o universalismo e o transcendentalismo. Este pensamento anti-essencialista e antifundamentalista, antecipa a abordagem de Deleuze. Além disso, esse estilo anti-essencialista e antifundamentalista de pensar tem implicações radicais na filosofia política. A arena política não pode mais ser definida de acordo com as velhas linhas de batalha do Estado e do sujeito autônomo e racional que resiste a elas. Isto porque a revolução é capaz de formar múltiplas conexões, incluindo conexões com o próprio poder ao qual se espera que ela se oponha. “Essas linhas fixam-se uma à outra. Por esta razão nunca se deve sugerir um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo na forma rudimentar do bem e do mal.”³⁵ Portanto, de acordo com suas críticas aos discursos racional e moral, tanto Stirner quanto Deleuze veriam as teorias políticas baseadas em uma crítica racional do Estado como formas de pensar que na realidade reafirmam o poder do Estado, em vez de resistir. Essas teorias, por não questionarem a distinção essencialista entre racionalidade e irracionalidade, e por enxergarem o Estado como fundamentalmente irracional, negligenciam o fato que o Estado já *capturou* o dis-

curso racional. Em outras palavras, questionar a base racional do Estado, afirmar que o poder do Estado é ‘irracional’ ou ‘imoral’, não é necessariamente uma subversão ao Estado, mas pode ser a afirmação de seu poder. Isso deixa intacto o poder do Estado, submetendo a ação revolucionária às injunções racionais e morais que as canalizam em formas de Estado. Se o Estado deve ser superado, é preciso inventar novas formas de política que não se permitam ser capturadas pela racionalidade: “política é experimentação ativa já que nós não sabemos com antecedência para que lado a linha se curvará.”³⁶ Discutirei adiante essa questão da resistência.

Para Deleuze e Stirner, portanto, uma filosofia como o anarquismo, que realiza uma crítica à autoridade do Estado baseada em princípios morais e racionais, reafirmaria o poder do Estado. O anarquismo tradicional enxerga o Estado como profundamente imoral e irracional, e constrói uma dicotomia maniqueísta entre o Estado e o sujeito essencialmente moral e irracional que resiste a esse poder.³⁷ Entretanto, como salientei anteriormente, o pensamento anti-estatista de Deleuze e Stirner vai além das categorias do anarquismo tradicional precisamente neste ponto. Para esses dois pensadores, a própria idéia de essência, centro e bases racional e moral — os princípios sobre os quais a crítica anarquista à autoridade é baseada — são elas mesmas estruturas autoritárias que se prestam à dominação política. Em outras palavras, Stirner e Deleuze, de maneiras distintas, foram além dos limites da crítica anarquista à autoridade, fazendo-a virar sobre si mesma. Eles trouxeram a crítica à autoridade do Estado para um campo inalcançável aos anarquistas — aquele do próprio pensamento racional, rompendo, assim, com as categorias do Iluminismo humanista que demarcam o anarquismo. Diferente dos anarquistas, Deleuze e Stirner não nos permitem o privilégio desta oposição estrita entre o poder irracional, imoral e corrupto do Estado e a essência racio-

nal e moral do sujeito humano. Eles não permitem, em outras palavras, o ponto de partida não contaminado da subjetividade humana que está no centro da crítica anarquista à autoridade.

