



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - MESTRADO

Thayana Cristina de Góes Corrêa Netto

**Pensamentos sobre uma educação para si: subjetividade e individualidade em Max
Stirner**

RIO DE JANEIRO, RJ
2019

Thayana Cristina de Góes Corrêa Netto

Pensamentos sobre uma educação para si: subjetividade e individualidade em Max Stirner

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação. **Orientador:** Prof. Dr. José Damiro de Moraes.

RIO DE JANEIRO, RJ
2019

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

- | | |
|------|---|
| N472 | <p>Netto, Thayana Cristina de Góes Corrêa
Pensamentos sobre uma educação para si:
subjetividade e individualidade em Max Stirner /
Thayana Cristina de Góes Corrêa Netto. -- Rio de
Janeiro, 2019.
123 f</p> <p>Orientador: José Damiro de Moares.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Educação, 2019.</p> <p>1. Max Stirner. 2. Educação. 3. Filosofia da
educação. 4. Subjetividade. 5. Educação para si. I.
Moares, José Damiro de , orient. II. Título.</p> |
|------|---|



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Centro de Ciências Humanas e Sociais - CCH
Programa de Pós-Graduação em Educação

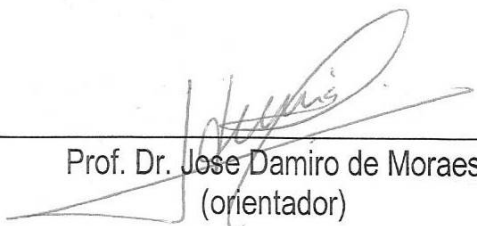
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Thayana Cristina de Góes Corrêa Netto

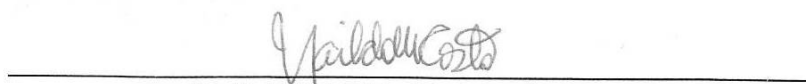
**"PENSAMENTOS SOBRE UMA EDUCAÇÃO PARA SI: SUBJETIVIDADE E
INDIVIDUALIDADE EM MAX STIRNER"**

Aprovada pela Banca Examinadora

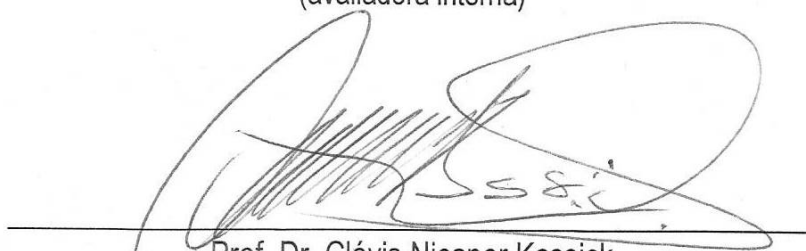
Rio de Janeiro, 30 / 08 / 2019



Prof. Dr. Jose Damiro de Moraes
(orientador)



Profª. Drª. Nailda Marinho da Costa
(avaliadora interna)



Prof. Dr. Clóvis Nicanor Kassick
(avaliador externo)

RESUMO

Essa pesquisa pretende, em um primeiro momento, trazer algumas discussões sobre as formas como são forjadas as subjetividades nos indivíduos e o papel reservado à educação para a tal projeto. Parto da obra de Michel Foucault, para entender o que é a racionalidade neoliberal e sua relação com a produção de subjetividades. Busco em autores mais contemporâneos, como Christian Laval, uma análise sobre como essa nova racionalidade opera na e pela educação. Postas essas discussões, o que parece ser mais expressivo nesta pesquisa é a leitura da obra de Max Stirner, que além de trazer seu pensamento sobre o liberalismo e sobre as questões de seu tempo, também faz uma atualização de suas críticas, o que nos permite pensar tanto sobre as bases a partir das quais ainda se mantém determinadas amarras contra o indivíduo, quanto pensar em formas de experimentar uma vida livre, singular e única. Neste sentido, em um segundo momento e como objetivo principal desta pesquisa, o que se coloca é o esforço para se pensar em um projeto de educação que se apresente contra o modelo neoliberal, que molda os indivíduos e faz crer num deus chamado Mercado, crença essa que atravessa os sujeitos e faz com que suas vidas sejam construídas apenas a partir do prisma econômico, deixando de lado todas as outras esferas da vida, projetando um modelo fechado de homem. Esse projeto alternativo de educação, que será pensado a partir das contribuições de Stirner, se colocará como resistência ao apequenamento do homem, do modelo de homem, no caso mais recente, do empresário de si. Contrapondo a isso, temos o pensamento de uma educação voltada para o próprio indivíduo, para que ele seja seu criador, uma educação que terá como propósito o desenvolvimento de homens livres, autônomos e, portanto, de uma sociedade solidária e livre. Nesse esforço, a discussão presente no texto adota como aporte teórico a crítica anarquista e apresenta, em especial a partir dos textos de Stirner, um pensamento sobre uma educação para si, o que representa a defesa máxima do indivíduo.

Palavras-chave: Max Stirner. Educação. Filosofia da educação. Subjetividade. Educação para si.

ABSTRACT

This research intends, at first, to bring some discussions about the ways in which subjectivities are forged in individuals and the role reserved for education for such project. I start from Michel Foucault's work, to understand what neoliberal rationality is and its relation to the production of subjectivities. I look to more contemporary authors, such as Christian Laval, for an analysis of how this new rationality operates in and through education. After these discussions, what seems to be more expressive in this research is the reading of Max Stirner's work, which besides bringing his thoughts about liberalism and the issues of his time, also makes an update of his critiques, which allows us to think as much about the foundations on which certain bonds are still held against the individual as to think of ways to experience a free, singular and unique life. In this sense, in a second moment and as the main objective of this research, what arises is the effort to think of an education project that presents itself against the neoliberal model, which shapes individuals and makes them believe in a god called Market, belief that through the subjects and makes their lives are built only from the economic perspective, leaving aside all other spheres of life, projecting a closed model of man. This alternative education project, which will be thought out from Stirner's contributions, will stand as a resistance to the man's diminution, the model of man, in the most recent case, the entrepreneur himself. In contrast, we have the thought of an education aimed at the individual himself, so that he is its creator, an education that will have as its purpose the development of free, autonomous men and, therefore, of a solidarity and free society. In this effort, the discussion present in the text adopts the anarchist critique as theoretical support and presents, especially from Stirner's texts, a thought about an education of the self, which represents the maximum defense of the individual.

Keywords: Max Stirner. Education. Philosophy of education. Subjectivity. Education of the self .

AGRADECIMENTOS

*A felicidade só é real quando é compartilhada.
(Christopher Mccandless)*

É apenas uma página, mas na verdade é toda a minha trajetória, todas as minhas histórias.

Ao meu companheiro Rafael, porque sim, vários caminhos seriam possíveis, mas foi caminhando juntos que cheguei até este exato ponto. Gratidão por cada conversa, cada troca, cada sorriso, por cada livro, por cada incentivo, por cada vinho e por cada litrão.

À minha mãe, por ser forte como toda grande mulher e por segurar muito mais do que parecia ser possível.

À minhas irmãs e ao meu irmão, por todo incentivo, por todo apoio e pelas animadas conversas, encontros e perturbações.

Ao meu pai, porque foi de alguma forma quem me possibilitou ingressar na Universidade.

Às amigas-irmãs Livia e Ayla, por dividirmos as angústias, as alegrias, as festas e os vinhos.

Ao meu orientador, professor Damiro, por ser nas aulas e na orientação a liberdade pela qual luta e acredita. E por ter feito desta pesquisa uma construção tão leve e de novas e prazerosas descobertas. Gratidão por cada leitura, por cada apontamento, por cada conversa.

À professora Nailda por sua gentileza e simpatia em nossos encontros no grupo, por sua força e exemplo. Agradeço também por ser membro em minha banca e por suas precisas contribuições ao meu trabalho.

Ao professor Kassick, por sua disponibilidade e colaboração ao meu trabalho.

Ao professor Silvio Gallo, porque me trouxe importantes contribuições em minha qualificação e porque foi também a fonte de uma possibilidade real de luta e ação, apontadas em seus livros e palestras.

Aos professores suplentes, Miguel de Barrenechea, Fernando Gouvêa, Lígia Martha Coelho, pela colaboração e apoio à minha pesquisa.

A todas e todos professores que estão na luta e acreditam na educação e num mundo mais livre e justo.

É sempre o indivíduo, o homem com sua força de caráter e sua vontade de liberdade, que abre o caminho do progresso humano e dá os primeiros passos rumo a um mundo melhor e mais livre; nas ciências, na filosofia, no campo das artes bem como no da indústria, seu gênio eleva-se em direção aos cumes, concebe o “impossível”, materializa seu sonho e comunica seu entusiasmo aos outros, que, por sua vez, se engajam na peleja.

(Emma Goldman)

O que é um homem revoltado? Um homem que diz não. Mas, se ele recusa, não renuncia: é também um homem que diz sim, desde seu primeiro movimento.

(Albert Camus)

LISTA DE SIGLAS

BNCC – Base Nacional Comum Curricular

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

PEC – Proposta de Emenda Constitucional

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONGs – Organizações não-governamentais

OS – Organização Social

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	09
INTRODUÇÃO.....	11
1 INDIVIDUALIDADE E SUBJETIVIDADE NEOLIBERAL – CRÍTICAS CONTEMPORÂNEAS.....	15
Introdução.....	15
1.1 O Homem Econômico.....	18
1.2. Neoliberalismo e educação.....	28
1.3 A crítica anarquista.....	33
2 INDIVIDUALIDADE E SUBJETIVIDADE NA CRÍTICA DE MAX STIRNER.....	49
Introdução.....	49
2.1 Contexto e obra.....	50
2.2 Estado, liberdade e subjetividade	67
2.3 A liberdade e a singularidade-do-próprio.....	74
2.4 O jogo das liberdades.....	82
3 EDUCAÇÃO E AUTOCRIAÇÃO.....	87
Introdução.....	87
3.1 Educação e subjetividade.....	89
3.2 Existência estética: desvios para a autocriação e para a autonomia.....	99
3.3 Educação para si.....	105
CONSIDERAÇÕES.....	113
REFERÊNCIAS.....	119

APRESENTAÇÃO

O que anima essa pesquisa é a busca por um projeto de educação pensado para além da lógica concorrencial, meritocrática, de produção e resultado. Para além de uma educação mecânica e orientada para o trabalho, que apenas atenda às demandas do Mercado.

A presente pesquisa foi desenvolvida em meio à aprovação da Reforma do Ensino Médio, sancionada pelo presidente Michel Temer no ano de 2017, que promove uma mudança na *Base Nacional Comum Curricular* (BNCC), flexibiliza a grade curricular, implementa o horário integral, acaba com a obrigatoriedade de várias disciplinas, dentre outras mudanças que podem ser conferidas na *Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017*. Essas alterações vêm suscitando acalorados debates e recebem muitas críticas de vários setores e entidades da sociedade, por um lado, e apoio por grupos e instituições específicas, por outro.

Essa Reforma parece estabelecer um projeto de educação que apresenta propostas radicalmente opostas ao que será defendido neste trabalho, pois, além de promover a educação como uma mercadoria, propõe uma educação com objetivos de atendimento à demanda do trabalho, ou seja, propõe um tipo específico de educação, que por sua vez deve ser pensada mais especificamente por meio da escolarização, e que visa atender a objetivos específicos e prioritários do Mercado. A utilização do espaço escolar para estes princípios norteadores, de adestramento e controle, não são uma novidade. Se percorrermos a história da educação, podemos perceber como em cada momento ela foi palco de disputa e como foi utilizada por vários grupos para se atingir um objetivo específico e pré-determinado, de acordo com o contexto e visando mesmo um projeto para uma determinada sociedade. Desta forma, minha análise parte do contexto atual e, portanto, da mais nova forma de controle e do mais novo projeto de homem e de sociedade, que são orientados pela razão neoliberal e a partir da qual a nova Reforma da Educação é desenhada. Porém, neste trabalho, é possível perceber também uma crítica ainda mais profunda, que questiona o objetivo final da própria instituição escolar, entendendo que a educação não precisa se dar neste espaço, que prioritariamente serve para moldar os indivíduos.

Ainda sobre a atual Reforma, outra crítica é quanto à forma como a lei foi estabelecida, por meio de Medida Provisória, que pulou a etapa de diálogo e a troca com setores da sociedade como pesquisadores, educadores, responsáveis e alunos, apontando para o entendimento de como as alterações promovidas pela Reforma não atendem às comunidades escolares e locais, mas sim, a um projeto maior e, portanto, exterior e impositivo. Além disso,

a implementação da Reforma se dará no contexto da aprovação da *PEC 55* (a PEC do teto dos gastos públicos), transformada na *Emenda Constitucional 95/2016*, que prevê o congelamento de gastos públicos por 20 anos, e que vai impactar, inclusive, os investimentos na Educação. Diante de todo esse cenário, meu trabalho se apresenta como uma possível forma de enfrentamento a esse último projeto de educação, como uma forma de resistência das individualidades, das diferenças e das liberdades, e revolta contra as tentativas de domesticação e apequenamento dos indivíduos.

Sou formada em Ciências Sociais, por uma universidade pública – Universidade Federal de Juiz de Fora – e sou professora de sociologia, no ensino médio, desde o ano de 2013, tendo entrado para o ensino público do Estado do Rio de Janeiro no ano de 2014, onde atuo ainda hoje. Minhas trajetórias acadêmica e profissional me colocaram diretamente em contato com a educação pública oferecida pelo Estado, acompanhada de toda a precariedade que a assola por um lado, e de toda sua força e potência, por outro. Desde então a resistência ao engessamento, à precarização do serviço público e a militância por uma educação outra, tem sido a via escolhida por mim. Essa luta ganhou fôlego especial a partir das recentes lutas contra o desmonte da educação pública, que me colocaram em contato não só com a luta de vários outros colegas de profissão – professores e funcionários –, mas também, e principalmente, com a luta dos estudantes, que, a partir de 2015, se colocaram com uma organização e força que levou a um movimento que há muito não assistíamos, com a reivindicação de suas causas e com a ocupação das escolas.

Todo esse cenário e a proximidade com essa realidade me deixaram ainda mais atenta à necessidade de pensar novas formas de se relacionar dentro do espaço escolar, bem como o de se pensar num projeto de educação apoiado em outras bases, diferentes das que estão colocadas e sendo desenhadas pelo Estado. Da mesma forma, a leitura sobre a teoria Anarquista me trouxe o entendimento da educação como um projeto absolutamente importante para a transformação da sociedade, na medida em que promove certos movimentos essenciais sobre a forma como me relaciono comigo e com o mundo. Tudo isso me sensibilizou para o esforço de um pensamento sobre um projeto de educação que abarque as diferenças, que seja um campo para a expressão das potências e que promova e incentive uma educação para um objetivo que, em última instância, é o mais radical possível, uma educação cujo projeto, cujo objetivo seja uma educação para si.

INTRODUÇÃO

Se eu quiser, em conclusão, formular brevemente o objetivo para o qual deve dirigir-se nossa época, é nesses termos que resumirei a necessidade de declínio do Saber sem Vontade e a ascensão da Vontade consciente de si mesma cujo destino realiza-se ao sol resplandecente da livre personalidade: o Saber deve morrer para ressuscitar como Vontade e recriar-se a cada dia como livre personalidade.

(Max Stirner)

Assim se encerra o ensaio *O falso princípio da nossa educação*, de Max Stirner. E é a partir deste pequeno texto que nasce meu interesse por sua obra e, em especial, por sua perspectiva sobre a educação. Este ensaio – que já traz muito de suas ideias que aparecem mais desenvolvidas em *O único e a sua propriedade* – se apresenta como uma importante defesa do indivíduo e de sua personalidade ou, em outras palavras, do indivíduo e da necessidade de seu pleno desenvolvimento a partir e para ele mesmo. Neste sentido, Stirner defende que a educação só pode servir para uma coisa: para o próprio indivíduo. Se ela atende a qualquer outro propósito – servir à sociedade, criar um bom cidadão, educar um indivíduo culto, formar para o trabalho –, qualquer que seja o objetivo, será sempre uma educação para adestrar o indivíduo, para castrar sua potência e seus prazeres, será uma educação para afastar o indivíduo de si mesmo em nome de algo maior. Mas, para Stirner, nada está acima do indivíduo, nada pode estar acima de mim mesma e, portanto, a educação deve servir para essa consciência e desenvolvimento de mim mesma, de minhas expressões, de meus prazeres. Deve servir como espaço que propicie a experimentação de minhas liberdades.

É, portanto, a partir da força da obra de Stirner, e pelo entendimento e por minha própria vontade de experimentar minhas liberdades, que busquei realizar esta pesquisa, que por sua vez resultou no trabalho que logo será apresentado. Uma vez lidas as páginas de Stirner, não há como não ser tocado pela flecha que ele lança. Na verdade, está mais para uma pesada porrada, que te sacode e faz levantar com tanta força, que jamais permitirá que te joguem no chão com tanta facilidade novamente. Sua obra traz a crítica mais radical e mais negativa possível e necessária para se livrar de tudo aquilo que nos oprime, que nos assujeita, que nos transforma em qualquer coisa. Mas em seu pensamento também encontramos toda a potência e uma força positiva necessária para se rebelar e para se transformar. Força essa que nos permitirá desfrutar da vida, com todos os prazeres e dores que ela oferece, com toda a certeza de se estar vivo e não de ser apenas um objeto, de não ser apenas um ser útil, de não

ter uma existência precária, subestimada, desvalorizada e governada.

Suas críticas não são uma novidade. Mas sua originalidade está na radicalidade dos termos, na coragem da exposição de todas as correntes, de todas as amarras, de todos os espíritos que nos atormentam, até mesmo aqueles mais difíceis de aceitar ou de olhar. Sua novidade está também na afirmação última – dura e sem máscaras – do indivíduo acima de tudo. A afirmação de mim mesma antes de qualquer coisa. E é dessa afirmação que surgem também interpretações que o julgam como egoísta, no sentido mais negativo possível, de quem passa por cima de todos; e de ingênuo, no sentido de que entendem que o que ele propõem leva a um isolamento, sem entender que sua crítica é contra a sociedade abstrata, sobre a forma como se organizam os indivíduos a partir de qualquer coisa fora deles. Neste sentido, mesmo na ausência do Estado (inimigo maior do indivíduo), a sociedade ainda pode se organizar em bases autoritárias e de violência contra o indivíduo (na medida em que se abre mão do indivíduo em nome do coletivo), pois parece conhecer apenas uma forma de organização: orientada por um governo externo. Stirner vai além, pois além de criticar o Estado, também critica qualquer outra organização que não seja uma associação entre *homens livres*: indivíduos reais construindo uma relação, uma auto-organização, portanto, livre, espontânea.

Dessa forma, este trabalho traz a obra de Max Stirner como uma importante fonte que pode contribuir para problematizarmos questões tão profundas e arraigadas em nós mesmos, que insistimos em aceitá-las ou em ignorá-las, ao invés de lutarmos contra elas.

Antes de recorrer ao pensamento stirneano, foi necessário trazer uma atualização de suas críticas. Neste sentido, esta pesquisa parte da obra de Michel Foucault. Isso porque seu estudo oferece uma análise sobre os processos de sujeição, apresentando as novas técnicas governamentais e a nova racionalidade (razão neoliberal), que orienta as novas subjetividades. A partir dessa racionalidade, os indivíduos internalizam certos conceitos e ideais, de modo que o governo das condutas, que antes precisava ser imposto como uma força externa, parte do próprio indivíduo, que se “autogoverna”, numa aparente liberdade, mas, que na verdade, esconde uma automutilação. Portanto, o que a racionalidade neoliberal traz é uma condução das condutas que parte do próprio indivíduo, deixando-o conforme as regras do jogo.

É também na obra de Foucault que podemos vislumbrar uma forma de resistência, a partir do seu entendimento sobre como operam as relações de poder e sobre a possibilidade de se encontrar brechas que escapem do poder de dominação. E é nesta direção que serão interpretados seus textos, numa análise que dá visibilidade às formas de existência e, portanto, subjetividades que escapam dos atravessamentos da racionalidade neoliberal.

Para além de Foucault, o presente trabalho vai buscar nos textos anarquistas uma perspectiva não só de resistência, mas também de experimentação de possibilidades outras de existência – de ser e de se relacionar. Isso porque a perspectiva anarquista é a que se coloca como a mais potente antagonista ao poder de dominação, negando toda a autoridade e todas as relações desiguais, verticais, impostas, obrigadas. Os anarquistas não só pensam, como também experimentam relações horizontais, baseadas na liberdade, na autonomia, na autogestão, na responsabilidade, na solidariedade. Dessa forma, o pensamento anarquista sobre a educação, que também está amparada sobre essas mesmas bases, traz um rico material, não apenas em seus textos, mas também a partir de variadas experiências práticas, que nos animam a pensar em um projeto de educação que coloque o indivíduo em primeiro lugar, que respeite as diferenças, que colabore para a diversidade, que entenda o valor da pluralidade, que oriente os indivíduos para que eles possam, por eles mesmos, buscar sua liberdade e o seu próprio desenvolvimento.

Neste sentido, a partir de Silvio Gallo, serão apresentados alguns dos princípios básicos da anarquia: autogestão, solidariedade, autonomia do indivíduo. A partir de Emma Goldman e Manuel Devaldès será colocado o entendimento acerca do indivíduo, mostrando a diferença entre o individualismo liberal e libertário. Eduardo Colombo contribui com sua crítica ao conceito de democracia, em como ela esconde um regime que não parte do povo, mas que dá a ilusão de uma participação e pertença.

Além dessa análise mais geral, é feito um recorte, pois o interesse deste trabalho é sobre o papel da educação no processo de produção de subjetividades e, portanto, de controle e molde dos indivíduos. Desta forma, é apresentado um panorama com as recentes alterações da Reforma Nacional do Ensino Médio e, a partir das análises de Tomaz Tadeu da Silva e de Christian Laval, é possível perceber uma proximidade com a lógica mercadológica – e, portanto, com a razão neoliberal – e as novas orientações no campo educacional.

Em contrapartida, é apresentado o pensamento anarquista sobre a educação que, juntamente com o pensamento stirneano, aparecem como campos férteis para se pensar nos fundamentos sob os quais um projeto de educação pode ser orientado. Assim, a partir dessas discussões e perspectiva adotada, é realizado um esforço para pensar num projeto de educação que possa servir como base para a construção de uma sociedade livre e, conseqüentemente, com homens livres.

Para que sejamos livres, devemos ser criadores de nossas próprias liberdades. Em outras palavras, precisamos ser criadores de nossa própria existência. É neste sentido que parte do pensamento de Friedrich Nietzsche também aparece neste trabalho. A partir de suas

críticas contra as forças que pretendem esmagar e moldar o homem, encoraja a busca por uma potência, que deve ser alimentada e usada para afirmar o indivíduo, para que ele possa criar e gozar de sua existência. Para além de uma problematização sobre o que um autor deve ao outro, o que me interessa de Nietzsche é como seu pensamento também pode contribuir para o projeto de educação aqui desenvolvido. Curiosamente, não serão utilizados seus textos específicos sobre educação, mas os textos que falam transversalmente sobre a educação – os textos nos quais critica a moral de rebanho e defende uma existência estética. Nestes textos Nietzsche defende uma vida na qual seríamos nós os nossos próprios criadores, onde não estaríamos presos aos grilhões da sociedade, onde esvaziariamos o peso das coisas, e é neste ponto, que sua obra pode enriquecer o debate aqui levantado.