III. O Sujeito do desejo

A crítica de Stirner e Deleuze ao Iluminismo humanista que faz parte do anarquismo pode ser vista mais claramente em sua desconstrução da noção de um sujeito essencial. O trabalho de Stirner é uma rejeição da idéia de uma subjetividade humana essencial, uma essência humana que não é contaminada pelo poder. Como Koch argumentou, a ruptura de Stirner com o Iluminismo humanista constituiu um novo terreno teórico que vai além do anarquismo clássico — um terreno que antecipou o pós-estruturalismo. O pensamento de Stirner se desenvolveu como uma crítica ao humanismo de Feuerbach. Este acreditou que a religião era alienante porque exigia que o Homem abdicasse de suas próprias qualidades e poderes projetando-o em uma abstrata figura de Deus, deslocando, assim, sua própria essência, deixando-o alienado e sem base.³⁸ Feuerbach considera vontade, bondade e pensamento racional características essenciais que foram abstraídas do Homem; as declarações de Deus foram apenas declarações do Homem enquanto espécie humana. Então, ao clamar que as qualidades as quais nós atribuímos a Deus ou ao Absoluto são realmente as qualidades do Homem, Feuerbach transformou o Homem em um ser onipotente. Feuerbach incorpora o projeto Iluminista humanista recolocando o Homem em seu devido lugar no centro do universo — para tornar o “humano divino, o finito infinito.”

No entanto, é a tentativa de substituir Deus pelo Homem que Stirner condena. De acordo com Stirner, Feuerbach, ao clamar pelo fim da religião, simplesmente inverteu a ordem do sujeito e do predicado, sem desestruturar a categoria da própria autoridade religiosa.³⁹ A categoria alienante de Deus é retida e solidificada pela sua incrustação no Homem. O Homem torna-se, em outras palavras, o substituto para a ilusão cristã. Feuerbach, afirma Stirner, é o alto sacerdote de uma nova religião — o humanismo “a *religião* Humana é apenas a última metamorfose da religião Cristã.”⁴⁰ Ao tornar certas características e qualidades essenciais ao Homem, Feuerbach alienou aqueles nos quais essas qualidades não existiam. O indivíduo encontra-se submetido a uma nova série de absolutos — Homem e essência Humana. Para Stirner, o Homem é tão opressivo quanto Deus: “Feuerbach acredita que se ele humanizar o divino, ele terá encontrado a verdade. Não, se Deus nos deu a dor, o ‘Homem’ é capaz de nos afligir de forma ainda mais torturante.”⁴¹ Assim como Deus era um poder que oprimia o ego individual, agora ele é essência humana, e “o medo do Homem é simplesmente uma forma alterada do medo de Deus.”⁴² Para Stirner, essência humana é a nova norma que condena a diferença. O humanismo é um discurso de dominação — ele criou, nas palavras de Stirner, “um *novo* feudalismo sob a suzerania do ‘Homem’.”⁴³ Homem e Humanidade são construídos no discurso humanista como normas essenciais com as quais os indivíduos têm que se conformar, e de acordo com a qual a diferença é marginalizada: “eu estabeleço o que é o ‘Homem’ e o que é agir de forma ‘verdadeiramente humana’, e eu exijo de cada um que esta lei torne-se norma e ideal a ele; de outra forma, ele irá revelar-se um ‘pecador e criminoso’.”⁴⁴

Stirner definiu uma nova operação do poder que eludiu filosofias iluministas clássicas como o anarquismo. Ele

descreve um processo de *assujeitamento* no qual o poder funciona, não reprimindo o Homem, mas o construindo como um sujeito político e governando *por meio* dele. O Homem é constituído como um local de poder, uma unidade política por meio da qual o Estado domina o indivíduo.⁴⁵ O Estado exige que o indivíduo se conforme a certa identidade essencial para que ele possa fazer parte da sociedade do Estado e, logo, dominado: “portanto o Estado trai sua inimidade em relação a mim exigindo que eu seja um Homem... ele impõe sobre mim um Homem como uma *obrigação*.”⁴⁶ Stirner rompeu com a ontologia humanista tradicional ao enxergar o ego individual e a essência humana como entidades separadas e opostas. A humanidade não é uma essência transcendental criada por leis naturais que o poder vem oprimir, como acreditavam os anarquistas. Ao contrário, é uma fabricação de poder ou, no mínimo, uma construção discursiva que pode ser feita para servir aos interesses do poder.

É essa desestruturação da ontologia do Iluminismo humanista que permite aos pós-estruturalistas como Deleuze enxergar a política de um modo completamente novo. Assim como Stirner, Deleuze enxerga o sujeito humano como um efeito do poder, e não uma identidade essencial e autônoma. A subjetividade é construída de uma forma que seus desejos tornam-se o desejo de Estado. Segundo Deleuze, o Estado, que uma vez operou por meio de um aparelho repressivo massivo, agora não mais necessita dele — ele funciona por meio da autodomação do sujeito. O sujeito torna-se seu próprio legislador: “quanto mais você obedece aos enunciados da realidade dominante, mais você comanda como um sujeito que fala dentro de uma realidade mental, para finalmente obedecer apenas a si mesmo. Uma nova forma de escravidão foi inventada, aquela em que se é escravo de si mesmo.”⁴⁷

Para Deleuze, o desejo é canalizado ao Estado por meio de nossa vontade de submissão à representação do Édipo. O Édipo é a defesa do Estado contra o desejo incontrolável.⁴⁸ De fato Deleuze vê a psicanálise como a nova igreja, um novo altar sobre o qual nós nos sacrificamos, não mais para Deus, mas para Édipo. Os psicanalistas são “os últimos sacerdotes.”⁴⁹ Portanto, enquanto para Stirner a religião do Estado é o humanismo e o Homem humanista, para Deleuze a religião do Estado é o Édipo. A representação do Édipo não reprime o desejo como tal, mas antes o constrói de uma maneira que ele mesmo acredita ser reprimido, ser baseado em uma negatividade, culpa e ausência.⁵⁰ Assim, a repressão de Édipo é simplesmente a máscara para a real dominação do desejo. O desejo é ‘reprimido’ desta forma porque libertá-lo é uma ameaça ao Estado — isso é essencialmente revolucionário: “não há nenhuma máquina de desejo capaz de ser montada sem demolir setores sociais por completo.”⁵¹ Deleuze afirma que o Édipo individualiza o desejo cortando suas possíveis conexões e aprisionando-o dentro do sujeito individual. Da mesma forma, para Stirner, o sujeito humano essencial aprisiona o ego, tentando capturar suas pluralidades e fluxos em um único conceito.

A questão do desejo representa uma função crucial tanto no pensamento político de Deleuze quanto no de Stirner, e eu poderia afirmar que é impossível entender suas radicais abordagens políticas sem uma consideração sobre esse conceito. Para estes pensadores, nós podemos desejar nossa própria dominação, da mesma forma que podemos desejar a liberdade. Deleuze diz: “para a questão ‘como o desejo pode desejar sua própria repressão, como pode desejar sua própria escravidão’, nós respondemos que os poderes que esmagam o desejo, ou que o subjuga, eles mesmos já são partes das montagens do desejo.”⁵²

Para Stirner, de modo similar, o desejo não é reprimido ou negado — ao contrário, ele é canalizado para o Estado: “o Estado se esforça para domar o Homem desejoso; em outras palavras, ele procura direcionar seu desejo a ele apenas, e contentar aquele desejo com o que ele oferece.”⁵³ Então, para Stirner o desejo é constituído de uma maneira pela qual ele se transforma em desejo pelo Estado. Desta forma, a dominação do Estado torna-se possível por meio de nossa cumplicidade — por meio de nosso *desejo* pela autoridade.⁵⁴ Como Deleuze, Stirner não está muito interessado no poder em si, mas nas razões pelas quais nos permitimos ser dominados pelo poder. Ele quer estudar as formas pelas quais participamos de nossa própria opressão, e mostrar que o poder não está apenas preocupado com questões econômicas ou políticas — ele também está enraizado em necessidades psicológicas. Ele se embutiu, na forma de idéias abstratas como o Estado, a essência humana e a moralidade, e profundamente em nossa consciência. O domínio do Estado, argumenta Stirner, depende de nossa aceitação em deixar que ele nos domine: “o Estado não é pensável sem senhorio e servidão (sujeição); pois o Estado deve desejar ser senhor de tudo o que ele engloba, e este desejo é chamado de ‘desejo do Estado’... Aquele que assegura sua propriedade, deve contar com a ausência de desejo nos outros como algo criado por estes outros, assim como um senhor é algo criado pelo servo. Se a submissão cessasse, toda relação senhorial acabaria.”⁵⁵