Assim, toda essa discussão aparece na presente pesquisa dividida em três capítulos. No primeiro, *Individualidade e subjetividade neoliberal*, partindo do contexto atual, são problematizadas questões sobre controle, governo, subjetividade e individualidade, bem como o papel da educação em todos esses processos. A partir de Michel Foucault, será apresentada a forma como a racionalidade neoliberal passa a incidir sobre a sociedade e os indivíduos. É neste capítulo também que aparecem as críticas anarquistas contra a autoridade e a favor do indivíduo e da liberdade. No segundo capítulo, *Individualidade e subjetividade na crítica de Max Stirner*, é apresentada de forma mais demorada a obra de Stirner, pois, além de utilizar seu pensamento como a base para a discussão nesta pesquisa, há também uma intenção mesmo em divulgar seus textos que, apesar de já atingirem alguns espaços, poderiam ganhar ainda maior alcance. Neste trabalho, apesar de não ser um consenso entre seus leitores, a interpretação que é defendida coloca o pensamento de Max Stirner em confluência à perspectiva anarquista, e é a partir desta leitura que a pesquisa será desenvolvida. No terceiro e último capítulo, *Educação e autocriação*, busco, a partir de Max Stirner e de Friedrich Nietzsche, pensar em um projeto de educação que possa ser utilizado como caminho e ferramenta para o incentivo de uma vida livre e, portanto, autocriadora e antiautoritária.

1 INDIVIDUALIDADE E SUBJETIVIDADE NEOLIBERAL – CRÍTICAS CONTEMPORÂNEAS

O neoliberalismo tem uma história e uma coerência. Combatê-lo exige não se deixar iludir; fazer uma análise lúcida dele. O conhecimento e a crítica do neoliberalismo são indispensáveis.

(Pierre Dardot e Christian Laval)

Introdução

Michel Foucault, em seus cursos proferidos no Collège de France, e reunidos na obra *Nascimento da Biopolítica* (2008), trouxe um estudo sobre as formas como se estabelecem determinadas relações de poder na sociedade. A partir da noção de governamentalidade, trata sobre como o neoliberalismo produz subjetividade e como emprega uma razão que age a partir de uma regulação política e biológica do indivíduo.

A importância teórica da obra de Michel Foucault (sua análise sobre biopolítica e relações de poder) é que “ele interpreta o neoliberalismo não somente como uma retórica ideológica, como uma realidade econômica ou como um anti-humanismo prático, mas acima de tudo como um projeto político que se empenha em criar uma realidade social que ele sugere já existir” (LEMKE, 2017, p. 8). Por isso recorrer à obra de Foucault parece fundamental para analisar as práticas governamentais em nosso tempo, visto que ele apresenta deslocamentos nas práticas e relações de poder e, com isso, deslocamentos no princípio de regulação da arte de governar.

Nos cursos de 1977 e 1978 Michel Foucault investigou a racionalidade empregada para dirigir as consciências, gerindo as pessoas no que tange a sua subjetividade. Segundo o autor, o indivíduo é concebido nessa lógica como *homo oeconomicus*, um sujeito de interesses capacitado para competir e produzir numa economia de mercado. Nesse contexto o indivíduo passa por um processo de sujeição produzido por dispositivos específicos, que o capacitam para a competição e produção numa economia de mercado, afetando suas escolhas e seus interesses (ROSA, 2019, p. 156).

Nesta direção, Foucault (2008) afirma que, se antes, a limitação da arte de governar era externa, com a razão governamental moderna, essa regulação passa a ser interna. Nessa nova arte de governar, o que permitirá que o governo se autolimite é a economia política, a

partir da qual teremos um novo regime de verdades. Esse regime de verdades será ancorado em dois pontos: primeiramente no mercado, como mecanismo das trocas e lugar de verificação; e o segundo ponto será a elaboração de um poder público baseado em seu grau de utilidade. Esses dois princípios serão fundamentais para a autolimitação da razão governamental. Foucault acrescenta que a categoria geral que vai abranger a troca e a utilidade é o interesse,

já que o interesse é o princípio da troca e o critério da utilidade. A razão governamental, em sua forma moderna, na forma que se estabeleceu no início do século XVIII, essa razão governamental que tem por característica fundamental a busca do seu princípio de autolimitação, é uma razão que funciona com base no interesse (FOUCAULT, 2008, p. 61).

Nesse sentido, como precisa ser concebida em meio ao jogo de interesses individuais e coletivos, a nova arte de governar deverá ser a arte de manipulação desses interesses. Na nova razão governamental o governo não age mais diretamente sobre as coisas e as pessoas – sobre o que Foucault chama de “coisas em si” –, mas age nos interesses.

O governo só se interessa pelos interesses. O novo governo, a nova razão governamental não lida com o que eu chamaria de coisas em si da governamentalidade, que são os indivíduos, que são as coisas, que são as riquezas, que são as terras. Já não lida com as coisas em si. Ele lida com estes fenômenos que são os interesses ou aquilo por intermédio do que determinado indivíduo, determinada coisa, determinada riqueza, etc. interessa aos outros indivíduos ou à coletividade (FOUCAULT, 2008, p.62).

Essa nova arte de governar (identificada com o liberalismo) terá a liberdade como algo central em sua prática, pois será o que regula as relações entre o governo e o indivíduo. Essa relação será mantida a partir de uma destruição das liberdades, por um lado, e de uma fabricação de liberdades, por outro, ou ainda uma ressignificação do entendimento de liberdade. Então, nesse jogo, não está em questão a aceitação da liberdade mas, o que está em questão aqui, é a medida da liberdade. Sendo um jogo, a liberdade será produzida a cada instante, respeitando um determinado limite, uma medida. Essa medida é do interesse coletivo. Em outras palavras, o limite individual não pode estar acima do interesse coletivo. Essa é a medida da liberdade e é essa medida, esse cálculo, que a nova arte de governar vai ao mesmo tempo consumir, produzir e organizar (FOUCAULT, 2008, p.87).

Nessa gestão da liberdade, entra em questão o jogo entre liberdade e segurança. Sendo

assim, a nova razão governamental terá também de gerir os perigos¹:

O liberalismo se insere num mecanismo em que terá, a cada instante, de arbitrar a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno da noção de perigo. No fundo, se de um lado [...] o liberalismo é uma arte de governar que manipula fundamentalmente os interesses, ele não pode – e é esse o reverso da medalha –, ele não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos aos perigos (FOUCAULT, 2008, p. 90).

A obra de Foucault “provê ferramentas analíticas para investigar a relação entre a ideia de liberdade para o pensamento liberal [*liberal freedom*] e as “tecnologias de segurança”” (LEMKE, 2017, p. 7). Como consequência dessa gestão da segurança/liberdade, vem o aumento do controle. O governo passa a atuar a partir dos mecanismos de segurança, e só intervirá de outra forma caso algo ou alguém fuja do padrão, da normatização liberal. Além disso, surge uma lógica que também partirá do sujeito: um cálculo sobre os riscos, colocando em análise o cálculo das liberdades: “Transitoriedade, instabilidade e incerteza são ingredientes elementares do governo liberal, o qual a liberdade e o medo referem-se um ao outro” (LEMKE, 2017, p. 71). O sujeito deve se arriscar, mas deve saber administrar o risco.

O liberalismo trará, por fim alguns “mecanismos que têm por função produzir, insuflar, ampliar as liberdades, introduzindo um “a mais” de liberdade por meio de um “a mais” de controle e de intervenção” (FOUCAULT, 2008, p. 92). Com esse mecanismo, são criadas crises de governamentalidade, ou seja, uma série de crises liberais que surgem a partir dessa “ampliação da liberdade”, e farão com que arte de governar tenha que ser constantemente reformulada. E, para garantir esse “a mais” de liberdade, Foucault afirma que,

É precisamente a crise atual do liberalismo: o conjunto desses mecanismos que, desde os anos 1925-1930, tentaram propor fórmulas econômicas e políticas que garantam os Estados contra o comunismo, o socialismo, o nacionalismo, o fascismo, esses mecanismos, garantias de liberdade, instalados para produzir esse “a mais” de liberdade ou para reagir às ameaças que pesavam sobre essa liberdade, foram todos da ordem da intervenção econômica, isto é, da subjugação ou, em todo caso, da intervenção coercitiva no domínio da prática econômica (FOUCAULT, 2008, p. 93 – 94).

¹ Foucault afirma que a partir do século XIX surge uma cultura do perigo. Há um incentivo, um estímulo ao perigo, ou melhor, ao cuidado com o perigo. (2008, p. 90-91)

Assim, a análise de Foucault se torna fundamental para entendermos como se dá esse movimento, esse controle sobre a ilusão da liberdade, uma vez que, “Primeiramente, a governamentalidade media o poder e a subjetividade e torna possível investigar como processos de dominação são ligados a “tecnologias de si” [...] Em segundo lugar, a problemática do governo dá conta das relações próximas entre poder e saber [...]” (LEMKE, 2017, p. 5). Portanto, sua investigação contribui para o entendimento sobre como a razão governamental inventa, forma e desenvolve novas práticas e como operam as fabricações dos sujeitos. E, em especial, traz também uma análise sobre a aplicação das tecnologias de governo, em nosso tempo, a partir do novo desafio, que é a ampliação da liberdade que, na realidade, trata-se da ampliação do limite da liberdade.

1.1 O Homem Econômico

Foucault entende o Estado como “o efeito móvel de um regime de governamentalidade” (2008, p. 106), o que ele busca não é compreender o poder do Estado em si, visto que o Estado é o resultado das relações de poderes. O que Foucault busca são as práticas de governamentalidade, ou seja, as práticas e mecanismos que operam e constroem os sujeitos e as relações.

O próprio “poder” não faz mais que designar um [campo] de relações que tem de ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é mais que uma proposta de grade de análise para essas relações de poder (FOUCAULT, 2008, p. 258).

Desta forma, a obra de Foucault analisa o Estado tentando compreender como

uma analítica de governo usa um conceito amplo de tecnologia que abrange não somente dispositivos [*devices*] materiais, mas também simbólicos, incluindo tanto tecnologias políticas quanto tecnologias de si. Ela trata da gama de mecanismos práticos, procedimentos, instrumentos e cálculos por meio dos quais as autoridades tentam guiar e moldar a conduta e as decisões de indivíduos e coletividades, com o intuito de atingir objetivos específicos (LEMKE, 2017, p. 6).

Buscando compreender a governamentalidade na atualidade, Michel Foucault analisou

as novas práticas que surgem como tentativas de superação das crises do liberalismo e do capitalismo. Mostra como surge o neoliberalismo na Alemanha (ordoliberalismo) e nos Estados Unidos, cada um com algumas especificidades. Então, o que se chama no senso comum de “retomada do liberalismo”, funciona na verdade como uma reprogramação, e terá variadas formas, em cada país.

No caso da Alemanha, essa reprogramação, ocorre em meio ao caos político em que se encontrava no período pós-guerra e pela política e economia adotadas no período do nazismo. Nesse contexto, era difícil fundar um Estado por via da legitimidade jurídica, pois essa havia se perdido.

Ora, o que o nazismo finalmente fez foi pôr em estrita coalescência esses diferentes elementos, ou seja, a organização de um sistema econômico em que a economia protegida, a economia de assistência, a economia planificada, a economia keynesiana² formavam um todo solidamente amarrado, cujas diversas partes eram solidamente ligadas pela administração econômica implantada (FOUCAULT, 2008, p. 149).

Nesse esforço de reconstrução da Alemanha, o princípio da liberdade econômica surgirá como alternativa, por um lado, porém colocando limitações na intervenção do Estado, por outro. Ela aparece como a saída para garantir a legitimação do Estado, pois a liberdade econômica – não se é forçado a, mas se dá a possibilidade de; a liberdade a todos de exercerem a liberdade econômica – possibilitará a adesão dos indivíduos a essa lógica, a esse desejo pelo exercício dessa liberdade. E essa adesão ao sistema liberal, que aparece espontaneamente, produz um consenso permanente.

a adesão a esse sistema liberal produz como subproduto além da legitimação jurídica, o consenso, o consenso permanente, e é o crescimento econômico, é a produção de bem-estar por esse crescimento que vai, simetricamente à genealogia “instituição econômica-Estado” produzir um circuito “instituição econômica-adesão global da população a seu regime e a seu sistema” (FOUCAULT, 2008, p. 115).

Assim, o neoliberalismo definido em 1948, adotou como mecanismo a liberdade econômica, e serviu como base para o fortalecimento de um Estado legítimo, garantindo a reconstrução do Estado alemão. Sobre o neoliberalismo alemão Foucault afirmou,

² Políticas de tipo keynesianas representam uma intervenção do Estado para possibilitar determinadas garantias à população.

É diferente de um cálculo político. Tampouco é uma ideologia, embora haja, claro, todo um conjunto de idéias, de princípios de análise, etc., perfeitamente coerentes. Trata-se na verdade de uma nova programação da governamentalidade liberal. Uma reorganização interna que, mais uma vez, não pergunta ao Estado que liberdade você vai dar à economia, mas pergunta à economia: como a sua liberdade vai poder ter uma função e um papel de estatização, no sentido de que isso permitirá fundar efetivamente a legitimidade de um Estado? (FOUCAULT, 2008, p. 127).

Enquanto no século XVIII o problema era garantir a liberdade de mercado dentro de um Estado legítimo, na Alemanha do pós-guerra, o neoliberalismo (ordoliberalismo) teve que lidar com o desafio de fundar um Estado legítimo a partir da liberdade de mercado. Essa reformulação da razão surge em contraposição à experiência do nazismo, que visava o fortalecimento do poder do Estado, a economia dirigida e o controle sobre os indivíduos – ou seja, o oposto do sistema liberal. Dessa experiência do nazismo, os ordoliberais extraíram o que Foucault (2008) chama de “teologia negativa do Estado”, mostrando como é perigoso o Estado com muito poder. Atribuíram ao Estado – ao poder deste sobre a economia – os efeitos destruidores da economia. O problema não está na economia de mercado, mas na racionalidade própria do Estado que se aplica à economia. Assim, retira-se a responsabilidade da economia de mercado, e inverte-se a lógica: ao invés do Estado limitar a economia de mercado, os ordoliberais sugerem que é a economia de mercado que deve limitar as ações do Estado. Inversamente ao que se propunha o liberalismo, os ordoliberais propuseram: “inverter inteiramente a fórmula e adotar a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado, desde o início da sua existência, até a última forma das suas intervenções” (FOUCAULT, 2008, p. 158 – 159).

Foucault apresenta então algumas diferenças básicas entre o regime liberal e o neoliberal. Primeiro, porque enquanto o liberalismo do século XVIII era definido e descrito a partir da troca, para o neoliberalismo o essencial do mercado será a concorrência – os neoliberais mostraram que o *laissez-faire* (deixa-se fazer, ou seja, que a concorrência pura) não é dado. Não existe a concorrência natural, a concorrência é o resultado de um esforço, é formada, é produzida por uma racionalidade específica. E é precisamente por isso que é necessário governar *para* o mercado, e não *por causa* do mercado, porque é o mercado quem vai definir o governo (a arte de governar). Segundo, porque a partir daí surge um novo problema: “como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado” (FOUCAULT, 2008, p. 181). Assim, enquanto no liberalismo o problema era saber onde o governo podia ou não intervir, no neoliberalismo o problema passa a ser como agir, uma vez que a intervenção passa a ser necessária e permanente. Com

esse novo problema, o neoliberalismo terá que se preocupar com um projeto de sociedade, o que Foucault chamou de “estilo governamental”. Assim, o governo neoliberal não será um governo econômico, será um governo de sociedade, pois esta será o alvo de sua prática governamental.

No fundo, ele tem de intervir nessa sociedade para que os mecanismos concorrenciais, a cada instante e em cada ponto de espessura social, possam ter o papel de reguladores – e é nisso que a sua intervenção vai possibilitar o que é seu objetivo: a constituição de um regulador de mercado geral da sociedade. Vai se tratar portanto, não de um governo econômico, como aquele que sonhavam os fisiocratas, isto é, o governo tem apenas de reconhecer e observar as leis econômicas; não é um governo econômico, é um governo de sociedade (FOUCAULT, 2008, p. 199).

Nessa nova arte de governar a intervenção vai atuar, não sobre o mercado, mas sobre qualquer mecanismo que possa atrapalhar a concorrência. O liberalismo precisa se adaptar constantemente, de acordo com as demandas que forem surgindo. Assim como o liberalismo, o capitalismo também teve que ser reinventado e, para que isso ocorra, ao invés de uma interferência na economia, o que será proposto é uma intervenção jurídica, que tornará a economia como o princípio regulador da sociedade. Por sua vez, o que vai garantir que a economia se instaure como princípio regulador da sociedade será a fundação, na Alemanha no final do século XVIII, de um Estado de direito: “o Estado de direito é definido como um Estado em que os atos do poder público não poderão adquirir valor se não forem enquadrados em leis que os limitam antecipadamente” (FOUCAULT, 2008, p. 233). No século XIX, o Estado de direito aparece com algum refinamento: “É um Estado em que há um sistema de direito, isto é, leis mas também instâncias judiciárias que vão arbitrar as relações entre os indivíduos, de um lado, e o poder público, de outro” (FOUCAULT, 2008, p. 234). Assim, segundo Foucault, como o Estado de direito garante, por via jurídica, essa mediação entre o cidadão e o poder público, os liberais encontraram nele um caminho para regular os indivíduos e para levar seus princípios para a economia.

Ora, o que quer dizer aplicar o princípio do Estado de direito na ordem econômica? Creio que quer dizer, *grosso modo*, que não poderá haver intervenções legais do Estado na ordem econômica a não ser que as intervenções legais adquiram a forma, e adquiram somente a forma, da introdução de princípios formais. Não há outra legislação econômica senão formal. Eis qual é o princípio do Estado de direito na ordem econômica (FOUCAULT, 2008, p. 236).

Então, o que essa nova arte de governar realiza é a gerência da conduta dos homens. Pensar como se estabelecem as relações de poder a partir dessa nova problemática será crucial para entender a racionalidade neoliberal. Nesse cenário surge o mais novo modelo de homem: o homem econômico – o homem da empresa e da produção –, o homem que vai operar segundo os mecanismos da concorrência e através do qual será possível garantir a concorrência como princípio regulador da sociedade.

Para gerir os sujeitos, será eleita uma nova prática: a multiplicação da forma da empresa. Esta é a base da razão neoliberal, dada a partir da racionalização econômica.

O ordoliberalismo, portanto, projeta uma economia de mercado concorrencial, acompanhada de um intervencionismo social que, por sua vez, implica uma renovação institucional em torno da revalorização da unidade “empresa” como agente econômico fundamental (FOUCAULT, 2008, p. 242).

Essa nova razão governamental alemã será difundida para outros países capitalistas, onde a sociedade será gerida a partir da lógica da multiplicidade e da diferenciação das empresas, e não mais como uma massa uniforme. E, como já dito, em cada caso, o neoliberalismo vai se reprogramando e vai adquirir características específicas, de acordo com as demandas, que ditam o “como agir” do neoliberalismo, ou seja, que desenham o jogo dessa arte governamental.

No caso dos Estados Unidos da América, assim como na Alemanha, o liberalismo teve o papel de fundante de um Estado, pois, sua independência veio de uma reivindicação econômica. Mais tarde, o liberalismo se reprogramou e surge o neoliberalismo como uma resposta ao New Deal e aos programas econômicos e sociais, pois estes atuavam a partir de uma intervenção e organização econômica diretamente por parte do Estado, como forma de superação da crise e do momento pós-guerra – ou seja, o oposto do que colocam os liberais. A questão dos EUA, segundo Foucault, é que o liberalismo sempre fez parte da história deste país, sem que houvesse espaço para uma alternativa. As intervenções foram colocadas de forma negativa e os debates políticos sempre carregaram as bases liberais. Por esses motivos, ainda segundo Foucault, nos EUA, o liberalismo não se apresenta apenas sob os aspectos econômicos e políticos, mas faz parte mesmo do próprio “modo de ser” ianque: “O liberalismo, nos Estados Unidos, é toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados. [...] O liberalismo como estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação” (FOUCAULT, 2008, p. 301 – 302).

Ainda sobre as especificidades do neoliberalismo estadunidense este traz um elemento interessante: a teoria do capital humano. Michel Foucault aponta que há entre o homem econômico do liberalismo e o do neoliberalismo um deslocamento: enquanto no liberalismo o homem econômico é um parceiro de troca, no neoliberalismo, esse homem econômico será um empresário de si mesmo, pois será, ele próprio, seu capital, seu produtor e sua fonte de renda. Para esse deslocamento, os neoliberais mudaram o campo de análise econômica: “A economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008, p. 307). Essa virada é absolutamente importante, pois é ela quem vai permitir aplicar a análise econômica a elementos que antes não entravam em sua lógica. Ou seja, agora tudo pode ser visto a partir dessa matriz econômica.

A partir dessa análise econômica, o trabalho, por exemplo, passará a ser entendido como conduta econômica e, por isso, deverá haver um cálculo sobre ele: se aplicará uma racionalidade. A partir dessa análise, os neoliberais vão dissociar do trabalho o capital e a renda, sendo a renda o salário e o capital a fonte da renda, ou seja, o potencial, a competência que será a fonte da renda.

Logo, chega-se à ideia de que o salário não é nada mais que a remuneração, que a renda atribuída a certo capital, capital esse que vai ser chamado de capital humano na medida em que, justamente, a competência-máquina de que ele é a renda não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador (FOUCAULT, 2008, p. 312).

O que há de importante na aplicação dessa racionalidade ao trabalho e nessa dissociação entre renda e capital é que o indivíduo aparece como uma empresa para si mesmo: ou seja, uma máquina, o gerador da renda, aquele que possui a competência, o potencial que vai produzir fluxos de renda.

Tendo em vista a importância da constituição de uma competência-máquina, ou seja, do capital humano, é preciso investir nele. Desta forma, o neoliberalismo deve dar atenção a análises que formam esse capital humano. É necessário, portanto, um investimento educacional no indivíduo, para que se molde e se torne um empresário de si. Esse investimento educacional vai desde a educação familiar, como o tempo dos pais dedicado aos filhos, até a educação formal. Tudo isso fará parte da formação do capital humano. A este investimento educacional, somam outros elementos como a saúde e a mobilidade. Desta forma, o capital humano será definido pelo conjunto de investimento feito no indivíduo. A partir dessa nova lógica, é possível moldar a sociedade no modelo empresa: “a própria vida do

indivíduo – com, por exemplo, sua relação com sua propriedade privada, com o seu casamento, com os seus seguros, com a sua aposentadoria – tem de fazer dele como que uma espécie de empresa permanente e de empresa múltipla” (FOUCAULT, 2008, p. 331 – 332). Assim, ao enformar a sociedade e os indivíduos neste modelo empresa, o neoliberalismo pretende transformar o modelo econômico num modelo de existência: investir no indivíduo para alcançar os resultados (lucro, “ser alguém na vida”, conquistas, metas). Isso significa que leva a análise econômica a vários outros campos, ou seja, o neoliberalismo aplicará análises e linguagem econômicas a campos não econômicos.³ Apesar disso,

considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico. Quer dizer, simplesmente, que a grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo é essa. Isso quer dizer também que o indivíduo só vai se tornar governamentalizável, que só se vai poder agir sobre ele na medida em que, e somente na medida em que, ele é *homo oeconomicus*. Ou seja, a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele, por conseguinte, o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo, vai ser essa espécie de grade do *homo oeconomicus*. O *homo oeconomicus* é a interface do governo e do indivíduo. E isso não quer dizer de forma alguma que todo indivíduo, todo sujeito, é um homem econômico (FOUCAULT, 2008, p. 345 – 346).

Ou seja, o homem econômico será o campo que permitirá o poder agir no indivíduo e, por isso, é preciso introjetar essa racionalidade no sujeito para que, a partir desta lógica, que na verdade foi dada e não criada pelo sujeito, o governo possa agir, possa controlar, possa moldar o indivíduo. É nesse esforço que o neoliberalismo tentará aplicar a análise econômica a campos de comportamento e conduta como a educação e o casamento e, ao fazer isso, o indivíduo passa a ter uma identificação econômica a toda conduta racional. Assim, segundo Foucault,

O *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade. A conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto, sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do ambiente (FOUCAULT, 2008, p. 368).

A análise econômica pode, então, se aplicar a vários objetos e, portanto, pode servir a interesses práticos (ou seja, interesses específicos). Assim, o *homo oeconomicus* agirá de

³ “No neoliberalismo americano, trata-se de fato e sempre de generalizar a forma econômica do mercado. Trata-se de generalizá-la até mesmo em todo o sistema social (...)” (FOUCAULT, 2008, p. 333)

acordo com seus interesses e estes vão convergir com os interesses dos outros. “O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros” (FOUCAULT, 2008, p. 369). Esse *homo oeconomicus* é o sujeito que vai possibilitar uma nova razão governamental, regulado pelo princípio da economia, pois é um sujeito governável, manejável, que responde sistematicamente às modificações do meio. Isso é possível porque, como Michel Foucault mostra, no empirismo inglês surgiu uma importante transformação histórica, que colocou o interesse como uma forma de vontade e, com isso, trouxe a ideia de um sujeito de interesses. Esse sujeito de interesses vai coexistir com o sujeito de direito, sendo o primeiro irreduzível ao segundo, na medida em que, além de permanecer enquanto existe o sujeito de direito, o sujeito de interesses o extrapola (FOUCAULT, 2008). O sujeito de direito é aquele que aceita o contrato e, desta forma, aceita a renúncia de si. O sujeito de interesses é aquele que pode ser considerado egoísta e multiplicador. O homem econômico, segundo Foucault, será caracterizado como o sujeito de interesses, pela multiplicação e intensificação do interesse. É desta forma que o sujeito se torna governamentalizável, pois a vontade, o interesse do indivíduo, será influenciado por elementos que escapam a ele. Mas, ao mesmo tempo seu interesse se liga, converge, com os interesses de outros indivíduos: “O *homo oeconomicus* vê-se portanto situado no que poderíamos chamar de duplo involuntário: o involuntário dos acidentes que lhe sucedem e o involuntário do ganho que ele produz para outros sem que o tenha pretendido” (FOUCAULT, 2008, p. 378). Assim, esse duplo involuntário constrói o sujeito e liga-o a outros indivíduos.

Dado esse novo cenário, a arte de governar deverá dar conta de atuar nesse espaço de soberania dos sujeitos econômicos. Como dar conta desse novo sujeito que é ao mesmo tempo sujeito de direito e sujeito econômico, segundo Foucault, tornou-se o novo problema da arte liberal de governar. Neste sentido, faz-se necessário uma reformulação na arte de governar, novas práticas e campos que consigam envolver esse sujeito que é sujeito de direito, ator econômico e que não pode ser governamentalizável. Para dar conta desse novo sujeito, a arte de governar passou para um novo campo de referência: a sociedade civil. Isso porque ela responde à questão:

como governar, de acordo com as regras do direito, um espaço de soberania que tem o infortúnio ou a vantagem, como vocês quiserem, de ser povoado por sujeitos econômicos? Como encontrar uma razão, como encontrar um princípio racional para limitar de outro modo que não seja pelo direito, de outro modo que não seja pela dominação de uma ciência econômica, uma prática governamental que tem de assumir a heterogeneidade do econômico

e do judiciário? (FOUCAULT, 2008, p. 402).

Assim, a sociedade civil será capaz de englobar essas esferas do sujeito e aparecerá como o local onde será recolocado e administrado o homem econômico. Portanto, a sociedade civil funciona como o espaço da nova arte de governar. Foucault afirma que

a sociedade civil, aquilo que aliás logo se chamará sociedade, o que se chamará no fim do século XVIII de nação, aliás, tudo isso é que vai possibilitar a uma prática governamental e a uma arte de governar, a uma reflexão sobre essa arte de governar, logo a uma tecnologia governamental, uma autolimitação que não infringe nem as leis da economia nem os princípios do direito, que não infringe tampouco a necessidade de uma onipresença do governo (FOUCAULT, 2008, p. 403).

Portanto, segundo Foucault, a sociedade civil faz parte da tecnologia governamental, e ele a coloca como a loucura e a sexualidade – não são meros produtos, como também não são irreais –, é o que o autor chamará de realidade transacional.

Sociedade civil, portanto, como elemento de realidade transacional na história das tecnologias governamentais, realidade transacional que me parece plenamente correlativa dessa forma de tecnologia governamental chamada liberalismo, isto é, uma tecnologia de governo que tem por objetivo sua própria autolimitação, na medida em que é indexada à especificidade dos processos econômicos (FOUCAULT, 2008, p. 404).

A sociedade civil, portanto, não é um dado natural, mas ela faz parte de uma tecnologia governamental: o liberalismo “vincula a racionalidade de governo a um objeto exterior – a sociedade civil – e a liberdade dos indivíduos é considerada como um parâmetro para a ação governamental” (LEMKE, 2017, p. 20). A sociedade civil faz parte desse jogo, e surge como esse espaço para a arte liberal de governar porque seu mecanismo não é mais a troca de direitos, pois não há renúncia de direitos, e sim a multiplicação dos interesses. É o espaço que reúne os interesses dos sujeitos, porém, segundo Foucault, são interesses “desinteressados”, pois não são interesses puramente egoístas. Isso porque, na sociedade civil, os indivíduos se agrupam a partir de aproximações e distanciamentos provocados por sentimentos de pertencimento (acolhimento, benevolência) e de não-pertencimento (repulsa, ódio): a sociedade civil será portanto, comunitária e não humanitária. Ao mesmo tempo que os interesses “desinteressados” unem os sujeitos nesse espaço, um interesse econômico e egoísta aparece permanentemente como uma ameaça que pode desfazer esse laço comunitário. A arte de governar precisa dar conta deste jogo, de equilibrar essa união, por um

lado, e a ameaça de dissociação, por outro. Esse equilíbrio é mantido pelo cálculo dos riscos – vantagens e desvantagens de pertencimento, de associações. É por meio dessa união desses sujeitos que também será possível a formação espontânea de poder. Sendo assim, Foucault afirma que na sociedade civil “vemos abrir-se um campo de relações, de relações sociais, de vínculos entre os indivíduos, que constituem, para além do vínculo puramente econômico, unidades coletivas e políticas, sem ser por isso vínculos jurídicos: nem puramente econômicos, nem puramente jurídicos” (FOUCAULT, 2008, p. 417). Assim, ao que parece, ela é capaz de se autorregular, de se autogovernar, pois essas aproximações e dissociações, bem como as relações de poder, aparecem de forma espontânea a partir das relações reais entre os indivíduos. Para regular esses sujeitos, o Estado vai operar não mais a partir de um eu soberano – o eu, Estado –, mas vai operar pela racionalidade dos indivíduos. Ou seja, sua prática será a criação e a regulação de uma subjetividade interna: “É isso, parece-me, que caracteriza a racionalidade liberal: como regular o governo, a arte de governar, como [fundar] o princípio de racionalização da arte de governar no comportamento racional dos que são governados” (FOUCAULT, 2008, p. 423). O problema da arte de governar moderna é dar conta das relações entre a sociedade civil e o Estado, ou seja, como regular o exercício do poder. Esse será o desafio da racionalidade liberal moderna e é a partir dele que a arte de governar vai se reconfigurando ao longo dos anos.

A técnica aplicada à nova governamentalidade é dada a partir da regulação da vida: o governo político dos indivíduos concretos e, portanto, também governo biológico. Ao controle sobre a vida onde se aplica a disciplina ao indivíduo e a regulação à sociedade, soma-se um novo dispositivo: os processos de subjetivação.

A partir dessa nova forma de governo que atravessa o sujeito, é possível estabelecer uma relação que será construída tanto fora quanto a partir do próprio indivíduo. O controle agora se estabelece também de forma mais sutil (no sentido de ser menos perceptível, mas não menos intensa) e ao mesmo tempo mais intrínseca, na medida em que cria toda uma racionalidade, uma mentalidade. Essa razão neoliberal age sobre nossos desejos, nossos pensamentos, sobre decisões cotidianas (alimentação, casamento, vestimenta, etc), além de agir fisicamente, em nosso corpo a partir de regulações tanto externas quanto internas. Esta racionalidade será regulada pelo mercado e será internalizada pelos sujeitos. A razão neoliberal irá, portanto, produzir subjetividades a partir e para a construção desse homem econômico. A partir dessa subjetividade, desse modo de ser, o Estado vai construir vontades coletivas que por sua vez serão a garantia do firmamento de um contrato – entre a sociedade civil e o Estado. No neoliberalismo, a razão governamental aplicada aos sujeitos estará

ancorada na liberdade econômica (essa é a vontade, o desejo, o como deve ser, a promessa divina) e numa ordenação que vai implicar numa conduta econômica aos sujeitos, ou seja, que vai possibilitar o surgimento do indivíduo-empresa, do homem econômico.

1.2 Neoliberalismo e educação

O projeto que Foucault apresentou continua ganhando forma e espaço nos dias de hoje. O contexto atual brasileiro não foge ao projeto de hegemonia neoliberal e é, portanto, atravessado por um processo que pretende colocar as esferas sociais, políticas e individuais sob a lente econômica. Neste sentido, Tomaz Tadeu da Silva, no artigo *A “nova” direita e as transformações na pedagogia da política e na política da pedagogia*, afirma que é preciso estar atento aos processos de redefinição das formas de representação e significação social, pois

Não é irrelevante a esse processo de redefinição de categorias com que pensamos o espaço social a tradução de questões sociais e políticas em questões de moralidade pública, de conduta e de assistencialismo social. Nessa redefinição a solução dessas questões é, além disso, deslocada do espaço público, social e político e é ressituada no âmbito da iniciativa individual. Embora não central ao projeto ideológico neoliberal, essa translação é convergente com seus objetivos na medida em que desloca formas mais radicais, mais públicas e mais políticas de categorizar e definir o político e o social, reduzindo, por conseguinte, ainda mais o espaço em que alternativas mais abertamente transgressivas e ameaçadoras ao *status quo* podem ser formuladas e realizadas (SILVA, 2015, p.14).

É nesse sentido que no Brasil continua em curso uma série de transformações na área da educação, a partir das mais recentes alterações da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional)⁴, da reformulação da BNCC (Base Nacional Comum Curricular)⁵ e da Reforma do Ensino Médio⁶. Essas reformas abrangem todas as escolas, que estão sob o controle do Estado, tanto as públicas quanto as privadas, algumas com um pouco mais (ou com uma suposta maior) autonomia apenas. Porém, nas escolas públicas oferecidas e geridas

⁴ De acordo com a *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*.

⁵ De acordo com a *Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017*.

⁶ Que pode ser conferida na página do Ministério da Educação: Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=40361>>.

pelo Estado, a efetiva implementação da Reforma encontra graves entraves, que aparecem, por exemplo, com a falta de estrutura e a falta de recursos, mas, que na verdade, escondem um jogo de interesses que visa manter a estrutura atual, o que significa manter a estrutura de desigualdade e privilégios. É desta forma que surgem no senso comum a percepção de uma ineficiência do serviço público e aceitação de uma transferência de responsabilidade do Estado para a esfera privada. Esse mesmo discurso acaba reproduzindo os padrões de desigualdade já existentes na sociedade, na medida em que chama à iniciativa individual questões que eram de responsabilidade da esfera pública. Ao incentivar a competitividade e fortalecer o discurso empresarial, cria-se um abismo ainda maior entre grupos sociais: se o Estado não intervém, quem tem maiores condições de competir sai na frente de quem não tem. Tudo isso corrobora com o prognóstico de ineficiência do Estado e com a necessidade de medidas outras para impulsionar a melhora no serviço da educação. É desta forma que, como alternativas, vemos hoje surgir o discurso do *Estado mínimo*, o apelo às privatizações ou a modelos de iniciativas privadas ou locais ou a assistência das ONGs, além das OS⁷, que teriam o papel de suprir as faltas do Estado, reivindicando, por exemplo, uma educação com “mais qualidade”.

Gaudêncio Frigotto (2015) enfatiza que essa discussão e apelo por uma melhora na “qualidade” da educação já está em curso há muito no Brasil e no mundo, em especial a partir da pressão de grandes empresas e organizações nacionais e internacionais (como Banco Mundial, UNESCO, OIT). Isso porque as novas demandas do mercado de trabalho trazem a necessidade de transformações na formação e na qualificação do indivíduo. Desta forma, o mercado vai se posicionar para que possa garantir mão de obra: “O movimento é, ao mesmo tempo, de crítica ao Estado, à ineficiência da escola pública, de cobrança do Estado na manutenção da escola e defesa da privatização ou de mecanismos privatizantes” (FRIGOTTO, 2015, p. 48). Esse interesse pela educação começou a se intensificar pela necessidade da atualização e qualificação dos trabalhadores, a fim de se garantir a produtividade e a movimentação da economia. Desde então, graças ao rápido desenvolvimento tecnológico, surgiram novas demandas, o que vem exigindo o desenvolvimento de novas habilidades e competências.

Essas novas tendências do mercado foram analisadas num estudo chamado *Futuro do*

⁷ A OS - ou Organização Social - é uma empresa privada, sem fim lucrativo, que estabelece um contrato com o Estado, a partir do qual recebe determinados benefícios do poder público para que possa realizar suas atividades, que devem ser de interesse da comunidade.

*trabalho*⁸, realizado pelas empresas LinkedIn (rede social profissional) e Worth Global Style Network (WGSN – empresa que analisa e prevê tendências). Este estudo colaborativo foi divulgado no ano de 2018 e, além de abordar sobre o futuro do trabalho, trata também sobre as tendências na educação. A partir deste estudo, que cruzou análises comportamentais e os dados do mercado, foram elencadas dez competências que seriam a nova tendência do mercado. Essas competências seriam: criatividade, transparência, compartilhamento, capacidade de experimentação, empatia, espírito empreendedor, inteligência emocional, *mindfulness*, comunidade e colaboração. Ainda segundo o estudo, para atender à nova geração, chamada de “Geração Alpha” (que corresponde aos nascidos a partir do ano de 2010), as escolas estão adotando estratégias que, além de preparar o indivíduo para o uso das novas tecnologias, está incluindo no currículo métodos como a *gamificação* (que utiliza elementos de jogos em situações diversas, para estimular a criatividade, a autonomia e a resolução de problemas), o *design thinking* (que estimula a colaboração e trabalho em equipe), além de incluir práticas como o *mindfulness* (que é uma técnica de concentração – ainda sem tradução, mas significa algo como “atenção plena”). No Brasil, algumas escolas particulares já oferecem este currículo, que também conta com educação financeira, empreendedorismo e sustentabilidade. A grade curricular do aluno torna-se também mais flexível, uma vez que conta com algumas disciplinas obrigatórias, mas muitas outras são eletivas e, portanto, cada pessoa pode montar sua grade. Na educação oferecida pelo Estado, as alterações estão também em curso, desde a implementação da nova BNCC.

Para responder a essa necessidade de recriação da escola, mostra-se imprescindível reconhecer que as rápidas transformações na dinâmica social contemporânea nacional e internacional, em grande parte decorrentes do desenvolvimento tecnológico, atingem diretamente as populações jovens e, portanto, suas demandas de formação. Nesse cenário cada vez mais complexo, dinâmico e fluido, as incertezas relativas às mudanças no mundo do trabalho e nas relações sociais como um todo representam um grande desafio para a formulação de políticas e propostas de organização curriculares para a Educação Básica, em geral, e para o Ensino Médio, em particular. (BNCC, 2017, p. 462)

No caso específico do Ensino Médio, a Lei nº 13.415/2017, alterou o Art. 36 da LDB (LEI 9394/96), reorganizando o currículo a partir dos seguintes itinerários formativos: I linguagens e suas tecnologias; II matemática e suas tecnologias; III ciências da natureza e suas tecnologias; IV ciências humanas e sociais aplicadas; V formação técnica e profissional.

⁸ LINKEDIN & WGSN. **Futuro do trabalho**. Disponível em: <<https://www.futurodotrabalho.co/>>. Acesso em 21 jan. 2019.

Este novo currículo apresenta esse caráter mais flexível, com a justificativa de atender aos múltiplos interesses, às especificidades locais, e para estimular o protagonismo do jovem na escolha da trajetória de sua formação. Quanto à reformulação na educação,

parece-nos importante mostrar, primeiramente que os novos conceitos abundantemente utilizados pelos homens de negócios e seus assessores – globalização, integração, flexibilidade, competitividade, qualidade total, participação, pedagogia da qualidade e a defesa da educação geral, formação polivalente e “valorização do trabalhador” – são uma imposição das novas formas de sociabilidade capitalista tanto para estabelecer um novo padrão de acumulação quanto para definir formas concretas de integração dentro da nova reorganização mundial. [...] Em seguida, cabe mostrar que o ajuste neoliberal se manifesta no campo educativo e da qualificação por um revisitar e “rejuvenescer” a *teoria do capital humano*, com um rosto agora mais social (FRIGOTTO, 2015, p. 40 – 41).

Sobre o interesse neoliberal na educação, Tomaz Silva também diz que “Há um esforço de alteração do currículo não apenas com o objetivo de dirigi-lo a uma preparação para o local de trabalho, mas também com o objetivo de preparar os estudantes para aceitar os postulados do credo liberal” (SILVA, 2015, p. 12). Isso significa que, ao mesmo tempo em que essas reformulações na esfera educacional pretendem dar conta de um problema prático, que é a qualificação da mão de obra, as alterações também inserem o indivíduo mais cedo no vocabulário e nas práticas do mundo do trabalho. Desta forma, desde cedo os estudantes vão desenvolver habilidades necessárias ao trabalho e valores que dizem respeito ao mercado. Assim, segundo Laval,

A nova pedagogia, “não diretiva” e “estruturada com leveza”, a utilização de novas tecnologias, um mais extenso “menu” de opções oferecido aos alunos e aos estudantes, o hábito adquirido de um “controle contínuo”, são pensados como introdução na “gestão das situações de incerteza” nas quais o jovem trabalhador será mergulhado ao sair de seus estudos (LAVAL, 2004, p. 17).

A questão é que o mercado acaba ganhando mais um espaço e se tornará o centro para onde serão direcionadas as potências do indivíduo, confundindo-se esferas da vida e reduzindo-as a uma: a econômica. Todas as habilidades criativas, emocionais e colaborativas do indivíduo serão desenvolvidas a partir do – e visando o – projeto neoliberal. Quando o indivíduo se vê imerso nesse ambiente no qual tudo gira em torno do mercado, alternativas a essa visão se tornam difíceis de serem formuladas ou até mesmo acreditadas. A subjetividade do indivíduo será, portanto, construída a partir de técnicas que o aprisionam numa visão pré-determinada sobre todas as coisas: a visão econômica. Escapar a essa construção torna-se um

grande desafio, pois são aplicadas agora, desde a escola, técnicas que vão atuar de tal forma a criar linguagem, afetos e desejos (ou seja, um modo de vida) específicos e direcionados.

Na prática, segundo Silva (2015), o que vemos é uma política que sabe manipular os afetos dos indivíduos, na medida em que sabe comunicar bem, apelando, por exemplo, para palavras-chave como família, Deus, segurança, justiça, pátria, meritocracia e, por outro lado, vemos ecoar certo desejo em boa parte da população, que abraça determinadas questões, pois se identificam e confiam nesses signos. Assim, atrelada ao neoliberalismo, vemos levantar uma onda neoconservadora.⁹ Essa aliança – supostamente antagônica, já que o neoconservadorismo almeja uma maior intervenção do Estado enquanto o neoliberalismo reivindica a menor intervenção possível – parece ter encontrado a fórmula ideal, pois enquanto a primeira reivindica intervenção na cultura, ou seja, nos costumes, na direção da vida dos indivíduos, que deve ser centrada, regrada; a segunda defende a liberdade, a não-intervenção na economia. Somados esses dois princípios, temos que a economia deve ser autorregulada e, como a estrutura social e cultural devem ser conservadas, é preciso um controle, mais precisamente, um autocontrole, um autocuidado. Esse é o ponto que tem em comum o neoconservadorismo e o neoliberalismo: uma suposta autoconduta, mas que, por trás dela, se esconde uma conduta imposta, uma conduta externa que molda e regula a vida dos indivíduos.

De um lado, temos a predominância dos mecanismos do mercado e a retirada do Estado do campo social, ameaçando reforçar as desigualdades já existentes. De outro, temos o predomínio de visões culturalmente conservadoras e moralistas representando um mecanismo de repressão, controle e contenção. É fácil ver quais as consequências de uma tal aliança para a educação. É fácil ver que tipo de conhecimento, de currículo e quais métodos dominarão a cena pedagógica quando o livre funcionamento dos mecanismos de mercado na educação permitirem uma “livre” escolha feita num clima de predomínio de moralismo e repressão cultural. Neoliberalismo e neoconservadorismo convergem então para moldar um cenário educacional em que as possibilidades de construir uma educação pública como um espaço público de discussão e exercício da democracia ficarão cada vez mais distantes (SILVA, 2015, p. 26).

Neste sentido, os meios de comunicação têm sido uma importante ferramenta utilizada pelas técnicas de controle e manipulação governamental, bem como uma fonte de difusão do neoconservadorismo. Assim, a gerência neoliberal sobre a educação ocupa outros espaços

⁹ Tomas Silva havia dito sobre como essa aliança ainda não era tão visível no Brasil como nos Estados Unidos, mas desde que o artigo foi publicado (2015), até os dias de hoje, o neoconservadorismo no Brasil cresceu vertiginosamente.

para além da instituição escolar. Com esse movimento (que vem de vários meios ao mesmo tempo) quando o afeto é manipulado, subjetividades são inventadas, são produzidas e reproduzidas a partir do discurso neoliberal, ou seja, a partir da lógica econômica.