Stirner argumenta que o próprio Estado é essencialmente uma abstração: ele apenas existe porque nós permitimos que exista e porque nós abdicamos em seu favor nossa própria autoridade, da mesma maneira que nós criamos Deus abdicando de nossa autoridade e o colocando fora de nós mesmos. Mais importante do que a instituição do Estado é o ‘princípio de governo’ — é a

Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze

idéia do Estado que nos oprime.⁵⁶ O poder do Estado está na realidade baseado no *nosso* poder. Seria o Estado tão dominante se alguém se recusasse a obedecê-lo, se alguém se recusasse a entregar sua autoridade a ele? Não é inegável que qualquer tipo de governo depende de nossa permissão em deixá-lo nos governar? O poder político não pode estar assentado apenas na coerção. Ele precisa de nossa ajuda, de nosso desejo de obedecer. É apenas porque o indivíduo não reconheceu este poder, porque ele se humilha perante o sagrado, perante a autoridade, que o Estado continua a existir.”⁵⁷

Portanto, para Stirner e Deleuze, o Estado deve ser superado como uma *idéia* antes que ele seja superado na realidade. Este é o único meio de assegurar que um novo Estado não floresça no lugar do velho. Esta também foi a preocupação central do anarquismo. Entretanto, de acordo com este argumento, o anarquismo clássico falhou ao não prestar a devida consideração ao problema do poder, subjetividade e desejo. Como Stirner e Deleuze mostraram, o poder do Estado não está apenas ligado a discursos morais e racionais, mas ele também está fundamentalmente ligado à *idéia* do sujeito humanista autônomo — a pedra fundamental do pensamento anarquista. O que os anarquistas clássicos não previram foi a sutil cumplicidade entre o sujeito desejado e o poder que o oprime. Este é o espectro que assombra a teoria revolucionária. Stirner e Deleuze vão além da problemática do anarquismo clássico ao desmascarar as ligações entre essência humana e poder, e ao reconhecer as possibilidades autoritárias do desejo. Fica claro, então, que a resistência contra o poder do Estado deve atuar por linhas distintas daquelas que foram vislumbradas pelos anarquistas clássicos.

IV. Resistência

Para Stirner e Deleuze, a dominação do Estado não opera apenas por meio de teorias de contrato social e por discursos morais e racionais, mas fundamentalmente por meio do próprio desejo humanista. Se estamos intrinsecamente atados ao Estado, a questão deve ser *como* resistir a essa dominação? Para Stirner e Deleuze, resistência ao Estado deve ocorrer no nível de nossos pensamentos, idéias e fundamentalmente de nossos desejos. Devemos aprender a pensar além do paradigma do Estado. A ação revolucionária falhou no passado pois se manteve aprisionada por esse paradigma. Mesmo as filosofias revolucionárias como o anarquismo, que têm como objetivo a destruição do poder do Estado, mantiveram-se aprisionadas a concepções essencialistas e estruturas maniqueístas, como Stirner e Deleuze têm demonstrado, freqüentemente terminam por reafirmar a autoridade. Talvez a própria idéia de revolução deva ser abandonada. Talvez a política deva ser a de escapar de estruturas e identidades essencialistas. Stirner argumenta, por exemplo, que a resistência ao Estado deve assumir não a forma de revolução, mas de “insurreição”.

Revolução e insurreição não devem ser consideradas como sinônimos. A primeira consiste na inversão de condições, das condições estabelecidas ou *status*, o Estado ou sociedade, e é, portanto, um ato *político* e *social*. A última possui, de fato, para sua inevitável conseqüência, uma transformação de circunstâncias, apesar de não começar por ela mas pelo descontentamento dos homens com eles mesmos; não é um levante armado, mas um levante de indivíduos, um levante sem acatar os *arranjos* que dele florescem. A revolução almejava novos arranjos; a insurreição não nos leva a *permitir* ser organizados, mas organizarmos a nós mesmos, e não deposita nenhuma esperança promissora nas ‘instituições’. Não é uma luta con-

tra o estabelecido, já que, se ele prospera, o estabelecido colapsa por si mesmo; é apenas uma continuidade de mim para fora do estabelecido.

A insurreição, pode-se dizer, começa com a recusa do indivíduo à sua identidade forçada, o 'Eu' por meio do qual o poder opera: ela começa "no descontentamento dos homens com eles mesmos". Além disso, Stirner afirma que a insurreição não pretende derrubar as instituições políticas em si. Ela tem como objetivo fazer com que o indivíduo ponha um fim à sua própria identidade — o resultado é, apesar disso, uma mudança na organização política. Portanto, a insurreição não consiste em tornar-se o que cada um 'é' de acordo com o humanismo — tornar-se humano, tornar-se Homem — mas tornar-se aquele que ele *não* é. A noção de Stirner de rebelião envolve um processo de *devir* — refere-se a uma contínua reinvenção de si mesmo. O eu não é uma essência, um conjunto definido de características, mas, ao contrário, é um vazio, um "nada criativo", e cabe ao indivíduo criar algo fora disso e não ser limitado por essências.⁵⁸

Como vimos, Deleuze também rejeita a unidade e o essencialismo do sujeito, entendendo-o como uma estrutura que constrange o desejo. Ele também vê o *devir* — tornar-se outro em vez de Homem, de humano — como uma forma de resistência. Ele propõe uma noção de subjetividade que privilegia a multiplicidade, a pluralidade e a diferença em lugar da unidade, e o fluxo em lugar da estabilidade e essencialismo da identidade. A unidade do sujeito é quebrada em uma série de fluxos, conexões, e composições de partes heterogêneas.⁵⁹ Não se pode nem mesmo pensar o corpo como unificado: nós somos compostos por diferentes partes que podem funcionar de forma consideravelmente independente. Não importa o sujeito ou os vários componentes

por eles mesmos, mas o que acontece entre os componentes: *conexões, fluxos, etc.*⁶⁰

Assim, para Deleuze e Stirner, resistência ao Estado deve envolver uma rejeição a identidades unificadas e essencialistas — identidades que atam desejo, linguagem e pensamento ao Estado. Sua quebra de unidade na pluralidade, diferença e devir podem ser vistos como um exercício no pensamento anti-autoritário, anti-estatal. Isto pode ser visto como uma tentativa de ir além das categorias políticas presentes e inventar novas categorias — expandir o campo da política para além dos limites atuais pelo desmascaramento das conexões que podem ser formadas entre resistência e o poder a que se resiste. Como afirma Deleuze: “você pode fazer uma ruptura, desenhar uma linha de fuga, mas ainda assim há o perigo de re-estratificar tudo, configurações que restauram o poder a um significante...”⁶¹

Talvez uma maneira para se pensar fora dessa lógica binária, essencialista, seja por meio do conceito de *guerra*. Stirner e Deleuze, de diferentes formas, teorizam formas não-essencialistas de resistência contra o Estado em termos de guerra. Stirner convoca a *guerra* a ser declarada à própria instituição e princípio do Estado. Além disso, ele enxerga a sociedade em termos de uma guerra de egos, um tipo de guerra hobbesiana de “todos contra todos” na qual não existe apelo algum a qualquer noção de coletividade ou unidade.⁶² Em razão disso, ele tem sido freqüentemente acusado de defender um individualismo egoísta e extremo no qual “força é direito” e no qual ao indivíduo é permitido tudo aquilo que está ao alcance do seu poder. Entretanto, eu diria que Stirner não está falando aqui sobre a guerra de fato, mas de um conflito no nível das representações que cria aberturas teóricas radicais e nas quais todas as unidades essenciais e coletividades são

rompidas. Guerra para Stirner não é um estado de natureza ou uma característica essencial. Ao contrário, ela é um modo de pensar que desestrutura a essência.