Mas, se o neoliberalismo quer se colocar como pensamento hegemônico, ocupando todos os espaços e tornando possível apenas uma formação, uma visão de mundo e uma existência a partir da lente econômica, em oposição a isso é necessário não só ocupar os espaços, como também apresentar resistências que se colocarão como uma potência criativa, como uma série de possibilidades que escapam à essa racionalidade dada pela ótica neoliberal. É preciso tensionar as visões, tensionar o que está dado, é preciso experimentar o diferente.

O campo educacional é centralmente cruzado por relações que conectam poder e cultura, pedagogia e política, memória e história. Precisamente por isso é um espaço permanentemente atravessado por lutas e disputas por hegemonia. Não assumir nosso lugar e responsabilidade nesse espaço significa entregá-lo a forças que certamente irão moldá-lo de acordo com seus próprios objetivos de justiça, igualdade e de um futuro melhor para todos (SILVA, 2015, p. 28).

Seguindo uma direção oposta ao modelo neoliberal, a educação que será defendida neste trabalho, pretende orientar os indivíduos a partir dos princípios de autonomia, de solidariedade e de autogestão, princípios básicos e fecundos para a construção do novo homem e do novo mundo – numa orientação que não será normatizadora, mas uma orientação para que se caminhe pela liberdade. Somente assim será possível entrar em disputa contra o projeto de esvaziamento das individualidades, de dominação sobre os homens, de relações verticalizadas.

Assim, se pela educação tocam-se indivíduos, é preciso que, justamente a partir dessas relações, possam ser ensinadas e conjuntamente construídas novas relações, baseadas em trocas e não em imposições, em igualdade pela diversidade e não em homogeneidade, em solidariedade e não em competição, em responsabilidade e não em culpabilidade e punição. É também preciso orientar os indivíduos para que cada um possa conquistar e construir sua liberdade, a partir de experimentações de novas práticas, o que implica necessariamente na construção de novas relações.

1.3 A crítica anarquista

Para que se possa compreender melhor formas de ação que possibilitem estratégias contra as formas de governo, bem como se estabelecem dominações por meio das relações assimétricas de poder, é interessante perceber que Foucault apresenta sua análise a partir de um novo prisma, através do qual ele retira o peso de determinados valores e conceitos e, ao tirar esse peso, percebe-se que não são dados pré-existentes. Ao contrário são flexíveis, existem como um fluxo, como um movimento. Neste sentido,

Práticas no lugar de objetos, estratégias no lugar de função e tecnologias no lugar de instituição – certamente este não é um lance leve, mas pode ser a receita para uma teoria do Estado que abra novas direções e áreas de pesquisa para a análise e a crítica políticas, e que forneça uma melhor compreensão das transformações políticas e sociais atuais (LEMKE, 2017, p. 57).

Partindo dessa compreensão, Foucault afirma que o poder não é algo dado, uma forma fechada, mas o poder trata-se de um jogo: são relações de poder que se estabelecem e que mantêm o movimento, na medida em que se impõe. Por se tratar de um jogo, as relações de poder se estabelecem espontaneamente entre os sujeitos reais e é inevitável o conflito, a luta, o tensionamento. Sendo o Estado o resultado, o efeito dessas relações, se a dinâmica se altera, talvez a necessidade do Estado não exista mais. Para isso, as relações devem se estabelecer da forma mais autônoma possível. Mas, isso não basta. É preciso tensionar também essa relação entre o Estado e a sociedade civil, pois a suposta autonomia, no fundo, está na conta do Estado. Portanto, se o Estado hoje é sólido, é porque ele atravessa as relações de poder, porque as relações precisam de sua intervenção, porque não conseguimos pensar e construir relações sem essa articulação com o Estado e, ao mesmo tempo, porque para que se possam ser aplicadas as técnicas governamentais é necessário um espaço, um meio que possibilitará intervenções específicas e pontuais. Agora, em que ponto é possível romper e escapar às formas como se articulam as relações que, no limite, se desdobram em dominação, esse passa a ser o desafio. Primeiro, é necessário construir novas formas de se relacionar, depois escapar a essa relação e, por fim, resistir contra a intervenção, quando vier. E assim vai como um ciclo, uma luta incessante, até que as novas formas de se relacionar sejam sólidas o bastante para dispensarem a necessidade da atuação de um Estado. Então, se o Estado é o resultado de um determinado cálculo e aplicabilidade de determinadas práticas – o resultado de como se configuram certas relações de poder –, para se escapar de sua dominação é necessária a aplicabilidade de práticas outras, que consigam provar a não necessidade do Estado.

Resumindo, é necessária a experimentação de práticas alternativas que escapem à regulação do Estado.

Se, segundo Foucault (2008), a sociedade civil faz parte de uma tecnologia fundamental, o que isso pode significar é que, como ela possui uma história e como ela é moldada, é construída, podemos entender também que ela pode ser transformada e pode servir como espaço e meio para a resistência.

Foucault percebe como as relações de poder estabelecem forças, imposições que não estão apenas na ordem das ideias, de ideologias impostas, mas estão também na ordem da fabricação de discursos e na aplicabilidade destes na nossa experiência, no cotidiano. Entendendo que o poder permeia, Foucault coloca como o centro de suas análises as práticas, se preocupando, portanto, com as formas visíveis (ações) de relações de poder. Afirma, em *A verdade e as formas jurídicas* (2002), que o poder (em si) não existe, o que existe são as relações de poder, que se impõem e aparecem das mais variadas formas que, ao mesmo tempo, sustentam e contestam umas as outras. Há um jogo de disputas, de tensionamento constante, que sempre provoca um movimento. Dessa forma, o poder não é apenas repressivo, não apenas oprime. O poder possui também uma força que cria: “O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas e induz ao prazer, forma saber e produz discurso” (FOUCAULT, 1985, p.8). Dessa forma, Foucault nos traz à luz como as construções de discurso garantem e ao mesmo tempo constroem as relações de poder e, portanto, não é um todo impenetrável, mas é uma prática de poder que se articula como uma malha, de fios que podem ser tensionados e, rompendo-se, apresentam brechas para o enfrentamento. Para Foucault

o Estado moderno (ocidental) é o resultado de uma combinação complexa do poder “político” e do poder “pastoral”. Enquanto aquele deriva da *polis* grega e está organizado em torno de direitos, da universalidade, do espaço público, etc., este é um conceito religioso cristão que foca na orientação abrangente dos indivíduos, sendo uma forma individualizante de poder intimamente ligada à produção de verdade (LEMKE, 2017, p. 17 – 18).

Isso significa que as relações de poder fabricam discursos e estes se expressam em nosso corpo, de modo que produz uma subjetividade que é incorporada pelo sujeito, que aceita e deseja um determinado “dever ser”. Mas, ao mesmo tempo, o indivíduo pode não aceitar e não incorporar esse discurso, apresentando-se, ele mesmo, como um espaço de resistência e revolta. Por isso a razão neoliberal atua a partir e através de práticas constantes,

sempre renovadas, para impedir que surja essa resistência. E fará isso, primeiro, fortalecendo o mais novo espírito, o do empresário de si, o (novo) homem econômico, pois é só a partir dele que se consegue manter todas as coisas sob determinada ordem, uma vez que será moldado, regrado, domesticado, ou seja, o homem econômico é o espaço de contato para que se estabeleça uma relação de poder específica. E, segundo, excluindo, discriminando, isolando da comunidade, penalizando ou criminalizando aquele que tenta escapar a essa máscara, a essa subjetividade, pois se torna uma ameaça, ao apresentar a possibilidade de outra forma de viver, de pensar, de agir, ou seja, outra relação, relação esta que fugiria da mecânica da concorrência, dos sujeitos-empresa. Para manter esse equilíbrio é que se adotam os mecanismos de segurança (a ameaça do perigo, o medo): “Espera-se que os indivíduos enfrentem os riscos e as inseguranças sociais, que eles os meçam e calculem, tomando as precauções para si mesmos e suas famílias” (LEMKE, 2017, p. 67). Cálculo, administração do risco, segurança, atuam como palavras-chave que assombram os indivíduos. É preciso ressaltar que, para Foucault, essa regulação por meio da segurança e do perigo não vem apenas de cima pra baixo (do Estado – e suas instituições – para a sociedade), mas são construídas também a partir das próprias relações na sociedade civil.

Em Foucault temos também que, o que modula as formas como se dão as relações de poder entre o Estado e a sociedade civil é o governo. E, por governo, o autor entende que

Primeiramente, o governo refere-se somente àquelas relações de poder que se apoiam em programas de saber calculados e racionais, e que são acompanhados de técnicas de direcionar e regular o comportamento. Logo, a governamentalidade implica em práticas de governo sistemáticas e reguladas, e também aponta para elementos de cálculo ou para um saber racional das entidades a serem governadas. Em segundo lugar, o governo não visa moldar diretamente as ações de atores individuais ou coletivos, mas sim uma determinação indireta e reflexiva das opções possíveis de ação (“conduta das condutas”) é o objeto do governo (LEMKE, 2017, p. 24 – 25).

Como subjetivação e Estado estão intrincados, é preciso analisar sua história de forma relacional. Nesse sentido, Foucault (2008) foi buscar no socialismo uma racionalidade governamental que pudesse fomentar novas relações. Mas analisou que, apesar de propor uma racionalidade histórica, uma racionalidade econômica, e uma racionalidade administrativa, o socialismo carece de uma governamentalidade autônoma, o que só permite sua existência prática quando atrelada a alguma forma de governamentalidade já dada: “Ele argumenta que o socialismo (real) não foi capaz de inventar uma “governamentalidade autônoma”, mas se manteve ligado a mecanismos desenvolvidos pelo liberalismo e pelo Estado de polícia”

(LEMKE, 2017, p. 22). Dessa forma, na história, o papel desempenhado pelo socialismo foi desse contraponto “perigoso”, o “perigo socialista”, o “perigo comunista”. Por essas razões Foucault afirma que “o socialismo funciona como a lógica interna de um aparelho administrativo” (FOUCAULT, 2008, p. 124). Segundo Foucault, falta uma arte socialista de governar. Enquanto o liberalismo está apoiado em uma racionalidade concreta e bem formulada, o socialismo ainda está oscilante, pois apresenta um vácuo teórico de um projeto de governamentalidade prático.

Mas há outro campo de discussão e crítica contra o Estado que pode trazer um aporte teórico mais preciso sobre uma organização e um projeto antagônico que permite um descolamento da razão governamental liberal: o anarquismo. Isso porque o anarquismo nos apresenta uma visão nova sobre a política e sobre as relações.

Por um lado, se tomarmos, num sentido mais contemporâneo, a política como a construção da hegemonia, certamente são ingênuas as propostas libertárias, sendo a hegemonia construída justamente através das medidas de força e das relações de poder. Ao se negar esse jogo, os anarquistas estariam se condenando a jamais serem hegemônicos e, portanto, não terem condições de construir a sociedade libertária. Mas podemos, entretanto, assumir um conceito de política que é mais abrangente, mais geral e mesmo anterior a este: a política como o relacionamento social entre os indivíduos no sentido da construção e da manutenção de uma comunidade solidária. Nesse caso, a política não só não se restringe às relações de força da hegemonia, como também acaba por colocar-se em oposição a ela (GALLO, 1995a, p. 100).

Neste sentido, os anarquistas fazem duras críticas ao Estado, pois se trata de um instrumento de classe, promotor de violência social, fruto da dominação por uma parte e submissão por outra. Segundo Silvio Gallo (1995a), uma sociedade libertária busca uma ação política baseada na igualdade e na solidariedade, que se materializa na autogestão, no plano microsocial, e no princípio federativo, no plano macrosocial. O princípio federativo se organiza a partir de um contrato, mas um contrato outro, que não o dos liberais. Neste caso, o contrato adquire um sentido positivo, na medida em que não é impositivo, não vem de cima para baixo, mas é discutido, avaliado e reavaliado o tempo todo pelas unidades, tornando-se, portanto, um contrato direto e não a abstração que víamos nos projetos liberais. O contrato anarquista prevê uma participação direta e não a falácia democrática que temos instituída hoje. Ou, se entendemos a democracia como uma ferramenta, talvez essa ideia apareça como uma crença, que é a da participação política a partir da representatividade, a crença numa política que aceita que, não dando conta de todos os indivíduos, faz uma síntese de seus interesses. Cabe uma crítica à própria noção de democracia ou ao menos como ela, distante do

sentido que poderia sugerir a palavra, pode mascarar uma política que não representa a vontade e os interesses do povo de fato. Assim,

*A liberdade e a igualdade são consequências necessárias da soberania do povo. Se uma parte do povo vê-se limitada em sua liberdade ou não é igual à outra parte diante da tomada de decisão –, “o povo” não é mais soberano, soberana é a parte que tem a capacidade (*potentia*) de decidir. Nesse caso, essa parte também terá a *potestas* (capacidade de fazer-se obedecer) e a divisão dominantes-dominados fará de novo sua aparição na cena democrática (COLOMBO, 2016, p. 11 – 12).*

Da mesma forma, em *Um projeto de democracia* (2015), David Graeber, professor de antropologia, anarquista e ativista (sendo importante figura no movimento “Occupy Wall Street”), nos apresenta um excelente trabalho resgatando as origens do uso e da ideia por trás do conceito de democracia. Neste sentido, revisando a construção da Declaração de Independência e a Constituição dos EUA, bem como pensamento dos chamados “Pais fundadores”¹⁰, mostra como em todos eles a democracia era considerada um perigo que precisava ser controlado. Assim, a ideia de democracia sequer apareceu nestes documentos iniciais, inclusive, a princípio, foi usada como sinônimo de anarquia. Porém, aos poucos, e por uma série de jogos, como disputas entre políticos e estratégia populista, a palavra democracia foi tomando espaço e começou a ser usada em outro sentido. “Assim, o próprio termo “democracia” também mudou. O elaborado sistema republicano que os Fundadores tinham criado com a finalidade expressa de conter os perigos da democracia passou a se chamar justamente de “democracia”, que é como até hoje utilizamos o termo” (GRABER, 2015, p. 172 – 173).

Talvez esse seja a maior questão entorno da democracia, pois, para que ela exista de fato, não poderá ter como princípio a representatividade, uma vez que, dada tamanha desigualdade presente na sociedade, todas as relações estabelecidas serão também desiguais. E é por isso também que a desigualdade é necessária, pois, para manter a estrutura como está, é necessário que os indivíduos estejam apartados das decisões políticas (das maiores e das menores). Segundo Eduardo Colombo, “Com o nascimento do Estado opera-se a divisão clássica, entre sociedade civil e sociedade política. Essa divisão podia ser denominada pelos primeiros teóricos do liberalismo político como a distinção entre o *proprietário* e o *cidadão*” (2016, p. 14 – 15). A separação dessas duas esferas – sociedade civil e sociedade política – tem sido bastante custosa ao povo, pois ela estabelece um vínculo de necessária dependência

¹⁰ Como são chamados os líderes políticos que assinaram a Declaração de Independência dos EUA: John Adams, Benjamin Franklin, Alexander Hamilton, John Jay, Thomas Jefferson, James Madison, George Washington.

e, portanto, transferência, das tomadas de decisão das quais deveria fazer parte, uma vez que cada indivíduo é implicado diretamente nas consequências de cada uma dessas escolhas. Dessa forma, a estrutura de submissão torna-se permanente. A partir desta separação, ao transferir sua responsabilidade, o indivíduo deixa de lado a sua capacidade de decisão, a sua vontade. Mas, “Quando o povo tem uma vontade deixa de ter representantes. Representa-se a si mesmo” (COLOMBO, 2016, p.10). É exatamente este ponto que reivindica a anarquia.

Confiar numa democracia representativa, tal como temos hoje, pode apaziguar o sentimento de pertença e responsabilidade, pois aparenta uma inclusão dos sujeitos nas tomadas de decisão. É essa fantasia, essa esperança que se apoia nela. O problema é que, a democracia sendo entendida desta forma, torna os indivíduos mais inertes e mais conformes, pois toda a sua ação política se encerra na transferência de poder de decisão, por meio da representação política. Portanto, torna os indivíduos mais impotentes e ou descrentes da política ou acreditando em discursos inflamados de novos rostos que se vendem a partir desse mesmo discurso de descrédito na política. Assim, a sociedade em geral é manipulada, é usada simplesmente como número para eleger candidatos que trarão a suposta “renovação”.

O princípio da teoria anarquista se coloca contra essa representatividade e contra o que Foucault chama de “condução das condutas”: se de um lado temos os liberais, que falseiam a promessa de uma liberdade e de progresso via instituições (Estado, Igreja, Mercado, etc), do outro lado temos os libertários, que reivindicam a própria liberdade (a única liberdade possível), e o progresso por meio do próprio indivíduo (e não mirado, guiado por algo fora dele). É neste outro lado que se encontram as teorias anarquistas e, no lugar dessa democracia liberal, o que buscam é a autonomia. No lugar de se decidir pelo bem de todos, e então nos conduzirmos (ou melhor, sermos conduzidos) nessa direção, como propõe a ideia da democracia liberal, a autonomia é a proposta de que cada um conduza sua própria vida, de acordo com seu próprio interesse. Além disso, a democracia parte de um pressuposto de que todos devem se submeter à vontade da maioria, ou seja, coloca todos numa mesma massa, e quem tem vontade diferente deve aderir ao que foi “decidido”, ao que foi colocado como “vontade” da maioria.

Assim, na democracia direta, a maioria tem, além do poder de decidir e agir (capacidade, *potentia*), um poder de impor-se (dominação, *potestas*) sobre a minoria. [...] Não é apenas contra a democracia representativa que se ergue a crítica anarquista, mas também contra a “lei da maioria”, porque o povo não é uma unidade, um corpo com uma única cabeça e ainda menos com duas, mas um coletivo múltiplo e conflituoso (COLOMBO, 2016, p. 26 – 27).

Portanto, a democracia institucionalizada apresenta, para os anarquistas, dois problemas fundamentais: primeiro, a confiança na representatividade da vontade do povo e, em segundo lugar, a submissão da vontade individual à vontade da maioria, ou seja, a anulação do indivíduo em nome do coletivo. Contrariamente, “Os anarquistas idealizam um mundo baseado na igualdade e na solidariedade, no qual os seres humanos seriam livres para se associar entre si a fim de buscar uma infindável variedade de sonhos, projetos e concepções daquilo que considerem valioso na vida” (GRAEBER, 2015, p.188).

Para entender um pouco melhor essa crítica, Emma Goldman, animadora do pensamento anarquista e ativista estadunidense, que viveu de 1869 a 1940, traz uma importante contribuição. Para a autora,

O homem sempre foi e é – necessariamente – a única fonte, o único motor de evolução e progresso. A civilização é o resultado de um combate contínuo do indivíduo e dos grupamentos de indivíduos contra o Estado, e até mesmo contra a “sociedade”, quer dizer, contra a maioria hipnotizada pelo Estado e submetida a seu culto. A maioria das batalhas já travadas pelo homem foram contra obstáculos e prejuízos artificiais que ele próprio se impôs e que paralisam seu desenvolvimento (GOLDMAN, 2011, p. 31).

Assim, Goldman mostra como o homem sempre foi escravo de determinações construídas pelos próprios homens e sobre como nossa história é uma briga incessante contra esses grilhões. A Anarquia prevê essa libertação máxima, a libertação que entende que é o indivíduo a fonte de tudo e que, portanto, seu pensamento deve ser o mais livre possível, livre dos falseamentos dados pelas instituições e frutos das relações assimétricas de poder. Uma dessas amarras é a crença no Estado, uma vez que o Estado não possui uma realidade orgânica, mas trata-se de uma abstração, dentre tantas outras: “O Estado não tem mais realidade do que os deuses ou os diabos. São apenas reflexos, criações do espírito humano, pois o homem, o indivíduo, é a única realidade” (GOLDMAN, 2011, p. 34). Sendo uma criação humana, o Estado serve para um determinado fim: a mediação de várias outras relações. O problema é que, para seu propósito, o Estado sempre se colocou contra o indivíduo, mesmo quando supostamente a liberdade individual foi sua bandeira levantada. Isso porque, se o indivíduo é a única unidade orgânica dessas relações, ou seja, é o único elemento real, concreto, é sempre através dele que se colocarão as forças que estão em disputa nas relações de poder. Por isso, é possível afirmar que o Estado sempre esteve contra o indivíduo. Essa afirmação fica mais evidente quando pensamos nos indivíduos com comportamentos desviantes, os “anormais” ou os “monstros inumanos”, pois as várias

intervenções institucionais deixam claro quem estabelece a dominação sobre quem.

A teoria anarquista se coloca contra essas abstrações que esmagam e sujeitam o indivíduo, como o Estado, a Verdade, a Liberdade (determinada, dada). Em contrapartida, saem em defesa do indivíduo, em defesa da individualidade. Mas, é preciso diferenciar o que significa o individualismo libertário e o que significa o individualismo autoritário. As confusões que giram em torno dessa palavra não são raras.

Pode-se partir de duas concepções sobre o individualismo: a libertária e a autoritária. No senso comum o individualismo é entendido de forma um tanto quanto negativa, no sentido de isolamento e em oposição à associação. No individualismo autoritário, há um esforço de manutenção de poder, de forças que se colocam contra outros indivíduos, contra os mais fracos. Podemos entender o individualismo autoritário a partir da reflexão de Goldman, que entende que o “individualismo de direita”

é tão somente uma tentativa disfarçada de coagir e vencer o indivíduo em sua singularidade. Esse pretenso individualismo, que sugere fórmulas como “livre empresa”, “*american way of life*”, arrivismo e sociedade liberal, é o *laissez-faire* econômico e social: a exploração das massas pelas classes dominantes com a ajuda da velhacaria legal; a degradação espiritual e o doutrinação sistemático do espírito servil, processo conhecido sob o nome de “educação”. Essa forma de “individualismo” corrompido e viciado, verdadeira camisa de força da individualidade, reduz a vida a uma corrida degradante aos bens materiais, ao prestígio social; sua sabedoria suprema exprime-se numa frase: “Cada um por si e maldito seja o último” (GOLDMAN, 2011, p. 32).

Trazendo essa reflexão para os tempos atuais, a ideia de individualismo, para a razão neoliberal está associada ao máximo de investimento no capital humano para que se fabrique uma competência-máquina capaz de produzir bons resultados na lógica concorrencial incentivada pelo Mercado. Ou seja, a abstração Mercado transforma cada indivíduo em concorrente do outro e é nesse sentido que entende e que promove o individualismo, no sentido de tirar o máximo resultado do indivíduo, que dará o máximo de si para estar à frente de seus concorrentes. Nessa corrida individualista, onde o indivíduo acredita expandir seu potencial, ele está, na verdade, aceitando que o Mercado o explore ao máximo, na medida em que ele mesmo vai desejar explorar a si mesmo em nome da competitividade. O indivíduo deixa de se tornar aquilo que ele é, para se tornar o homem econômico.