É no mesmo sentido que Deleuze fala sobre a “máquina de guerra” como uma figura de resistência contra o Estado. A máquina de guerra constitui um lado exterior ao Estado. Enquanto o Estado é caracterizado pela interioridade, a máquina de guerra é caracterizada pela *exterioridade* absoluta. Enquanto o Estado é, como nós vimos, um plano conceitual codificado confinando o pensamento em estruturas binárias a máquina de guerra é um puro movimento nômade, não-estriado e decodificado. É um espaço caracterizado por pluralidades, multiplicidades e diferenças, que escapa à codificação do Estado rejeitando estruturas binárias.⁶³ A máquina de guerra é a exterioridade do Estado — tudo o que escapa à captura do Estado: “assim como Hobbes enxergou nitidamente que o Estado era contra a guerra, então a guerra é contra o Estado e o torna impossível.”⁶⁴ Esta é a ausência conceitual da essência e da autoridade central. Novamente, eu diria que Deleuze, como foi o caso com Stirner, não está falando aqui sobre a guerra de fato, mas sobre um terreno teórico caracterizado pela abertura conceitual à pluralidade e à diferença, que rejeita as identidades estabelecidas, essências e unidades conceituais que formam parte da maquinaria do Estado. A idéia de guerra como um deslocamento radical e um vazio constitutivo pode ser desenvolvida desta forma, como uma ferramenta de resistência contra o poder e a autoridade do Estado.

Resistência, como vimos, é uma operação perigosa: ela sempre pode ser colonizada pelo poder ao qual se opõe. Ela não pode mais ser vista como a derrubada do poder do Estado por um sujeito revolucionário essencial. A resistência deve ser vista agora em termos de guerra: um campo de múltiplos embates, estratégias, táticas localizadas, con-

tratempos (recuos) e traições temporárias — antagonismo contínuo sem a promessa de uma vitória final. Como afirma Deleuze: “o mundo e seus Estados não são mais senhores de seus planos do que os revolucionários condenados a uma deformação dos seus. Tudo é jogado em jogos incertos.”⁶⁵

Como pode esta noção de resistência como guerra, como um jogo incerto jogado entre indivíduos, coletividades e autoridade diferir da idéia anarquista de revolução? Para os anarquistas clássicos a revolução era uma grandiosa, dialética inversão na sociedade, na qual estruturas de poder e autoridade seriam derrubadas e o último obstáculo para a completa realização da humanidade do sujeito seria removido. Para Deleuze e Stirner, de outro lado, resistência não tem uma conclusão ou *telos* neste sentido. Resistência é vista como um confronto contínuo — uma guerra perpétua de atrito na qual as linhas de confrontação nunca são definidas de antemão, mas, pelo contrário, são constantemente renegociadas e disputadas. Resistência contra o Estado é um jogo incerto, precisamente porque o poder do Estado não pode mais estar circunscrito a uma única instituição, mas é algo que se espalha no tecido social, constituindo, como temos visto, desejos, essências e princípios racionais. A própria noção do sujeito humano moral e racional que é confrontado com o poder do Estado no discurso anarquista é construída, ou no mínimo infiltrada, por este próprio poder ao qual ele pretensamente se opõe. Portanto, resistência é um jogo incerto jogado por indivíduos e grupos engajados na luta diária contra múltiplas formas de dominação.