O indivíduo, nesse contexto é concebido como *homo oeconomicus*, um sujeito de interesses, capacitado para competir e produzir numa economia de mercado. E a governamentalidade neoliberal produz esse tipo de sujeito

econômico, constituído por motivações e propensões distintas do sujeito de direitos, característico da sociedade disciplinar e do poder soberano. A partir de seus interesses, suas escolhas seriam pensadas numa perspectiva econômica, raciocinando e calculando as opções que melhor lhe preparariam enfrentar e suportar adversidades de origem sociopolíticas (ROSA, 2019, p. 160).

Já para o individualismo libertário, o individualista aparece como o homem forte, que consegue desenvolver sua singularidade, consegue afirmar sua diferença e disso tudo faz sua máxima potência. Manuel Devaldès afirma que

o individualista, o indivíduo mais consciente de sua unicidade, que melhor soube realizar sua autonomia, é o homem mais forte. Mas ele pode ser “só” no meio da multidão, no seio da sociedade, do grupo da associação etc., porque ele é “só” do ponto de vista moral, e aqui esta palavra é sinônimo de único e autônomo. O individualista é, assim uma unidade, em vez de ser como o não-individualista uma parcela da unidade (DEVALDÈS, 2013, p. 10).

Essa ideia do individualismo como uma força, aparece também em Goldman: “Podemos dizer que a individualidade é a consciência do indivíduo de ser o que é, e de viver essa diferença” (GOLDMAN, 2011, p. 31). Ou seja, é a consciência de si mesmo e o controle de sua vida, é a liberdade de experimentar a diferença, de simplesmente ser: essa é a máxima potência do indivíduo, ser aquilo que se é.

O indivíduo é, neste sentido, o que há de mais real, é uma unidade viva, orgânica – e não uma construção, como todas as coisas que dele partem – e, para a teoria anarquista, o meio para sua emancipação é a luta pela sua máxima potência, para que ele se torne aquilo que ele é. E isso só será possível quando conseguir se livrar dos senhores, de todas essas forças que o sujeitam. Só então poderá tornar-se autônomo, poderá tornar-se o mais livre possível. O individualista, neste sentido, é aquele que

se opõe às entidades, às abstrações pretensamente superiores ao homem e em nome das quais o governam, a única realidade que seja para ele: o indivíduo, o homem – não o Homem dos positivistas, “essência do homem”, o indivíduo cidadanizado, eleitoralizado, mecanizado, anulado – o homem que *eu sou*, que *tu és*, que *ele é* (DEVALDÈS, 2013, p. 18).

Enquanto o Estado se coloca contra os indivíduos, os anarquistas saem em defesa deste último. O que a teoria anarquista propõe é uma organização alternativa ao Estado, ou seja, vai propor justamente novas formas de se relacionar. Assim, sobre a Anarquia, Emma Goldman afirma que

Essa filosofia lança as bases de uma nova ordem social, fundada nas energias liberadas do indivíduo e na associação voluntária dos indivíduos liberados. De todas as teorias sociais, a Anarquia é a única a proclamar que a sociedade deve estar a serviço do homem e não o homem a serviço da sociedade (GOLDMAN, 2011, p. 44).

A mesma crítica faz Devaldès (2013, p. 19) quando questiona como pode a sociedade ter interesse, visto que a sociedade é também uma abstração, uma construção, assim como Foucault observou em seus estudos genealógicos. E ainda, como esse interesse “da sociedade” pode estar acima dos interesses dos indivíduos, visto que a sociedade é um coletivo desses indivíduos. Sobre a associação individualista,

Tanto por interesse deliberado quanto por tendência instintiva, a associação apresenta-se ao indivíduo como um meio de viver uma vida mais ampla e mais elevada.

A sabedoria individualista não levará o homem a repudiar o princípio de associação a pretexto de que até esse dia desnaturou-se seu sentido, mas, ao contrário, ela o incitará a organizar sua associação de tal modo que seja sua coisa e que ele não possa ser sacrificado em nome dessa coisa ao interesse alheio (DEVALDÈS, 2013, p. 56).

Assim, no lugar do Estado, os anarquistas defendem a livre-associação, ou seja, associações espontâneas, de contratos diretos, firmados por indivíduos concretos. Esse é o único contrato real possível, a associação direta entre sujeitos autônomos. Nesse sentido, a defesa pelo indivíduo não significa a extinção da sociedade, pelo contrário,

O Anarquismo é a única filosofia que fornece ao ser humano a consciência de si mesmo; a que sustenta que Deus, o Estado e a sociedade não existem, que suas promessas são nulas e vazias, e que elas só podem ser plenamente alcançadas através da subordinação do homem. O anarquismo é, portanto, o mestre da unidade da vida; não só na natureza, mas no homem. Não há conflito entre os instintos individuais e a sociedade, não mais do que aqueles que existem entre o coração e os pulmões: um é o recipiente da essência da preciosa vida, o outro é o recipiente do elemento que mantém a essência pura e forte. O indivíduo é o coração da sociedade, conservando a essência da vida social; a sociedade é o pulmão, que distribui o elemento que mantém a essência da vida – isto é, o indivíduo – pura e forte (GOLDMAN, 2010, p. 20 – 21, tradução livre)¹¹.

¹¹ Texto original: “El anarquismo es la única filosofía que brinda al ser humano la conciencia de sí mismo; la cual mantiene que Dios, el Estado y la sociedad no existen, que sus promesas son nulas y están vacías, en tanto sólo pueden ser alcanzadas plenamente a través de la subordinación del hombre. El anarquismo es, por tanto, el maestro de la unidad de la vida; no sólo en la naturaleza, sino en el hombre. No existe conflicto entre los instintos individuales y sociales, no más de los que existen entre el corazón y los pulmones: uno es el recipiente de la esencia de la preciosa vida, el otro el recipiente del elemento que mantiene la esencia pura y fuerte. El

O anarquismo se coloca contra qualquer autoridade, seja ela o Estado, a propriedade, a Igreja, ou qualquer outra força que tente aprisionar, explorar e/ou conduzir o indivíduo. Por isso, a necessidade de uma força externa para agrupar os indivíduos também é desfeita, já que se coloca como uma imposição, como uma relação não espontânea. É contra essas relações, de indivíduos que se ligam por circunstâncias de necessidade (na medida em que, numa relação desigual estão presos uns aos outros, o que significa manutenção da desigualdade e da injustiça) que os anarquistas lutam: “Acreditamos que a maioria dos males que afligem os homens decorre da má organização social; e que os homens, por sua vontade e seu saber, podem fazê-lo desaparecer” (MALATESTA, 1989, p. 18). No lugar disso, propõem relações mais orgânicas, de indivíduos que se liguem por seu próprio interesse e por sua própria vontade e, além do mais, que possam romper com essa relação no momento em que quiserem, sem que tenham que se submeter a regimes terroristas de controle e de punição. Essa relação espontânea é a única relação verdadeira, a que é construída a partir das práticas de liberdade entre os sujeitos: uma relação harmônica, natural e, portanto, livre. Qualquer outra forma de relação, a partir de imposições, que me obrigam a me ligar a alguém, é uma relação perigosa, que destrói a sociedade e não permite a expressão de uma vida livre.

Em política, [...] “poder” e “dominação” tornam-se sinônimos. [...] Todavia, em política, uma distinção profunda separa, deve separar, “poder-capacidade” e “poder-dominação”. Em uma situação que implica dois ou mais indivíduos, a *capacidade de fazer* pode se tornar uma força comum, sinérgica, de indivíduos ou de grupos em relação de cooperação, em condições que não ataquem as relações igualitárias dos participantes, nem sua liberdade de decisão; a *dominação*, em contrapartida, designa uma relação necessariamente assimétrica: um (ou uma parte) domina, o outro (ou a outra parte) submete-se.

O *poder instituinte* é da ordem da capacidade, o *poder político*, da ordem da dominação (COLOMBO, 2016, p. 53).

Isso significa que o anarquismo é contra o princípio da autoridade, é contra qualquer forma de governo, é contra o poder-dominação. A atitude anarquista é a de ser ingovernável, pois tem potência para ser autônomo. Suas atitudes são práticas de liberdade, de conhecimento de si, de experimentação e de coragem de se afirmar na diferença, naquilo que cada um tem de único. São também práticas de livre-associação e de solidariedade. Esta última também se torna fundamental para a prática anarquista, uma vez que se opõe à

individuo es el corazón de la sociedad, conservando la esencia de la vida social; la sociedad es el pulmón, el cual distribuye el elemento que mantiene la esencia de la vida –esto es, el individuo– pura y fuerte” (GOLDMAN, 2010, p. 20 – 21).

“exploração do homem pelo homem”. Assim, o indivíduo deve ser responsável por suas escolhas, deve se autogovernar e, em conjunto com outros indivíduos livres, devem cooperar uns com os outros, numa livre associação, que só poderá ser realmente livre se for baseada no princípio da autogestão, que nada mais é do que a negação de imposições externas que se colocam sobre os indivíduos. Na autogestão, como princípio anarquista, são os indivíduos, como livre-associados, que devem ter o controle e a iniciativa das decisões.

Neste sentido, para a teoria anarquista, a educação se coloca como uma importante ferramenta contra o capitalismo (e atualmente, contra o neoliberalismo), pois é a partir dela que será possível a experimentação de práticas de liberdade e de solidariedade, bem como a expressão das diferenças, num movimento que é absolutamente perigoso para o jogo político. Isso porque, a educação anarquista, ao privilegiar o indivíduo, orienta-o para sua auto-emancipação e para a construção de relações sociais mais orgânicas, mais harmônicas e mais livres. Portanto, a educação anarquista se apresenta em oposição ao projeto de homem e de sociedade que temos hoje. Ela se coloca contra o adestramento e contra a sujeição do indivíduo a forças externas, visando o desenvolvimento do indivíduo livre e autônomo.

Nesse sentido, são fundamentos da educação anarquista a educação integral e a autogestão.

A instrução integral prepara para a vida imediata com rebeldia, contestação e experimentação de liberdades e igualdades. A escola é uma associação autogestionária, administrada por todos, sem a interferência do poder técnico dos especialistas, da autoridade dos adultos, do domínio dos sábios ou do monopólio do Estado (PASSETTI; AUGUSTO, 2008, p. 41).

A educação integral, para os anarquistas, significa que se deve dar atenção a todas as esferas do homem, e não dividi-lo em partes, ou seja, tomar uma educação a partir da ideia integral do homem, a partir do homem como um todo. Desta forma, a educação não deve privilegiar a esfera intelectual ou física, mas deve orientar o desenvolvimento de ambas no indivíduo. Além disso, a educação integral também prevê uma educação moral, para se construir uma consciência de si e da vida em sociedade, a partir de responsabilidades e modos de vida e de se relacionar. Dessa forma, uma educação integral, que abarca a educação intelectual, a educação física (entram aqui educação técnica, e profissionalizante) e a educação moral, parece permitir a superação da desigualdade e da injustiça. Isso porque não se privilegia uma ou outra área, mas se preocupa com a educação como um todo do indivíduo, preparando-o não exclusivamente para o trabalho (especialmente não como uma mera mão de obra) ou para as atividades intelectuais (e que não visem privilégios e comando), mas também

com a inserção de uma educação moral, que possibilita uma educação completa, propondo o fim das divisões e da hierarquia dos saberes. A educação anarquista, sendo integral, pretende, portanto, preparar o homem para a vida.

A autogestão é o princípio antiautoritário, é o que vai permitir uma organização entre pares, ou seja, numa horizontalidade, contrapondo-se a uma organização verticalizada, aplicada de cima para baixo. Dessa forma, a gestão do espaço escolar será construída pelos próprios implicados na relação, ou seja, quem participa do espaço escolar é quem vai gerir as atividades e ações. Isso implica em uma responsabilidade, uma participação direta nas tomadas de decisão do grupo.

Diametralmente oposta ao projeto de educação anarquista (e, consequentemente ao projeto de homem e de sociedade) apresenta-se o projeto de educação neoliberal, que vemos em curso nos dias de hoje. Tal projeto, segundo Michael Apple (2015), além de ter como objetivo a expansão dos ideais do livre-mercado, da competitividade e da disciplina, também se configura como uma força de manutenção de costumes, na medida em que firma uma aliança com o neoconservadorismo e passa então a associar “fracassos sociais” (desemprego, violência, etc) com o abandono de valores tradicionais como a família ou a religião. Neste sentido, essa aliança, ao aumentar a competitividade e a disciplina, e ao fortalecer valores como a família ou a religião, acabam por domesticar o indivíduo a partir de uma moral específica (e direcionada). Isso significa que o desenvolvimento do indivíduo em si, ou seja, de sua mentalidade, de sua expressividade, de suas potencialidades, não é o objetivo da formação escolar que vemos hoje. Seu objetivo é a formação de homens que sejam úteis para a manutenção do estado de coisas, bem como hábitos regrados e calculados, para que assim se permita o funcionamento do mercado, alimentando a economia e a política ditadas pela razão neoliberal. Em outras palavras, nesse projeto de educação o que é prioritário é o interesse do mercado e não do indivíduo.

Já o anarquismo aparece como uma forma de combate às ideias fixas e aos aprisionamentos do indivíduo. Entende que a sociedade, enquanto for governada por forças externas, será nociva para a liberdade e para a vida dos indivíduos. O governo (entendido como qualquer forma de autoridade, de condução das condutas) se apresenta como uma doença para a sociedade. A anarquia se coloca como um antídoto. Ao contrário do que alguns supõem, de que a anarquia está morta, ela está viva, e continuará viva enquanto tentarem nos controlar. A anarquia está viva, e estará enquanto houver senhores. A anarquia está viva e continuará porque ela não é um pensamento fechado, um modelo fechado, um manual de regras. A anarquia, além de representar um movimento político histórico, representa também

uma forma de resistência, é um modo de ser, que incentiva a experimentação, que celebra a diferença, que conclama a liberdade (pois só se é livre se o outro também for) e que inflama o gozo de cada existência.

Essa é a razão pela qual podemos buscar na teoria anarquista de qualquer tempo reflexões que nos permitem um olhar crítico e apurado sobre formas de exploração e de assujeitamento que insistem em se colocar sobre cada um de nós. Os princípios anarquistas são atemporais, pois se apresentam como formas de resistência, como orientações que incentivam práticas de liberdade e de experimentações. E, sendo experimentações, são sempre abertas, móveis e únicas (variam a cada tempo, lugar ou pessoa).

Foi revirando estes estudos sobre a teoria anarquista que encontrei Marx Stirner, um filósofo alemão que no artigo *O falso princípio da nossa educação* (2016), publicado em 1842, faz uma crítica à educação de seu tempo. Neste período, duas escolas disputavam espaço: a humanista de um lado, que educava para o homem culto, tratando-se, portanto, de uma educação exclusiva e, do outro lado, a realista, que pretendia uma educação universal, para todos, que na verdade objetivava a educação de homens práticos, homens *úteis*. Stirner criticava tanto uma quanto a outra, pois em ambas o que se via era uma condução do saber. Assim, apesar de perceber que, naquele momento, a educação tinha conquistado a liberdade do saber, ainda era necessário conquistar a liberdade da vontade e, só assim, com o saber nascido da vontade, ou seja, não como uma imposição, é que se poderia educar o aluno para se tornar um homem livre.

Se na nossa época, após ter conquistado a *liberdade de pensamento*, deseja completá-la em *liberdade de vontade* para fazer desta o princípio de uma nova era, o objetivo final da educação não pode ser o *Saber*, mas o *Querer* nascido do Saber e, para exprimir de modo impressionante o objetivo dos esforços da educação, diremos que ele é o *homem pessoal* ou *livre*. A verdade do homem não é outra senão a revelação de sua natureza própria e para isso lhe é preciso descobrir-se a si mesmo, liberar-se de tudo o que lhe é estranho, abstrair-se ao extremo ou livrar-se de toda a autoridade, reconquistar sua ingenuidade (STIRNER, 2016, p. 76 – 77).

Assim, Stirner propõe uma educação pessoal, uma educação que se apresente como um espaço para a criação, que incentive as práticas de liberdade e a criação de nós mesmos. Uma educação que possibilite modos de ser e de se relacionar sem o peso de interesses externos contra os indivíduos, ou qualquer força que se coloque sobre eles, enquadrando e domesticando os homens. Stirner propõe o que ele chegou a chamar de uma educação *personalista*, onde a livre personalidade, ou seja, o indivíduo livre, seja o ponto de partida e o

ponto de chegada (STIRNER, 2013, p. 87). Portanto, sua crítica, ainda nos é bastante atual, na medida em que a educação ainda hoje não está voltada para o indivíduo, para o seu interesse, mas sim, para interesses externos (como é o interesse do mercado). Dessa forma, sua obra, parece apresentar um rico caminho para ajudar na discussão sobre a construção de uma nova relação consigo mesmo e, necessariamente, sobre uma nova política, ou seja, sobre um novo modo de ser, de viver e de se relacionar.

Portanto, enquanto a razão neoliberal tem a pretensão de atravessar e absorver absolutamente tudo pela lógica econômica, seus efeitos nocivos e não tão visíveis precisam ser desvelados. Ao mesmo tempo, precisamos “retomar as questões fundamentais: para que a escola é feita e o que ela pode que outras instituições não podem fazer?” (LAVAL, 2004, p. 294). Neste sentido, se há um campo teórico que sempre apontou para a importância da educação para a construção de um novo mundo, baseado em princípios de justiça, igualdade, solidariedade e, acima de tudo, liberdade, este campo foi a anarquia. E é justamente a partir deste pensamento que haverá neste trabalho um esforço para se pensar numa educação comprometida com essa transformação social, se opondo ao modelo atual. O que se propõe aqui é que nada, nem ninguém, estejam acima dos indivíduos. Para isso, é preciso revisar algumas críticas e conceitos que enriquecerão tal proposta.

2 INDIVIDUALIDADE E SUBJETIVIDADE NA CRÍTICA DE MAX STIRNER

Rechaçai para bem longe de vós a humildade que necessita de um senhor e sê-lo vós próprios.
(Max Stirner)

Introdução

Reivindicação da minha própria causa e rejeição de todas as que não me servem: “Minha causa é a causa de nada” (STIRNER, 2009, p. 9). Assim começa uma das críticas filosóficas mais ferozes contra a Verdade, a Moral, a Liberdade e a Justiça. Ao esvaziar todo o peso desses conceitos para os quais somos ensinados a servir, Stirner se atenta ao ponto para o qual deveríamos dispendir nossa máxima potência: a minha própria causa (sendo aquilo do que me sirvo). O filósofo faz emergir por debaixo do “tu deves”, o eu-proprietário, que se afirma em suas causas e que apenas nelas empenha sua força. Por onde se vá, querem fazer de nós alguma coisa. Mas o eu-proprietário quer, ele mesmo, ser seu criador, pois só assim poderá se afirmar como único - como sujeito singular livre dos “espíritos” e ao mesmo tempo dono de si e de tudo que lhe interessa: são tantas as causas para nos ocuparmos e colocarmos nossa energia, mas nenhuma delas pode ser a minha causa, pois o que me é próprio, não é meu, só se for por direito, ou por moral, ou religioso. Só é meu direito aquilo que me concedem. Se quero ser minha, se quero que a minha própria causa seja a primeira, caio sob o julgo: egoísta! Como se não fossemos todos egoístas e como se ser egoísta fosse o maior dos pecados. Ensinam-me a respeitar (podemos também ler: temer) deus, a respeitar mãe e pai, a respeitar o dinheiro, mas, sobre mim, especialmente sendo mulher, o que me ensinam é me dar ao respeito! “Essa roupa não é apropriada. Isso não são modos. É com isso que você tem que sonhar: bom emprego, boa mãe, boa esposa, boa”. E, o que significa ser boa? E o que significam tantos outros imperativos? O que é justo para mim é para todos? O que é bom para mim também é para todos os outros?¹²

Essas são as razões pelas quais recorro a Max Stirner para contrapor os ideais neoliberais. Primeiro porque a crítica de Stirner ao pensamento moderno é um dos mais profundos e corajosos até agora encontrados. Segundo porque sua crítica a todo esse pensamento e aprisionamento leva também a um dos pensamentos mais potentes e afirmativos

¹² C.f. STIRNER, 2009.

do indivíduo e da singularidade, a partir da sua defesa do único, que pode ser resumida como a defesa das diferenças, da máxima liberdade (autolibertação) e da apropriação do que é meu. Assim, neste capítulo trago seu pensamento na obra *O único e a sua propriedade*.

2.1 Contexto e obra

Johann Caspar Schmidt foi professor de uma escola para moças em Berlim mas foi como um polêmico filósofo e crítico de seu tempo que ficou conhecido, assinando a maioria de suas publicações com o pseudônimo de Max Stirner. Conseguimos conhecer uma parte de sua trajetória, graças ao trabalho de John Henry Mackay (1864-1933), um poeta, ensaísta e anarquista, nascido na Alemanha, e que ficou conhecido justamente por ter “redescoberto” a obra de Stirner. Ao ler *O único e a sua propriedade*, ficou intrigado com o conteúdo do texto e quis saber mais sobre o autor. Esbarrou com a falta de dados sobre o filósofo e fez uma pesquisa para descobrir mais sobre sua história, apresentando-a na biografia *Max Stirner: His life and his work* (2005)¹³.

Nascido em 25 de outubro de 1806, em Bayreuth, na antiga Prússia, Johann era filho único de Sophia Eleonora e Albert Christian Heinrich Schmidt, um fabricante de flautas, que faleceu quando o filho tinha seis meses. Dois anos após a morte de Albert Schmidt, Sophia Eleonora casou-se com Heinrich Friedrich Ludwig Ballerstedt e se mudaram para Kulm, no oeste da Prússia. Aos doze anos Johann retornou para sua cidade natal. Aos vinte anos vai para Berlim e se matricula na Faculdade de Filosofia. Na Universidade de Berlim teve contato com grandes professores e intelectuais da época, fator que foi crucial para sua formação: Marheineke, Schleiermacher, Carl Ritter e, aquele que mais influenciou seu pensamento (como o de vários outros intelectuais da época), Hegel. Em 1828 deixa Berlim e vai para Erlangen, na cidade onde nasceu sua mãe. Na mesma época, transferiu-se para a Universidade de Königsberg, mas nem chegou a cursar. Retornou para Berlim em 1832 e concluiu seus estudos em 1835. Em 1839 começou a lecionar na escola de Madame Groupie, uma instituição particular para moças de famílias abastadas, onde permaneceu até outubro de 1844, quando finalizou sua obra principal e desde então não deu mais aulas. Escreveu alguns textos,

¹³ Segundo Max Nettlau, em seu livro *História da Anarquia: das origens ao anarco-comunismo*, Mackay se interessou pelo pensamento de Max Stirner, Proudhon e B. R. Tucker e, a partir do pensamento destes autores, escreveu alguns livros *Die Anarchisten* (Os Anarquistas) e *Der Freiheitssucher* (Os Libertários) e um terceiro volume, além de suas poesias e ensaios. (2014, p. 70 – 71)

publicados em revistas e jornais e, no final da vida, traduziu as principais obras de Adam Smith e Bambenist Say. Sobre a vida pessoal de Stirner, não se sabe muito. Tampouco sobre outros círculos que frequentou. Tinha poucos parentes e amigos próximos e em seus últimos anos viveu isolado intelectualmente, foi casado duas vezes, porém após seu segundo divórcio e passou ainda por dificuldades financeiras que o levaram à prisão por dívidas. Morreu por complicações provocadas por uma picada de inseto, no ano de 1856, em Berlim, aos 49 anos.

A fragmentada Alemanha deste período estava sendo o palco de várias insatisfações e manifestações contra os regimes de governo. Além disso, sofria também com questões climáticas que acabaram por causar crises devido a escassez de alimento. Em meio a este cenário, o povo passou a reivindicar contra a miséria e por mais liberdade e democracia. Esse movimento político teve grande expressão na classe média, que enriquecida, não aceitava mais ser submissa a um regime autocrático. Ao mesmo tempo, alguns operários já haviam entrado em contato com ideais socialistas e comunistas que circulavam pela França e neles identificaram uma forma de luta por direitos. Neste contexto, crescia a necessidade da unificação da Alemanha, movimento que se intensificou até as chamadas Revoluções de 1848, que propunham uma constituição única, ampliando direitos e garantindo mais liberdade. Essa luta pela unificação se estendeu por alguns anos após as Revoluções, e finalizou apenas em 1871, passando por momentos tensos que dividiram a burguesia e os operários, uma vez que seus interesses últimos na unificação eram antagônicos.

Em meio a todo esse movimento, a repressão e a censura foram bastante fortes, pois era necessário dificultar o acesso aos ideais socialistas e comunistas, numa tentativa de controlar a população. Portanto, o controle sobre a imprensa também era altamente rigoroso neste período. Porém, além do inevitável contato entre os trabalhadores da classe operária, esses ideais também animaram as discussões entre os intelectuais. Desta forma, a Alemanha (assim como a França e outras regiões europeias) apresentará um ambiente bastante rico de trocas, discussões e manifestações sociais, políticas e filosóficas.

É no meio de toda essa efervescência que nascerá um grupo que ficou conhecido como “Os livres” (ou jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda).

Em torno dos irmãos Bruno e Edgar Bauer formou-se em Berlim o “Círculo Livre” ao qual aderiu Marx, que se ligou, assim, a Bruno Bauer até a sua ruptura ao final de 1842. Max Stirner foi um dos pilares desse círculo no qual (devido à filosofia hegeliana que começava a ser estudada, à crítica incisiva das fontes do cristianismo, à crítica cotidiana ao Estado e de seu apoio à burguesia, e também ao movimento intelectual geral e nos meios socialistas) amadureceu um niilismo crítico sobretudo provocado pelos

membros mais avançados, como os irmãos Bauer, Max Stirner, Ludwig Buhl e outros. Desse niilismo crítico – a liquidação de todas as autoridades estabelecidas e reconhecidas – chegou-se, no transcurso do ano de 1842, à ideia de supressão completa do Estado (NETTLAU, 2014, p. 86 - 87).

“Os livres” na verdade não constituía um grupo fechado, com as mesmas ideias, mas, segundo Mackay, o que unia todos, além das cervejas e vinhos no bar do Sr. Hippel, era a crítica à sociedade da época, e o entusiasmo por mudanças (MACKAY, 2005, p. 59). Foram frequentadores deste grupo, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ludwig Feuerbach, David Strauss, Friedrich Engels e Karl Marx, dentre vários outros intelectuais, artistas, médicos, juristas, que às vezes só de passagem, às vezes um pouco mais frequentes, estavam presentes nas reuniões e discussões dos “Livres”. Várias mulheres também frequentavam o grupo, como Louise Aston (importante feminista libertária) e Marie Dähnhardt (a segunda esposa de Stirner). Diante disso, o bar do Sr. Hippel, sem dúvida foi um importante espaço de encontro para um movimento intelectual e permitiu, a partir das regulares presenças de grandes nomes, trocas, discussões e publicações potentes e de resistência.

As discussões agitadas no Bar Hippel e os ideais políticos de Os Livres, não podem ser separados desta busca de esclarecimento ideológico, ativismo revolucionário e jornalismo comprometido da maioria de seus membros, os quais, como mencionado, seriam participantes ativos nas revoltas que viriam no ano de 1848. Ainda assim, aqui, cabe mencionar a irritante exceção do grupo de Stirner, que manterá uma atitude cética e crítica sobre os ideais revolucionários, mas não sobre a rebelião” (BENÍTEZ, 2015, p. 32, tradução livre).¹⁴

Max Stirner era um dos frequentadores do bar e das discussões dos “Livres”. Era considerado o mais radical, apesar de ser o mais reservado e o que não se alterava nas discussões, como muitas vezes acontecia entre os demais participantes. Sua postura foi registrada num desenho de Engels, como podemos ver na imagem abaixo:

¹⁴ Texto Original: “Las agitadas discusiones en el Bar Hippel y el ideário político de *Los Livres*, no pueden ser desligados de esta búsqueda de esclarecimiento ideológico, activismo revolucionario y periodismo comprometido de la mayoría de sus miembros, los cuales, como se mencionó, serían partícipes activos de las revueltas por venir en el año de 1848. Aun sin, aquí cabe mencionar la irritante excepción del grupo de Stirner, quien mantendrá una actitud escéptica y crítica ante los ideales revolucionarios, pero no así de la rebelión (BENÍTEZ, 2015, p.32).



Figura 1: Encontro dos Jovens Hegelianos. Fonte: Alberto Benítez. 2015, p.40

Na imagem, podemos ver alguns dos homens do grupo, como Arnold Ruge, Ludwig von Buhl, Karl Neauwerck, Edgar Bauer (num gesto que parece esmurrar a mesa), Max Stirner (logo atrás, de pé, fumando cachimbo). A caricatura parece representar uma acalorada discussão entre alguns dos jovens hegelianos, enquanto Stirner aparece como um espectador tranquilo, que fuma seu cachimbo e assiste de longe a cena. Essa caricatura é a única representação em imagens que temos de Stirner até então.

Em 1842, enquanto participava do círculo dos “Livres”, Stirner escreve suas primeiras publicações. A primeira, em janeiro, é uma crítica elogiosa da obra *Trombeta do Juízo Final Contra Hegel Ateu e Anticristo*, de Bruno Bauer. Em seguida publica a brochura *Réplica de um membro da paróquia berlinense contra o escrito dos 57 pastores berlinenses: a celebração cristã do domingo, uma palavra de amor à nossa paróquia*, texto que foi proibido em fevereiro do mesmo ano. Em abril, a pedido de Karl Marx, publica na Gazeta Renana o ensaio *O falso princípio da nossa educação ou humanismo e realismo*, onde critica o ensino clássico e moderno e defende uma educação que poderia ser chamada de “personalista”.¹⁵ Em junho do mesmo ano publica o texto *Arte e Religião*, que parece fazer referência à publicação

¹⁵ “Para isso eu diria, ao contrário, que necessitamos doravante de uma educação pessoal (e não de imprimir nos espíritos uma orientação moral). Se preferirem, para qualificar aqueles que seguem esse princípio, servir-se de um vocabulário em “ista”, proponho, então, que se os denomine personalistas” (STIRNER, 2016, p. 87).

A doutrina hegeliana da religião e da arte julgada do ponto de vista da fé, também de Bauer. Além dessas publicações, Stirner escreveu uma série de outros artigos como correspondente para os jornais *Rheinische Zeitung for Politik, Handel und Gewerbe*, e *Leipziger Allgemeine Zeitung*. Em outubro de 1844 finaliza e em 1845 publica, pela editora Otto Wigand, de Leipzig, o livro *O único e a sua propriedade*. Sua obra foi confiscada, a princípio, e sua reprodução foi proibida pelo Conselho Superior Prussiano de Censura. Pouco depois foi liberada, pois foi considerada “absurda demais” para ser perigosa (MACKAY, 2005, p. 127). Em 1852 escreve *História da Reação*, a última e incompleta obra de Stirner que se tem notícia.

O único e a sua propriedade circulou amplamente pelas mãos de intelectuais da época durante o período de seu lançamento e recebeu as mais diversas críticas: por um lado altamente elogiosas e empolgantes, por outro total desdém. Não muito tempo depois, a obra foi esquecida, tanto pelo teor polêmico e radical de seu conteúdo, quanto pelos acontecimentos da época (Revoluções de 1848), voltando a chamar atenção em 1897, quando Mackay publica a biografia de Stirner, e então recoloca o autor e sua obra em debate. Mas, mesmo após esse “ressurgimento”, Stirner continuou como um autor “clandestino”.¹⁶ A influência de seu pensamento repercutiu no pensamento de vários intelectuais: alguns admitiam o fato, mas, curiosamente, muitos sequer mencionavam seu nome, apesar da aparente influência (em parte talvez porque o pensamento de Stirner foi considerado radical demais e então se evitava associações com seu nome). Citar o nome ou a influência de Stirner parecia orbitar a clandestinidade pelo peso que seu nome carregava.

É extraordinário que esses autores não tenham admitido Stirner digno de uma crítica argumentada, e que suas vigorosas palavras tenham sido na maioria das vezes enunciadas em lugares isolados e de maneira acessória ou accidental. Nossa escolha deveria bastar para atestar o fenômeno de uma recepção notoriamente intensiva, é certo, mas amplamente clandestina de Stirner. Isso encontra sua expressão principalmente em alusões sussurradas, contando com uma compreensão e uma concordância preliminares do leitor culto concernente ao caráter diabólico, hostil à cultura de Stirner, e à nocividade absoluta de suas idéias (LASKA; LÉVY. 2013, p. 18).

Uma dessas possíveis influências de Stirner em outros autores, se associa à obra e ao pensamento de Friedrich Nietzsche. A partir de 1890, principalmente, começam a surgir questionamentos sobre se Nietzsche teve contato com as obras de Stirner, chegando ao ponto

¹⁶ Referência a como Bernd A. Laska sugere sobre a recepção e fama de Stirner entre os pensadores da época, no livro *Stirner e Nietzsche* (2013). Sobre sua clandestinidade também podemos ler o posfácio da obra *O único e a sua propriedade*, escrito por José Bragança, para a editora Antígona. (STIRNER, 2004)

de ser acusado de plágio, por Eduard von Hatmann (LASKA; LÉVY. 2013, p. 28). Em todo caso, Stirner e Nietzsche foram e ainda podem ser aproximados, a princípio, por um ponto essencial: a crítica à moral. A posição de ambos contrastava com um pensamento que vinha ganhando força na época: ao tentarem se livrar dos grilhões da fé, pensadores como John Stuart Mill, Auguste Comte e Schopenhauer, acabaram se prendendo a questões morais, pregando o altruísmo e criticando o individualismo. Ao mesmo tempo, na política pregava-se a solidariedade. Nietzsche e Stirner rejeitavam o altruísmo moral e a solidariedade social (LASKA; LÉVY. 2013, p. 61 – 62). Alguns autores, como é o caso de Albert Lévy, afirmam que, apesar de Nietzsche e Stirner partirem do mesmo ponto, traçam caminhos e chegam a destinos distintos. Essa possível aproximação entre a obra dos dois autores será apresentada de forma mais clara no terceiro capítulo.

Retornando ao Único de Stirner, temos uma grande potência que pode, ainda hoje, fazer tremer as bases de todo um sistema de verdades e de moral que pesa sobre cada indivíduo. Dessa forma, apresento a razão pela qual a obra merece nossa atenção e se mantém tão atual, mesmo séculos depois de seu lançamento.

O Único e a sua propriedade é dividido em duas partes: a primeira “O homem” e a segunda “Eu”.¹⁷ Na parte “Eu”, Stirner mostra como o homem, para se tornar *único*, deve se apropriar de tudo o que lhe for útil, e assim traz as noções-chaves de seu pensamento afirmativo, como a singularidade-do-próprio, o eu-proprietário e o único. Em “O homem” Stirner critica a ascensão, em seu tempo, do homem como um ideal, o homem dentro de mim e de cada indivíduo, do homem ideal que nos molda e a partir do qual nos sujeitamos.

Nesta primeira parte, Stirner inicia o escrito com uma “biografia” do homem, sob o título “*Uma vida humana*”, a partir da qual apresenta três “estágios de desenvolvimento do homem” – tendo em vista que, para Stirner não se trata de uma progressão do desenvolvimento, mas de diferentes formas de se colocar diante da vida e de todas as nossas relações, assim como mostra Souza (1993). A primeira fase seria a da “criança”. Essa fase, que representa a fase dos antigos, Stirner associa à fase realista do homem, pois nesse estágio o que interessa é o mundo natural. A segunda fase seria a do “jovem”, que representa a fase dos modernos e que Stirner vai associar à figura do cristão. Portanto, essa é a fase do idealista, pois é a fase na qual tudo o que é mundano perde espaço para o mundo espiritual, que vai passar a ser o interesse do homem. A última fase é a do “adulto”, que representa a fase daquele que nega o poder do espírito sobre o indivíduo e que, ao conseguir se livrar dos

¹⁷ Segundo Mackay, a princípio a obra teria o título “Eu”, mas como este é também o título da segunda parte do livro, Stirner acabou mudando o nome para *O único e a sua propriedade* (MACKAY, 2005, p. 125).

espíritos, se tornará egoísta. E como espírito, deve-se entender qualquer fantasma, qualquer manifestação de verdade, qualquer grande ideia que queira aparecer como uma forma de governar e aprisionar o indivíduo – o espírito é a Moralidade, a Verdade, a Liberdade.¹⁸ Esses três “estágios” aparecerão ao longo de toda a obra, mas de outras formas. Nestes três estágios,

de certa forma ele resume o que será o percurso geral de sua exposição, o tema que ele (como numa sinfonia) retomará, desenvolverá e aprofundará, de várias maneiras e por toda a obra; a “alienação” do indivíduo no espírito e, em seguida, sua “apropriação” do mundo, do espírito e de si mesmo (SOUZA, 1993, p. 16).

A metáfora stirneana trata do processo de metamorfose da história da humanidade, e de uma crítica que leva a um descobrimento de si mesmo, colocando-se acima de tudo, de todas as grandes ideias aos quais os homens servem e, em sua última ou próxima fase (o egoísta), o movimento seria contrário, seria do indivíduo se servindo das ideias. Livrando-se do valor, do peso dessas ideias, o indivíduo destrói também o próprio ideal de homem que, na medida em que não se submete a mais nada que não seja sua própria causa e se apropria de tudo que é seu interesse, torna-se *único*.

Há, assim, uma opressão específica do indivíduo pelas criações do espírito, quando estas adquirem poder sobre ele – como no caso do cristianismo. E Stirner pretende expor tais formas dominantes ou típicas da consciência – eventualmente características de fases da vida e de certas culturas e épocas históricas – na sua origem, e no seu desenvolvimento umas nas outras (SOUZA, 1993, p. 40).

Stirner mostra como a ideia do Homem foi surgindo no lugar das ruínas do reino de Deus e como, ao estabelecer esse outro reinado, as bases continuaram as mesmas – continuaram *fixas*. Assim, para Stirner, o primeiro estágio, seria o da criança, que, correspondendo à fase realista, seria a fase pagã (os antigos). Depois vem a fase do jovem, a fase idealista, que seria a fase cristã. Nesta fase cristã, é observada a transição da religião para o humanismo, que acaba se transformando numa nova forma de religião, a religião encarnada na moral humana. Ou seja, primeiro, há o peso de Deus e é a partir desse ser superior que o homem deve agir e se limitar. Depois, surgem os livres, os religiosos da razão: “Os livres são apenas os mais modernos e os moderníssimos entre os “modernos” [...]. Para mim, os “livres” são apenas uma tradução dos liberais” (STIRNER, 2009, p. 128). Estes farão um

¹⁸ Ainda teria uma última fase, que seria a velhice, mas Stirner a deixa em aberto, finalizando a biografia numa mistura com sua própria história e joga ao leitor: “E, por fim, como será o velho? Quando lá chegar, terei ainda tempo de falar disso” (STIRNER, 2009, p. 22).

esforço para acabarem com essa sujeição do homem a Deus. Mas, no lugar de Deus, deste ser sagrado, surge o homem, o mais novo ser sagrado, e assim se inaugura uma “nova religião”, cuja lei é a moral. Este homem que surge com os modernos, surge com o discurso de um tipo de sujeito e que, por isso, domina o indivíduo e não permite a expressão de sua singularidade, uma vez que a subjetividade do indivíduo é construída a partir desse “tipo” de homem. Esse tipo de homem é o homem restaurado por Feuerbach, que, ao tentar se livrar da antiga dominação religiosa sobre o homem, acaba mantendo a mesma estrutura – e, portanto, permanece religiosa: antes se colocava Deus acima de todas as coisas, agora se coloca o homem acima de todas as coisas. O homem, portanto, torna-se o novo ser sagrado, o novo ser supremo. Cria-se assim a ideia universal do homem – o humanismo, que, para Stirner, é a mais nova religião. O indivíduo livra-se da opressão de Deus e passa a ser dominado pelo homem, pela ideia geral de homem: “Quem se empenha no homem deixa para trás as pessoas, até o ponto extremo desse empenho, para flutuar no mar de um interesse ideal e sagrado. O homem, de fato, não é uma pessoa, mas um ideal, um espectro” (STIRNER, 2009, p. 103). Assim, o homem passa a ser avaliado de acordo com “o valor humano” e como o liberalismo e suas “novas” ideias apenas colocam outros nomes nos lugares dos antigos.

O liberalismo limitou-se a colocar na mesa outros conceitos: em vez dos divinos, os humanos; em vez dos religiosos, os estatais; em vez dos da fé, os da “ciência”; em suma, em vez de “dogmas rudes” e preceitos, verdadeiros conceitos e leis eternas (STIRNER, 2009, p. 126).

E como a história da humanidade, ou, a história do que é ser homem, chegou nesse ponto? Segundo Stirner, os antigos (pré-cristãos) acreditavam que o mundo e os assuntos terrenos eram a verdade, mas aos poucos foram eles mesmos (os antigos) os responsáveis pela ruptura das relações mundanas. Essa ruptura começa com os sofistas, quando os antigos ganham um *sentimento de si*: para os sofistas o homem deveria se armar de seu *espírito* para poder lutar contra o mundo e alcançar o entendimento sobre as coisas: “Proclamam que se deve usar o espírito contra tudo, mas ainda estão muito longe da santidade do espírito, porque este é para eles um meio, uma arma, tal como a astúcia e a teimosia para as crianças: seu espírito é o entendimento incorruptível” (STIRNER, 2009, p. 26). Essa é a primeira fase de libertação do pensamento dos antigos, quando tomam o espírito como um meio para o entendimento. Com Sócrates se inaugura a segunda fase. Ele alerta que o homem deve empenhar seu espírito numa causa, mas apenas na “boa causa”. Stirner chama essa fase de *pureza do coração* (STIRNER, 2009, p. 27). Começa então um período no qual é necessário

educar o coração e assim, aos poucos, com a ajuda dos cétricos, o coração foi esvaziado de todo conteúdo, a ponto de não mais se afetar por nada, ou seja, para o homem o mundo tornou-se indiferente. Agora tudo o que sobra ao homem é o *espírito* e o *espiritual* – pois, ao se tornar indiferente ao mundo, torna-se também indiferente às relações mundanas. A vida torna-se pensamento: “por isso é que Descartes, para quem finalmente isso se tornou claro, pôde construir a proposição “Penso, logo existo”. O que aí se diz é: meu pensamento é meu ser ou minha vida; só vivo quando vivo espiritualmente; só sou real como espírito” (STIRNER, 2009, p. 31). Não mais sendo afetados pelo mundo, os antigos encerram esse ciclo e tornam-se cristãos: o homem se torna espírito. É então que surge o período dos modernos.

Neste “novo” estágio da história o espiritual será a verdade, até o momento em que o dogma cristão será abalado. Correspondendo à primeira ruptura dos antigos, nos modernos tivemos o humanismo. Esse movimento começou a ocorrer no período que antecede a Reforma Protestante, quando os prazeres eram permitidos, desde que o coração ainda se mantivesse cristão. Mas, aos poucos, esse coração foi se esvaziando de fé e a Reforma preencheu o coração com o “amor *dos* homens”: “O coração, dia após dia cada vez menos cristão, perde o conteúdo que o mantinha ocupado, até que por fim nada mais lhe resta senão uma cordialidade vazia, todo o amor ao próximo em sua forma mais geral o amor dos homens, a consciência da liberdade, a “consciência de si”” (STIRNER, 2009, p. 36). Assim, não se ama um homem específico, pois nenhum homem é apenas espírito. Mas se ama *os* homens, se ama a ideia geral. Ama-se esse algo além do homem, algo externo, estranho – ou seja, religioso: “Sagrado é, então, o ser supremo e tudo aquilo em que ele se revela e revelará” (STIRNER, 2009, p. 53). Esse ser supremo está acima do homem individual e é esse ser superior que precisa ser respeitado: o homem (humanidade) que está no indivíduo. O homem transfere sua crença na fé cristã para a crença nos mandamentos morais e é assim que a humanidade, *o homem* em mim, se tornará divino, e a moral se tornará sagrada.

E assim a moralidade e a devoção religiosa se tornam sinônimos como nos primórdios do cristianismo; e só porque o ser supremo é agora um outro, uma conduta santa deixa de ser “santa” para se tornar “humana”. Quando a moralidade sai vencedora... anuncia-se uma completa *mudança de senhores* (STIRNER, 2009, p. 76).

Stirner também associou esses períodos da humanidade com as eras negroide, mongoloide e caucasiana. A primeira fase (da criança ou dos antigos ou dos realistas) é a fase negroide, da dependência das coisas, quando a moral se apresenta como um hábito. A segunda

fase (a do jovem ou cristãos) é a fase mongolóide, da dependência dos pensamentos, quando, apoiada no hábito, a humanidade sobe um degrau para o céu (mundo dos espíritos). A terceira fase (a do adulto, que poderá se tornar egoísta) é a fase dos caucasianos são os que lutam para destruir esse céu da moral construído pelos mongóis e, no lugar deste além-mundo, criam para si mesmo seu próprio mundo negando as ideias fixas e se apropriando daquilo que acha necessário. Mas, nessa luta ainda não conseguiram a queda definitiva da moral, pois nos caucasianos ainda aparecem resquícios do mongolismo e, desta forma, por mais que tentem derrubar os céus dos mongóis, acabam sempre reconstruindo ideias que, por estarem na mesma base, continuam agindo com ideias fixas. Desta forma,

Melhorar e reformar são manifestações do mongolismo do homem caucasiano, porque assim este volta a postular aquilo que já era, ou seja, um *postulado*, um princípio universal, um céu. É inimigo jurado do céu, mas constrói diariamente novos céus: sobrepondo céus a outros céus, acaba apenas por esmagar uns contra os outros, o céu dos judeus destrói o dos gregos, o dos cristãos o dos judeus, o dos protestantes o dos católicos, e assim por diante (STIRNER, 2009, p. 91).

Portanto, Stirner afirmava que os caucasianos ainda estavam impregnados pelos vícios da fase mongol e que só se tornarão verdadeiramente caucasianos, o que significa dizer que só se tornarão egoístas, quando conseguirem destruir por completo os espíritos, ou seja, quando conseguirem tirar todo o peso dos espíritos que agem de forma a aniquilar as diferenças e a igualar e controlar os indivíduos (ou seja, quando se retirar todo o peso das grandes ideias de Verdade, Moralidade, Liberdade, Pátria, Estado, Família aos quais os indivíduos se submetem).