Conclusão

O pensamento anti-estatal de Stirner e Deleuze pode nos permitir conceituar e desenvolver formas de resis-

tência que evitam a armadilha que o Estado nos preparou — que por nossa adesão absoluta às estruturas racionais do pensamento, e padrões essencialistas do desejo, acabamos por reafirmar a dominação, em vez de superá-la. Devemos ser capazes de pensar para além da questão *que instituição, qual forma de dominação* deve substituir o que derrubamos. O pensamento anti-estatal de Stirner e Deleuze pode nos fornecer um arsenal conceitual para libertar a política das chantagens desta questão eterna. Eu também afirmaria aqui que embora as análises do poder do estado de Stirner e Deleuze difiram em muitas formas do anarquismo tradicional, é precisamente neste ponto que elas estão mais perto do anarquismo. Elas dividem com o anarquismo uma incansável crítica a todas as formas de autoridade, e particularmente uma rejeição da idéia de que certas formas de autoridade podem ser libertadoras. A diferença é que Stirner e Deleuze expõem locais de dominação potencial onde o anarquismo clássico não procurou — nos discursos morais e racionais, essências humanas e desejo. Em outras palavras, eles simplesmente estenderam a crítica ao poder e à autoridade conduzida pelo anarquismo clássico. Neste sentido, a crítica ao Estado de Deleuze e Stirner pode ser vista como uma forma de anarquismo. Mas um anarquismo sem essências e garantias de autoridade moral e racional. Talvez desta forma as filosofias anti-estatais de Deleuze e Stirner podem ser consideradas como um *pós-anarquismo* — uma série de estratégias conceituais que podem apenas levar adiante o anarquismo, tornando-o mais relevante para as batalhas contemporâneas contra a autoridade.

Como já afirmei, há uma surpreendente e inexplorada convergência entre Stirner e Deleuze sobre a questão do Estado. Explorar essa questão pode nos permitir teorizar políticas não-essencialistas de resistência à dominação do Estado. Os dois pensadores enxergam o Estado como um princípio abstrato de poder e soberania que não é re-

dutível às suas formas concretas. Eles desenvolvem uma teoria do Estado que vai além do marxismo em enxergar o Estado como autônomo em relação aos arranjos econômicos, e além do anarquismo em enxergar o Estado operando por meio dos próprios discursos morais e racionais que foram usados para condená-lo. Agindo desta forma eles rompem com o paradigma do Iluminismo humanista, desmascarando as ligações entre poder e essência humana e mostrando que o desejo pode algumas vezes desejar sua própria repressão. Stirner e Deleuze, portanto, podem ser vistos pertencendo a uma trajetória filosófica e política anti-autoritária similar — aquela que declara guerra conceitual ao Estado e cujas relevantes implicações teóricas ao anarquismo necessitam ser consideradas.

Tradução do inglês por Anamaria Salles e Andre Degenszajn.

Notas

¹“War on the State: Stirner’s and Deleuze’s anarchism” publicado, originalmente, em *Anarchist Studies*, Volume 9, nº 2. Londres, 2003.

² Andrew Koch. “Max Stirner: The last hegelian or the first poststructuralist” in *Anarchist Studies* 5. pp. 95-107.

³ Idem.

⁴ Jacques Derrida. *Spectres of Marx: the State of debt, the work of mourning & the new International*. Tradução de Peggy Kamuf. New York, Routledge, 1994.

⁵ Max Stirner. *The ego and its own*. Tradução de Steven Byington. London, Rebel Press, 1993.

⁶ Idem, p. 229.

⁷ Ibidem, p. 224.

⁸ Ibidem, p. 87.

⁹ Ibidem, p. 228.

Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze

- ¹⁰ Frank Harrison. *The modern State: an anarchist analysis*. Montreal, Black Rose Books, 1983, p. 62.
- ¹¹ Max Stirner, op. cit., p. 115.
- ¹² Mikhail Bakunin. *Political Philosophy: scientific anarchism*. G. P Maximoff (ed.). London, Free Press of Glencoe, 1984, p. 221.
- ¹³ Piotr Kropotkin. *The State: its historic role*. London, Freedom Press, 1943, p. 9.
- ¹⁴ Gilles Deleuze. *Dialogues*. Tradução de Hugh Tomlinson. New York, Columbia University Press, 1987, 129.
- ¹⁵ Gilles Deleuze e Félix Guattari. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Tradução de Brian Massumi. London, Althone Press, 1988, pp. 436-437.
- ¹⁶ Idem, p. 429.
- ¹⁷ Ibidem, p. 437.
- ¹⁸ Max Stirner, op. cit., p. 107.
- ¹⁹ Idem, p. 108.
- ²⁰ Andrew Koch, op. cit., p. 101.
- ²¹ Max Stirner, op. cit., p. 241.
- ²² Idem, p. 46.
- ²³ Ibidem, p. 23.
- ²⁴ Ibidem, p. 353.
- ²⁵ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1988, op. cit., p. 375.
- ²⁶ Idem, p. 434.
- ²⁷ Ibidem, p. 376.
- ²⁸ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1987, op. cit., p. 23.
- ²⁹ Idem, p. 23.
- ³⁰ Ibidem, p. 25.
- ³¹ Ibidem, p. 128.
- ³² Ibidem, p. 25.
- ³³ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1988, op. cit., p. 24.
- ³⁴ Idem, p. 7.
- ³⁵ Idem, p. 9.
- ³⁶ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1987, op. cit., p. 137.

- ³⁷ Mikhail Bakunin, op. cit., p. 212.
- ³⁸ Ludwig Feuerbach. *The essence of christianity*. Tradução de George Eliot. New York, Harper, 1957, pp. 27-28.
- ³⁹ Max Stirner, op. cit., p. 58.
- ⁴⁰ Idem, p. 176.
- ⁴¹ Ibidem, p. 174.
- ⁴² Ibidem, p. 185.
- ⁴³ Ibidem, p. 341.
- ⁴⁴ Ibidem, p. 204.
- ⁴⁵ Ibidem, p. 180.
- ⁴⁶ Ibidem, p. 179.
- ⁴⁷ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1988, op. cit., p. 162.
- ⁴⁸ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1987, op. cit., p. 88.
- ⁴⁹ Idem, p. 81.
- ⁵⁰ Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. New York, Viking Press, 1977, p. 116.
- ⁵¹ Idem, p. 116.
- ⁵² Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1987, op. cit., p. 133.
- ⁵³ Max Stirner, op. cit., p. 312.
- ⁵⁴ Idem, p. 312.
- ⁵⁵ Ibidem, pp. 155-156.
- ⁵⁶ Ibidem, p. 226.
- ⁵⁷ Ibidem, p. 284.
- ⁵⁸ Ibidem, p. 150.
- ⁵⁹ Ronald Bogue. *Deleuze and Guattari*. London, Routledge, 1989, p. 94.
- ⁶⁰ Idem, p. 91.
- ⁶¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1988, op. cit., p. 9.
- ⁶² John Clark. *Max Stirner's egoism*. London, Freedom Press, 1976, p. 93.
- ⁶³ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1987, op. cit., p. 141.
- ⁶⁴ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1988, op. cit., p. 359.
- ⁶⁵ Gilles Deleuze e Félix Guattari, 1987, op. cit., p. 147.



verve

Guerra ao Estado: o anarquismo de Stirner e Deleuze

RESUMO

O artigo explora as convergências entre Max Stirner e Gilles Deleuze em suas críticas ao Estado e à autoridade a partir da perspectiva da teoria pós-estruturalista.

Palavras-chave: anarquismo, Max Stirner, Gilles Deleuze.

ABSTRACT

The article explores the convergence between Max Stirner and Gilles Deleuze in their criticism on the state and authority within the framework of poststructuralist theory.

Keywords: anarchism, Max Stirner, Gilles Deleuze.

Indicado para publicação em 8 de março de 2004.