Esta última fase representada por Stirner corresponde à emergência dos “mais modernos entre os modernos”: Os Livres (ou os mais novos religiosos, os religiosos da moral). Segundo John Mackay, “O termo liberalismo reunia naquela época todos os que acreditavam que ele havia alcançado o limite no campo do pensamento radical”.¹⁹ (2005, p. 138, tradução livre). Mas Stirner foi além e seu pensamento aparece como ainda mais radical, pois mostrou como os “livres” continuavam presos ao espírito. Os que se dizem progressistas não fizeram mais do que negar os conceitos anteriores, para colocar no lugar destes os mais novos conceitos “verdadeiros”. Os livres, portanto, não passam de reformistas.

¹⁹ Texto original: “The term liberalism collected at that time everyone who believed he had reached the final limit in the field of radical thinking ” (MACKAY, 2005, p. 138).

E que fazem os paladinos do progresso? Negam esses conceitos para colocar outros em seu lugar! Dizem: Vocês têm um conceito errado do direito, do Estado, do homem, da liberdade, da verdade, do casamento, etc.; ora, o verdadeiro conceito do direito etc. é aquele que vos propomos agora. E assim vai progredindo a confusão dos conceitos (STIRNER, 2009, p. 126).

É por este caminho que Stirner dialoga com os filósofos da época e mostra como estes contribuíram para a construção de uma nova subjetividade: a reinvenção de práticas que sujeitam o indivíduo ao *homem*, o homem que está em todos e todas, e que está acima de nós: o homem universal (a grande ideia de homem). Não me aprofundarei sobre esses diálogos, farei apenas os apontamentos das críticas presentes em *O único e a sua propriedade*.

Segundo Erinson Otenio,

O moderno, na busca por construir uma “morada” para o espírito, deflagra um processo dialético em que a contradição entre real e ideal parece não ter fim, ficando os opostos sempre ressurgindo enquanto opostos, paralisando-se na contradição. Stirner qualifica essa contradição de nostalgia pela corporeidade do espírito – algo que, para ele, propriamente define o moderno. No entanto, com os jovens hegelianos (“os moderníssimos entre os modernos”), esse processo parece estar a caminho de sua solução final. O conceito de o “homem” surge aparentemente como o verdadeiro e finalmente exequível, como um conceito pronto a se tornar real (OTENIO, 2013, p. 52).

Stirner, assim como vários outros intelectuais de sua época, foram influenciados pela obra de Hegel. Segundo Carlos Díaz (2002), várias das discussões filosóficas que se seguiram pós-Hegel, tomaram como ponto de partida três principais heranças deixadas por seu pensamento: a primeira seria a “perspectiva móvel da realidade”, ou seja, não se tem mais a ideia de uma teoria fixa, acabada; a segunda seria a “perspectiva dialética”, a partir da qual se entende que tudo surge de um enfrentamento (tese-antítese-síntese); e, a terceira seria a “perspectiva ergométrica”, a partir da qual se entende o poder e a força da vontade. Stirner acredita que o projeto dos modernos é um projeto de “melhoramento do mundo”, ou seja, de uma transformação do mundo para o “melhor”, para o “bem”. Desta forma, o projeto se assemelha muito ao projeto cristão, que também acreditava nessa transformação para o bem, a partir de uma crítica aos antigos. É então, a partir desse projeto que se passa a buscar a história da cultura, uma lógica que perpassa a história. Hegel será o grande entusiasta desta procura e é a partir dessa busca que vão encontrar o *espírito*, que seria o motor que impulsiona os modernos, o *espírito* que governa o mundo. Desta forma,

É consenso acadêmico interpretar a metáfora "espírito" como cultura. A cultura, por sua vez, como todo o complexo que abarca as diversas manifestações da atividade humana, desde sua mera atividade biológica básica – como respirar ou defecar ao ar livre – até normas e costumes de uma comunidade; desde organizações sociais, até instituições e organizações multinacionais. Assim, o Estado ou a família, o cidadão ou a grande indústria são manifestações "mundanas" do espírito, isto é, da cultura²⁰ (BENÍTEZ, 2015, p. 47, tradução livre).

Stirner critica Hegel, quem considera que conseguiu elevar o *espírito* até que pensamento e realidade tornaram-se a mesma coisa: “A um ponto mais alto não pode chegar a filosofia, porque seu clímax é o *poder absoluto do espírito*, a onipotência do espírito” (Stirner, 2009, p. 97). O pensamento já existe – antes de tudo, coloca-se o pensamento e este parte sempre da coisa já pensada. Os conceitos, sendo então determinantes, me obrigam a aceitá-los como leis, eles me dominam: “Agora só o espírito domina o mundo. Uma quantidade inumerável de conceitos enche a cabeça das pessoas” (STIRNER, 2009, p. 126). Desta forma, Hegel contribuiu para selar os conceitos como a nova ordem para os quais o indivíduo deve se sujeitar: o *espírito* domina o mundo, na medida em que para ele, os conceitos regulam todas as coisas. Assim, Stirner não deixa escapar que a origem do espírito moderno é o próprio cristianismo.

Para o cristianismo, seu Deus é verbo, fala, pensamento, esse é o espírito cristão e, como diz Stirner, esse é o espírito moderno também. É a partir dessa posição crítica, que encontra no pensamento cristão a fonte dos valores modernos, que Stirner nos mostra um caminho pouco explorado de criticar o mundo contemporâneo. O pensamento moderno é universalista, isto é, pretende ser verdadeiro para todos, como é o projeto ecumênico cristão. Daí seu caráter expansivo e intolerante. Daí que, há apenas um deus, haverá apenas uma verdade, uma lei e apenas um Estado. A modernidade é inacabada, porque é um projeto de crítica ao passado, sempre aberto a mudanças e transformações. E é por isso que todas as suas conquistas estão desmoronando no ar, e apenas se materializam em fileiras de coisas que precisam ser revisadas para melhorar o mundo²¹ (BENÍTEZ, 2015, p. 52,

²⁰ Texto original: “Existe consenso académico en interpretar la metáfora “espíritu” como cultura. La cultura a su vez, como el todo complejo que abarca las diversas manifestaciones del hacer humano, más allá de su mera actividad biológica básica – como respirar o cagar al aire libre –, hasta las normas y costumbres de una comunidad; desde las organizaciones sociales, hasta las instituciones y organismos multinacionales. Así, el Estado o la familia, el ciudadano o la gran industria son manifestaciones “mundanas” del espíritu, es decir, de la cultura” (BENÍTEZ, 2015, p. 47).

²¹ Texto original: “Para el cristianismo, su dios es verbo, discurso, pensamiento, ése es el espíritu cristiano, y como plantea Stirner, también lo es el espíritu moderno. Es desde esta posición crítica, que encuentra el pensamiento cristianismo la fuente de los valores modernos, Stirner nos muestra un camino poco explorado de la crítica del mundo contemporáneo. El pensamiento moderno es universalista, es decir, tiene pretensiones de ser verdadero para todos, como lo es el proyecto ecuménico cristiano. De ahí su carácter expansivo e intolerante. De ahí que, sólo hay un dios, sólo habrá una verdad, una ley y un sólo Estado. La modernidad es inacabada, por ser un proyecto de crítica al pasado, abierto siempre al cambio y la transformación. Y por eso todos sus logros se desmoronan en el aire, y apenas se concretan en filas de las cosas que hay que revisar para mejorar al mundo”

tradução livre).

Então Hegel, com sua filosofia absoluta, condena o que é *meu*, como *única* que sou, pois devo obedecer aos conceitos, sou limitada pelos conceitos. Stirner, por sua vez, defende que sou minha e que meu é meu pensamento. Assim, busca romper essa ideia de que pensamento e realidade são a mesma coisa, ou seja, busca romper a ideia de que há um absoluto que é preciso alcançar. Esse absoluto engessa o indivíduo e não permite a expressão do ser como *único* e, por isso, Stirner pretende mostrar que cada indivíduo deve buscar desenvolver a si mesmo, ao invés de se preocupar em alcançar algum ideal, algum pensamento absoluto como Deus ou a humanidade. Eu, como *única*, devo me interessar pela minha história, pelo meu ciclo, pelo meu desenvolvimento, pela minha *causa*. Só a partir de mim posso emancipar-me e construir as minhas liberdades, só a partir de mim posso apropriar-me do que é meu. Ou seja, as individualidades só poderão ser experimentadas quando nos livrarmos dos dogmas da Moral, do Estado, da Igreja, ou qualquer outra imposição que vier de fora do indivíduo. Qualquer liberdade que já venha como um ponto de chegada, ou qualquer modo de viver e de experimentar que já me venha determinado, nada mais é do que uma forma de ajustar o meu *eu* às convenções e aos padrões considerados “normais” ou “aceitáveis”.

Depois, numa crítica a Feuerbach, quando Stirner afirma que este não conseguiu derrubar Deus, mas apenas colocou o Homem em seu lugar. O humanismo vira a nova religião na medida em que passa a se pensar num ideal de homem, ou seja, numa essência do homem, que devemos tentar alcançar. É preciso buscar o homem em mim: não basta apenas eu estar viva, preciso ter dentro de mim essa ideia, que é a essência do homem, preciso da humanidade em mim. Dessa forma Feuerbach, na tentativa de se livrar do cristianismo, se apropria de Deus, dizendo que ele, que o divino, é a nossa essência e por isso é preciso trazê-lo para o nosso mundo: o divino estava além, mas agora está dentro de nós. Mas, mesmo trazendo para dentro de nós, o divino continua ser um além de nós: um espírito. Estando agora em mim o divino, a devoção a Deus é abalada; mas a moralidade permanece intacta e é a partir dela que o homem passará a se determinar, pois o homem é um ser racional. A moralidade ganha perfeição no humanitarismo e se torna também religião na medida em que há apenas uma mudança de senhores: antes o ser supremo era Deus, agora o ser supremo é o homem.²² “Ou seja: o homem é para mim... sagrado. E tudo aquilo que é “verdadeiramente

(BENÍTEZ, 2015, p. 52).

²² “Quando a moralidade sai vencedora... anuncia-se uma completa mudança de senhores.” (STIRNER, 2009,

humano” é para mim... sagrado” (STIRNER, 2009, p. 77). Feuerbach acreditou ter resolvido a questão da verdade ao humanizar o divino, mas Stirner nos alerta:

Todavia, não é assim: se o deus nos martirizou, o “homem” é capaz de nos torturar ainda mais. Para dizê-lo em poucas palavras: o sermos seres humanos é uma ínfima parte de nós, e só tem importância uma vez que é uma de nossas *qualidades*, ou seja, nossa propriedade. É certo que sou um homem entre homens, do mesmo modo que sou, por exemplo, um ser vivo, portanto animal, ou europeu, berlinense etc.; mas quem me quiser ver apenas como homem ou berlinense estará dando atenção a aspectos que me são indiferentes. E por quê? Porque apenas dará atenção a uma de minhas *qualidades* e não a *mim* (STIRNER, 2009, p. 225).

Sobre Bruno Bauer, Stirner afirma que este defende que o privilégio não é legítimo e, portanto, é necessário se livrar do egoísmo. Isso porque ao se livrar do que é particular, as diferenças são transformadas numa igualização e então será possível acabar com a injustiça. O privilégio é uma exclusividade que precisa ser negada, para que um não se coloque sobre o outro. É assim que, segundo Stirner (2009), Bauer vai resolver a tensão sobre a questão judaica (entre cristãos e judeus). Mas Stirner afirma que a tensão entre grupos e indivíduos não é resolvida com uma simples unificação, com a dissolução das diferenças, pois sempre haverá várias diferenças. Ao contrário, é necessário deixar as diferenças mais evidentes, o quanto possível. Isso porque quanto mais eu me afirmar, em minhas diferenças (e assim também o fizer o outro), menos razões teremos para reconhecemo-nos como inimigos, pois todos são diferentes, ou melhor, cada um é diferente do outro. Sendo assim, ou todos serão meus inimigos, então não posso me relacionar com ninguém. Ou todos, nos reconhecendo como diferentes, nos associaremos a cada um que for interessante para mim, para cada *único*.

Dessa forma, Stirner critica tanto Hegel com sua filosofia absoluta, ao trazer o “pensamento absoluto”, quanto Feuerbach, que tenta superar Hegel, mas acaba trazendo um “ser absoluto”, ou seja, continua mantendo espíritos que são outra coisa que não o *eu* (indivíduo): “Feuerbach quer vencer o “pensamento absoluto” de Hegel por meio do *ser não-superável*. Mas em mim, tanto o ser como o pensamento são superados. O ser *é meu*, como *meu é o pensamento*” (STIRNER, 2009, p.438). Para pensar, sentir, ser, antes de mais nada (acima de tudo) é preciso do *eu*. Todas essas coisas só existem por *minha* causa e cada uma delas será determinada por *meu* intermédio. Portanto, minhas interferências, minhas ações, ou seja, tudo se dá de uma forma *única*, pois o conjunto de combinações específicas é *meu* e me permite sentir e pensar assim. Ninguém mais pode pensar exatamente ou sentir exatamente

como eu penso. *Eu*, como *única*, sou um ser preciso (STIRNER, 2009). Já a crítica a Bauer, é sobre a luta contra os privilégios – que Stirner afirma ser uma característica do liberalismo – pois este se coloca em oposição ao direito. Mas Stirner afirma que o direito nada mais é do que uma das formas do privilégio, sendo assim, para acabar, de fato, com este último, deveria acabar com o primeiro. Isso porque o direito é sempre algo concedido a mim por um espírito, sendo concessão ele não é meu, mas pode ser meu em algum momento e apenas por este momento. A este direito Stirner irá contrapor o poder: “O direito é uma obsessão produzida por um espectro; o poder, isso sou eu próprio, sou eu o poderoso e o senhor do poder” (STIRNER, 2009, p. 270).

Além desses autores, temos um importante diálogo que Stirner infelizmente não pôde participar, pois a publicação da crítica só aconteceu após sua morte (mesmo tendo sido escrita muito tempo antes).²³ Sem poder dialogar pessoalmente, sua obra digladiava com um dos mais famosos dentre os jovens hegelianos, Karl Marx. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels escreveram boa parte de sua crítica contra *O único e a sua propriedade*, de Stirner, o qual ele apelida de “São Max”. Sobre esse diálogo, José Crisóstomo de Souza fez um excelente trabalho no livro *A questão da individualidade – A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx*: “*A ideologia alemã*, que pode ser prática e inteiramente lido como um livro sobre Stirner, ou melhor, como uma tentativa de resposta a ele” (SOUZA, 1993, p. 179). Segundo o autor, a principal crítica de Marx à Stirner é sobre a radicalidade de sua crítica contra o ideal. Segundo Stirner, o peso e o valor que já é dado de antemão a ideais, como o político ou o social, nos limita e, desta forma, nos obriga à renúncia de nossa individualidade. Para Marx, o homem real sempre estará atrelado a algo, o indivíduo desatrelado é irreal e por isso não há como pensar o homem como indivíduo *único*. Portanto, se o homem só pode ser pensado no coletivo, o que devemos buscar é outra forma de relação, sem dominação e opressão. Essa nova relação só será possível no comunismo, onde os indivíduos se relacionarão em solidariedade e, só assim, segundo Marx, se alcança a liberdade. Neste sentido, no comunismo os homens se relacionarão uns *para* os outros e aqui está a crítica de Stirner: devo ser apenas para mim, enquanto o comunismo me obriga a servir ao bem comum, e só dessa forma se alcança a liberdade – a liberdade *da* sociedade –, ou seja, uma liberdade específica. Essa crítica é perigosa, pois coloca à prova o “universal objetivo” de Marx, que, segundo Souza, “procura uma relação do eu com um universal “substancializado”, a comunidade, que resolva essencialmente a contradição entre esses dois termos... em benefício

²³ A ideologia alemã foi publicada no ano de 1932, ou seja, inclusive após a morte de Marx (que morreu no ano de 1883). O manuscrito estava pronto desde 1846.

do segundo” (SOUZA, 1993, p. 181). Ou seja, o individualismo de Stirner vai à contramão da defesa de Marx pela comunidade, que resolveria a contradição entre o eu e o universal: somente na relação de um pelo outro (na comunidade comunista) o homem poderá ser pessoal (homem por “inteiro”).

O “homem comunista” surgirá com o fim da divisão do trabalho, pois, ao livrar-se da alienação do trabalho, o indivíduo estará completo. Mas, para Stirner, esse homem comunista encerra uma ideia fixa, pois não se pode dizer *o* homem, por isso ele fala do *único*.

Segundo Stirner, embora muitos acreditem (como o próprio Marx) que falam do “homem singular”, este não pode ser expresso por uma generalidade ou um predicado, como “homem”. Pois, o “único” não tem definição: é uma total ausência de determinação, um conceito cujo conteúdo encontra-se fora do mundo conceitual (SOUZA, 1993, p. 146).

A ideia do homem comunista é, para Stirner, mais uma amarra, mais uma fé depositada num “tu deves” do homem. O *único*, não é o homem do futuro ou constructo, mas é o indivíduo do presente e, portanto, absolutamente real (na medida em que se realiza aqui e agora, e não é uma projeção – um ideal). Dessa forma, Stirner aparece como um dos mais radicais críticos do ideal do homem e de todos os espíritos que aprisionam o indivíduo e, ao denunciar os frequentes fracassos de pôr fim ao espírito e ao reino dos céus, pergunta: “Todavia quem é que vai dissolver também o espírito em seu nada?” (STIRNER, 2009, p. 93). A resposta: eu, o egoísta, ou seja, cada um de nós, cada único. Mas a história segue sem conseguir destruir o espírito.

Stirner escreveu suas obras entre 1842-1852, momento em que as ideias e o movimento anarquista ainda vinham tomando forma. Em especial a partir do famoso texto de Pierre-Joseph Proudhon, em *O que é a propriedade?*, publicado em 1840, onde, além de encontrarmos uma base teórica para o anarquismo, dando uma definição positiva da anarquia (associando anarquia à ordem), a obra também parece marcar a primeira vez em que um autor se auto-proclama anarquista:

– Que forma de governo vamos preferir? – Eh! Podeis perguntá-lo, responde, sem dúvida, algum dos meus leitores mais novos; sois republicano. – Republicano sim; mas essa palavra nada precisa. Res publica, é a coisa pública; ora quem quer que queira a coisa pública, sob qualquer forma de governo que seja, pode dizer-se republicano. Os reis também são republicanos. – Pois bem! sois democrata? – Não. – Quê! sereis monárquico? – Não. – Constitucionalista? – Deus me livre. – Sois então aristocrata? – Absolutamente nada. – Querei um governo misto? – Ainda menos. – Sou anarquista. – Estou a ouvir-vos: estais a brincar; dizeis isso

dirigido ao governo. – De maneira nenhuma: acabais de ouvir a minha profissão de fé séria e maduramente reflectida; se bem que muito amigo da ordem, sou, em toda a acepção do termo, anarquista. Escutai-me. (PROUDHON, 1975, p. 234 – 235).

Segundo Alberto Benítez, o termo *anarquia* era empregado num sentido negativo até então, em especial durante o século XIX e a Revolução Francesa, quando, em oposição à ordem e à razão proclamadas pelo movimento, era usada a palavra *anarquia*. Neste contexto, Stirner não se declarou anarquista, mas muitos autores o associam com a teoria anarquista, como o faz Edson Passetti: “Stirner é um anarquista nos anarquismos e um incômodo para eles.” (PASSETTI, 2003, p. 9). Também para Max Nettlau, Stirner

era, de início, fundamentalmente socialista e desejava a revolução social, mas, sendo sinceramente anarquista, seu pretensão “egoísmo” constitui a proteção, a defesa que ele julga necessário dar-se contra o socialismo autoritário e contra todo estatismo que poderia ser introduzido no socialismo. Seu *egoísmo* é a iniciativa individual: seu *Verein* é a associação livre que realiza objetivos, mas sem se transformar em organização, em sociedade. Seu *método* é antes de tudo a desobediência, a recusa individual e coletiva da autoridade, e o agrupamento voluntário se a situação o exige. É a vida livre substituindo-se à vida controlada e organizada pelos usurpadores da propriedade (NETLLAU, 2014, p. 88).

E ainda, segundo Benítez,

De fato, o uso do termo Anarquismo não será encontrado em sua obra principal ou em seus trabalhos menores. Grande número de aforismos e frases soltas na obra principal de Stirner, explicam seu anarquismo recalcitrante contra todas as formas de Estado e contra o Estado moderno em particular. No entanto, muitas vezes ele não desenvolve suas ideias anarquistas de uma maneira esquemática ou toma como certo o estado de discussão que, naquele momento, estava em questão entre seus contemporâneos²⁴ (BENÍTEZ, 2015, p. 162 – 163, tradução livre).

Stirner, com toda sua crítica ao Estado e aos conceitos fixos como *a* verdade e *a* liberdade (que torna-se uma ideia fixa fundamental, pois com a liberdade, também é criada uma subjetividade servil ao Estado e conivente e até desejosa do estado das coisas) e com sua postura rebelde (de enfrentamento, de destruição das regras fixas para no lugar delas construir

²⁴ Texto original: “De hecho, no se encontrará el empleo del término Anarchismus ni en su libro principal ni en sus trabajos menores. Gran cantidad de aforismos y frases sueltas se encuentran en la obra principal de Stirner, que dan cuenta de su recalcitrante anarquismo contra toda forma de Estado y contra el Estado moderno em particular. Sin embargo, muchas veces no desarrolla sus ideas anarquistas de forma esquemática o da por sentado el estado de discusión, que em aquel momento, llevaba el tema entre sus contemporáneos” (BENÍTEZ, 2015, p. 162 – 163).

regras móveis), se aproxima do pensamento e das posturas anarquistas. Para Armand,

A obra do anarquista é acima de tudo uma obra de crítica. O anarquista vai semeando a revolta contra aquilo que oprime, entrava, opõe-se à livre expansão do ser individual. Ele deve se desvencilhar das mentes das idéias pré-concebidas, libertar os temperamentos aprisionados pelo medo, suscitar mentalidades livres da preocupação com “o que vão dizer?” e com as convenções sociais; depois, o anarquista estimulará quem quiser seguir a seu lado a se rebelar praticamente contra o determinismo do meio social, a se afirmar individualmente, a esculpir sua estátua interior, a se tornar, tanto quanto possível, independente do ambiente moral, intelectual, econômico. Ele impulsionará o ignorante a se instruir, o passivo a reagir, o fraco a se fortalecer, o oprimido a se reerguer. Incitará os mal dotados e os menos capazes a extraírem de si próprios todos os recursos possíveis e não a repousarem sobre um outro. (ARMAND, 2007, p. 124 – 125)

Dessa forma, apesar de não se poder afirmar que Stirner é anarquista, uma vez que ele mesmo não o fez – mesmo porque talvez como *único*, não precisasse chamar para si tal definição e todo um conjunto de molde que a ideia do anarquismo pode sugerir encaixá-lo – é possível situar seu pensamento dentro da proposta anarquista. Isso porque, em ambos os casos, temos, por um lado, duras críticas contra o autoritarismo, contra qualquer forma de governo, de amarra, de exploração e, por outro lado, e no lugar dessa sujeição, sugerem a desobediência, numa defesa absoluta do indivíduo e da experimentação e gozo de sua própria vida.

2.2 Estado, liberdade e subjetividade

A crença numa ligação “divina”, que direciona e organiza os homens em sociedade, faz surgir a obediência a uma autoridade central. Um grupo de indivíduos que se reconhecem entre si – como homens – se unem, formando uma nação. Essa unidade é o Estado e, para que esta unidade seja garantida, é necessário dar forma ao homem: o valor humano no indivíduo estará então associado ao seu valor como cidadão. Se é um bom cidadão, é um bom homem. O que também significa dizer, se serve bem ao Estado, é um bom homem ou, se é obediente a mais nova lei suprema (que é o bem de todos, pois a humanidade é sagrada), então é um bom homem. Se agir de outra forma, será um monstro desumano. Assim, ao trazer o mais novo modelo de homem (o bom cidadão), perde-se toda a singularidade do indivíduo, pois seus interesses particulares devem permanecer abaixo dos interesses do Estado. Ou seja, abro mão

de minhas particularidades pelo bem comum. E, quando renuncio a mim mesma, me torno propriedade do Estado.

É dessa forma que a burguesia encontra um soberano impessoal e absoluto e então é inaugurado o liberalismo político, que garantirá a proteção de todos: “O Estado deveria ser uma comunidade de homens livres e iguais, e todos – e cada um – deveriam dedicar-se ao “bem comum”, dissolver-se no Estado, fazer dele seu próprio objetivo e ideal. “Estado! Estado!”” (STIRNER, 2009, p. 130). E assim surge o liberalismo político: quando tudo, até mesmo eu, nos tornamos propriedade do Estado, ele passa a ter o direito sobre tudo e todos. Sendo o único proprietário, é também o Estado que concederá os direitos políticos. Mas, como dito anteriormente, se o Estado surge para garantir proteção a todos, ele deve zelar pelo bem comum. Para isso, o Estado garantirá o direito político a todos, ao menos que eu não cumpra meu dever como um membro de minha comunidade. Ou seja, se me recuso a ser leal ao Estado, serei privada de meus direitos. Mas, se sou uma boa servidora do Estado, serei “livre”. E é assim que Stirner nos apresenta a burguesia como a “aristocracia do mérito”: “A burguesia é a aristocracia do mérito, e seu lema: “O mérito deve ser recompensado”” (STIRNER, 2009, p. 136). Ou seja, se serve bem ao Estado será reconhecido como um bom cidadão e será recompensado.

O Estado será regido pela razão, a *senhora* dos liberais e o mais novo objeto sagrado (STIRNER, 2009). A razão passa então a dominar todos os homens e, quando os liberais falam em “liberdade política”, estão falando de sujeição do indivíduo ao Estado. Como o indivíduo passa para uma relação direta com o Estado (sem mais o domínio de um rei, por exemplo), o liberalismo vai garantir a “liberdade individual”, que nada mais é do que a independência em relação a outros indivíduos, uma vez que só reconhece aquilo que for legal (que vier com o peso de uma lei).

A liberdade da burguesia é a liberdade ou a independência da vontade de outra pessoa, é a chamada liberdade pessoal ou individual, pois o ser pessoalmente livre significa apenas ser tão livre que nenhuma outra pessoa pode dispor da minha, ou que aquilo que eu posso ou não posso fazer não depende da decisão pessoal de outro (STIRNER, 2009, p. 142).

A liberdade burguesa é a liberdade em relação ao outro, a outro indivíduo, mas, para ser livre é necessário se submeter à lei, por isso, a liberdade é moderada. Serei livre enquanto for fiel às leis: “O Estado é um *Estado burguês*, é o Estado da burguesia. Não protege os indivíduos de acordo com o seu trabalho, mas por seu grau de servilismo (lealdade)” (STIRNER, 2009, p. 150). O trabalhador não é valorizado por seu trabalho, mas pelo valor

dele para os que possuem propriedade. O trabalhador é explorado, pois o Estado defende os “bons burgueses”, oferecendo-lhes recompensas e apoio para que paguem menos ao trabalhador e, assim, um fica dependente do outro.

O Estado paga bem para que seus “bons burgueses”, os possidentes, possam pagar mal sem perigo; assegura seus servidores, com os quais forma uma força de proteção, uma “polícia” (e à polícia pertencem os soldados, os funcionários de todos os tipos, por exemplo, da justiça, da educação etc., em resumo, toda a “máquina do Estado”) para os “bons burgueses”, a quem paga bem, e os “bons burgueses” pagam-lhe de bom grado altas somas para pagarem proporcionalmente menos a seus trabalhadores (STIRNER, 2009, p. 151).

O liberalismo político tratou todos como iguais, perante a lei. Mas não tratou de igualar suas propriedades e, então, os que nada possuem, para que possam ter alguma coisa, ficam dependentes daqueles que possuem: “Ou seja, ninguém precisa do outro enquanto pessoa, mas precisa dele como alguém que *dá* alguma coisa, portanto como alguém que tem alguma coisa para dar, por aquilo que possui” (STIRNER, 2009, p. 152). E é aqui que surge a crítica do liberalismo social: é preciso deixar tudo na mão do Estado, pois se ninguém possuir nada, ninguém será explorado. Tudo passa a ser comandado pelo Estado e a sociedade é quem tudo possui. Assim, o homem miserável passa a ser o novo ideal, o mais novo tipo de homem – todos devem ser iguais, todos devem ser miseráveis. No liberalismo social surge então um novo senhor: a sociedade. Os socialistas dizem: vamos distribuir as propriedades. Os comunistas dizem: a propriedade é um bem comum, é de todos. Assim, a razão desse pensamento é: somente quando a sociedade tiver tudo é que seremos todos iguais.

Meu valor, para o comunismo é medido pelo valor que tenho para o bem de todos, para o bem comum. E, se é no Estado que se dá a desigualdade, o comunismo vai defender o fim do Estado e buscar a igualdade de todos no trabalho. No lugar do Estado, colocam a sociedade.

Agora o comunismo objeta: nossa dignidade e nossa essência não consistem em sermos todos *igualmente filhos* do Estado, nossa mãe, todos nascidos com o mesmo direito ao seu amor e à sua proteção, mas existirmos todos *uns para os outros*. Essa é a nossa igualdade: nós somos *iguais* pelo fato de eu, tal como tu e todos vós, agirmos ou “trabalharmos” para os outros, ou seja, pelo fato de sermos *trabalhadores*. O que nos importa não é o que somos *para o Estado*, isto é, cidadãos, nossa *cidadania*, mas aquilo que somos *uns para os outros*, o fato de cada um de nós só existir através do outro, que, atendendo a minhas necessidades, vê igualmente satisfeitas por mim as suas (STIRNER, 2009, p. 155).

A burguesia elegeu a meritocracia (baseada na livre concorrência) e deixou cada homem abandonado à própria sorte – os bens estavam disponíveis a todos, sendo que alguns conseguirão obtê-los, outros não. Os socialistas, ao contrário, não deixarão os bens disponíveis a todos, mas darão os bens a todos, distribuirão os bens a todos e só assim o indivíduo será *livre*.

Mas, para me tornar *homem*, é necessário mais que a aquisição destes bens. É necessário que meus interesses sejam impessoais, ou seja, meu interesse não pode estar acima da humanidade, meu único interesse deve ser *o humano*. É neste ponto que entra o liberalismo crítico, que Stirner vai chamar de liberalismo humano.

Como o liberalismo só se completa ao criticar a si mesmo, no liberalismo “crítico” - em que, aliás, o crítico continua a ser um liberal, não ultrapassando o princípio do liberalismo, o homem – o melhor modo de o designar é atendendo ao homem, e por isso lhe chamamos liberalismo “humano” (STIRNER, 2009, p. 161-162).

Enquanto o comunista obriga o homem ao trabalho, o liberal humanista vai defender uma “*consciência de si*”: “exige que o trabalhador conheça a finalidade humana de seu trabalho – e como ele só pode ter uma tal consciência quando se conhece como homem, a condição decisiva é a... consciência de si.” (STIRNER, 2009, p. 170). Isso configura numa crítica ao trabalho “sem espírito”, uma vez que segundo Stirner, o liberalismo humanista critica a ideia de trabalho socialista por se tratar de um trabalho forçado do homem, que apenas se preocupa com a satisfação da sociedade e não com a satisfação do homem, tratando-o apenas como trabalhador, ou seja, é um trabalho de massas sem espírito (STIRNER, 2009). Desta forma, o homem deve buscar o trabalho pleno: não sou apenas meu trabalho, mas sou um homem que trabalha. É, além disso, importante saber se meu trabalho me dá satisfação, a partir dele mesmo. É preciso ganhar uma consciência sobre a finalidade de meu trabalho, mas essa finalidade não pode findar na satisfação de um prazer egoísta, privado, mas deve ser um trabalho *humano* – ou seja, deve contribuir para a humanidade. O trabalho então não possui mais o peso de uma pura satisfação (egoísta), não existe apenas como um meio para meu prazer, meu lazer, mas existe para algo maior, algo superior, algo que honra o homem em mim: meu trabalho existe para meu desenvolvimento como homem, existe para ser útil para a humanidade.

O liberalismo nos livrou dos senhores (de até então), mas o homem não pode ser egoísta, o que significa que não posso ser senhora de mim mesma, pois não serei *livre*. O homem precisa ser desinteressado, nada mais pode me interessar além do humano, ou seja,

nada pode me interessar além da imagem do *homem* em mim. Tudo o que for particular em mim, deverá ser rejeitado. Meu valor está no que eu sou para a sociedade humana, que surge como minha nova senhora. Sagrada agora é a liberdade humana. Só serei *livre* se tudo em mim for impessoal – se eu não for egoísta.

Neste sentido, o liberalismo esteve desde o início em conflito com o egoísta, mediando o conflito através da liberdade. Concedia uma liberdade, mas sempre certa liberdade, pois, numa medida maior, o indivíduo passa a ser senhor dele mesmo, o que não será possível, já que o liberalismo ainda não se livrou do sagrado. Há sempre alguém acima do indivíduo. No liberalismo político está acima de mim (indivíduo) o cidadão, no liberalismo social está acima de mim a sociedade e, por fim, no liberalismo humano está acima de mim a humanidade. Assim, o liberalismo humano fecha o ciclo tirando tudo o que for privado, só interessando o *homem* em mim. Se eu não estiver sujeita ao *homem* em mim, serei *desumana* – um monstro inumano. Tenho direito ao que me é privado, desde que não esteja contra o interesse geral, o interesse sagrado da humanidade.

Stirner conclui essa primeira parte do livro mostrando como a briga entre os liberais tratava, no fundo, de uma disputa sobre a medida da liberdade, uns dando mais, outros dando menos liberdade. Mas em todos os casos perseguiram o monstro inumano, o indivíduo singular. Primeiro, o liberalismo político deixa o homem sem senhor (pessoal, pois este se transforma no Estado). Depois, o liberalismo social deixa o homem sem posse (acaba com a propriedade, pois esta pertence à sociedade). Por último, o liberalismo humano (crítico) deixa o homem sem Deus (surgindo a fé no homem – na humanidade). E, por esse caminho, nos afastamos de Deus, mas continuamos religiosos, pois o homem ainda está acima de mim (indivíduo). O homem ainda está além de mim, e precisa estar em mim. Eu nunca serei esse homem pleno, pois a ideia de homem é inatingível em sua completude (STIRNER, 2009). O humano está no pensamento, é a ideia de homem, um homem fora de mim, indivíduo que eu preciso alcançar. Já meu inimigo, que é o monstro inumano, está por toda parte e precisa ser combatido. Presos ainda ao pensamento, os liberais críticos permaneceram devotos, permanecem religiosos e não conseguiram exorcizar ainda o espírito, que é livre e nosso maior senhor. Para ser *humano* é preciso agir moralmente, ou seja, de acordo com ideias fixas, e assim, abrir mão da própria liberdade em nome da moralidade: “Persistentes e inamovíveis como o delírio de um louco, aquelas idéias assentam em base firme, e quem delas duvida comete um *sacrilégio*! A idéia fixa é, na verdade, o que há de mais verdadeiramente sagrado.” (STIRNER, 2009, p. 60).

É a partir dessa crítica que Stirner mostra como o pensamento liberal foi nos levando a

uma luta pela liberdade do povo: a minha liberdade é a liberdade do povo, uma liberdade que, em nome do povo, deve ser concedida pelo Estado: “Quanto mais livre o povo, mais limitado o indivíduo” (STIRNER, 2009, p. 275). Levou também a uma luta pelo direito de todos: o meu direito é um direito concedido a mim, pelo Estado. A uma luta pela igualização: é necessário acabar com os privilégios para se acabar com a injustiça, portanto, todos devemos ser unificados pelo bem comum. Portanto, a luta liberal é uma luta que busca a eliminação das diferenças é uma luta contra os egoístas. “A característica de todos os desejos reacionários é a de quererem construir algo *universal*, abstrato, um *conceito* vazio e sem vida, enquanto os seus próprios procuram libertar o que é individual, vigoroso e cheio de vida da tralha das generalidades” (STIRNER, 2009, p. 297).

No liberalismo, o povo só poderá ser livre à custa do indivíduo, pois, para que haja uma ordem na sociedade devemos abrir mão de nossa vontade individual – ou será, de alguma forma, excluído da sociedade. Essa ordem da sociedade é o Estado e tanto este, quanto a sociedade, são independentes do indivíduo, ou seja, essa ordem é estabelecida e mantida sem que precisemos fazê-la.

As relações definem-se pela reciprocidade, são a ação ou o *commercium* dos indivíduos entre si; a sociedade é apenas a atmosfera comum da sala, e encontram-se também em sociedade as estátuas de uma sala de museu, porque estão “agrupadas”. É costume dizer-se: “temos esta sala em comum”; mas de fato é a sala que nos tem em si. Este é o significado natural da palavra “sociedade”, que nos mostra como a sociedade não surge por minha ou tua ação, mas por ação de um terceiro, que faz de nós duas pessoas em sociedade; é este terceiro que produz ou gera a sociedade (STIRNER, 2009, p. 280).

Todo Estado limita o indivíduo para que o estado das coisas possa permanecer: “O Estado procura travar toda a atividade livre através de sua censura, sua vigilância, sua polícia, e toma isso como seu dever, que é na verdade um dever que lhe é ditado por seu instinto de conservação” (STIRNER, 2009, p. 292). Assim, não interessa esta ou aquela forma de Estado, pois nenhuma delas representa uma relação real entre os indivíduos reais (e nem a vontade própria de cada um deles). Soma-se a isso o fato dos indivíduos não poderem se relacionar livremente entre si, pois o Estado deve sempre intervir, como forma de controle, sobre todo o tipo de coisas (chegando ao ponto de controlar quantos filhos posso ter, com quem posso me casar, se posso ou não abortar, como devo me educar, como devo falar, como devo me vestir, como devo me sentir). O Estado, portanto, é necessário para que se mantenha a ordem e mantém a ordem em nome da humanidade. Mas, se não for a humanidade meu objetivo, o

Estado se apresentará a mim como um entrave. Enquanto o Estado é uma forma de organização utilizada como um meio para se atingir o bem comum (o bem da humanidade), Stirner diz que os *egoístas* se associam entre si, entre homens de carne e osso, e que a *associação* é um meio para atingirem o que querem eles próprios e, como um meio, não deve ser fixo, mas deve me servir apenas e enquanto me for necessário (útil).²⁵

Mas o Estado não me quer egoísta, pois ser egoísta e me associar a outros como eu (outros únicos) significa o fim da sociedade. O Estado deve então garantir que o homem não ponha um fim na sua organização e, por isso, precisa garantir que os homens sejam “bons”. Dessa forma, assim como acontece na religião, acontece na política: o homem encontra-se limitado por um dever – deve ser assim, deve fazer isso, deve desejar aquilo –, por uma ideia fixa – como Deus ou alcançar a glória, no caso da religião; como a Humanidade ou fazer o bem, no caso da política. Isso significa dizer que em ambos os casos o homem deve ser moral. Essa moral é a forma do Estado intervir em nossas relações e é por meio da educação que vamos aprender a nos comportar da forma “correta”. Em troca deste bom comportamento, o Estado dá ao indivíduo o direito. O direito é “garantido” a todos, pois todos são membros da sociedade, e como tais são iguais perante a lei. Mas o direito só vem como uma retribuição ao homem íntegro e, portanto, o direito nada mais é do que uma concessão cedida por um espírito. Contra o direito, Stirner coloca o poder e, assim, tudo o que tenho não foi dado por nenhuma força externa a mim (por nenhum espírito), mas foi conquistado pelo meu próprio poder, por mim mesma. Portanto, enquanto direito é concedido por meio do reconhecimento de um espírito, o poder sou eu mesma e minha força: “O direito é uma obsessão produzida por um espectro; poder, isso sou eu próprio, sou eu o poderoso e o senhor do poder,” (STIRNER, 2009, p. 270). Desta forma,

Stirner apresenta aí principalmente uma crítica da moral – tanto religiosa e tradicional, como também “moderna” e supostamente liberta da religião. E faz uma denúncia da dominação do “sagrado”, cuja característica principal é estender a noção a posturas e formas de pensar geralmente consideradas não-religiosas ou mesmo anti-religiosas: as ideologias modernas (SOUZA, 1993, p. 34).

Através das ideias fixas, a sociedade exige a minha resignação, exige um comportamento religioso, de respeito e devoção a esses novos espíritos (ideia fixa, a verdade,

²⁵ Essa é a base do conceito que Stirner traz sobre a associação dos únicos, que é a forma como se dariam as relações entre o egoístas. Sobre este pensamento, Stirner trata na parte “Minhas relações”, em *O único e a sua propriedade*. (C.f. STIRNER, 2009, p. 383).

a humanidade). Já o egoísta luta pelo regresso a si mesmo. Luta pela defesa das diferenças, pela afirmação de si, pela negação da dominação e de todo poder que quiser se colocar sobre ele. Enquanto formos religiosos, diz Stirner (2009), trataremos de cumprir uma “missão na vida”. Mas quando nos libertarmos de tudo o que nos aparece como sagrado, passaremos a usar a vida como quisermos, passaremos a gozar a vida.

2.3 A liberdade e a singularidade-do-próprio

Stirner apontou como o humanismo trata a ideia de liberdade. É preciso se livrar dos senhores, mas não de todos os senhores, pois o homem deve dominar o egoísta. O liberalismo humanista vai dizer que tudo o que importa é o homem no indivíduo. O indivíduo real, de carne e osso, fica restrito ao privado (quando muito) e será ignorado. Já o homem que habita o indivíduo, ou seja, o humano em cada um de nós, esse sim deve ser buscado como um ideal, para alcançar seu objetivo: a liberdade. Só serei livre quando me livrar de tudo o que não for humano, de tudo o que for particular, só serei livre quando viver e trabalhar apenas para a humanidade. A fé humana geral, neste sentido, aparecerá para Stirner como o “fanatismo da liberdade”: “Esta seria de fato uma fé que coincide com a “essência do humano” e, uma vez que apenas “o homem” é racional (Eu e Tu podem ser muito irracionais!), essa é uma fé racional.” (STIRNER, 2009, p.168 - 169).

Nesse sentido, o maior inimigo dos liberais será o egoísta, pois ele não fará da liberdade a sua causa: “E tudo gira ao redor da questão: Qual é a *medida da liberdade do homem*? Todos acreditam que o homem deve ser livre; é por isso que todos se denominam liberais” (STIRNER, 2009, p. 182). Stirner afirma que a liberdade, sozinha, significa apenas privação e essa é a doutrina cristã, que se justifica pela crença no além-mundo, no sagrado. Essa é a fé da liberdade: privando-se de tudo, alcançará os céus. Em última instância, o que a fé cristã pede é para que eu renuncie a mim mesma e, desta forma, me torna submissa, sem desejo, sem nada. A liberdade na mais completa negatividade – estar livre de tudo –, me torna vazia de mim mesma, rouba-me a mim mesma. Assim, a liberdade no seu extremo negativo é criticada por Stirner por levar à renúncia do próprio indivíduo.

Ao mesmo tempo, Stirner dirá que, como no mundo real não há como renunciar a tudo, a busca pela liberdade sempre foi orientada por uma liberdade determinada, com uma intenção determinada e, desta forma, a busca *pela* liberdade (*a* liberdade) sempre mascarou

uma nova dominação. Como a liberdade total não é possível, ou seja, como não é possível se livrar de tudo, eu – *egoísta* –, devo me apropriar daquilo que é meu.

Não tenho nada contra a liberdade, mas desejo que tenhas mais do que liberdade; o que tu precisas não é apenas te *libertar* do que não queres, mas ainda *ter* aquilo que queres, ser não apenas “homem livre”, mas também o “eu-proprietário” (*Eigner*) (STIRNER, 2009, p. 202).

O que Stirner propõe é uma completa dissociação do eu com a sacralidade, que é externa, com tudo o que limita o indivíduo e que tenta dominá-lo. Neste sentido, é necessário que o homem deixe de ser religioso, ou seja, deixe esvaziar o peso da moral, das instituições, das leis. Todas essas ligações são sagradas, pois seria um pecado romper com elas. As coisas, não tendo mais um valor em si, terão um valor para mim. Mas, quem ousar romper essas amarras e se apropriar por vontade própria será considerado egoísta ou inumano.²⁶ E é justamente esse indivíduo *egoísta* que Stirner vai defender – o *único*.

Aquele que, por intermédio do espírito, demonstrou a *nulidade*, a finitude e a caducidade da natureza. Só ele pode também fazer o espírito descer ao nível da nulidade: *eu* posso fazer isso; pode fazê-lo cada um de vós que aja e crie como um *Eu* ilimitado. Em uma palavra: pode fazê-lo... o *egoísta*” (STIRNER, 2009, p. 93).

O único é para Stirner o egoísta, o indivíduo que conseguiu se livrar dessas amarras (de tudo o que não lhe for útil), mas também aquele que não se deixa aprisionar novamente, que não traz outros senhores ao trono, nem mesmo a própria liberdade. Todas as coisas serão minhas enquanto me forem úteis – eu me aproprio para usá-las. Aproprio-me porque nela reside algum meio ao meu interesse. Mas, segundo Stirner, o homem esteve por tanto tempo sob o domínio de tantos fantasmas que nem sequer sabe como agir e pensar a partir dele mesmo: “O que acontece é que o hábito de pensarmos segundo padrões religiosos amarrou de tal modo nosso espírito que nos assustamos com *nostra* própria nudez e naturalidade; esse hábito nos rebaixou tanto que nos consideramos presos ao pecado original, diabos inatos” (STIRNER, 2009, p. 209). Buscamos algo fora de nós, algo maior, agimos em nome de Deus,

²⁶ Após a publicação de “O único e a sua propriedade”, Stirner resolveu acrescentar uma nota no final da Primeira Parte, pois percebeu que surgiram novas discussões. Stirner fala então sobre o novo objeto da crítica – as massas – e afirma que o crítico acaba com tudo o que é humano: “Por isso repito que o mundo religioso – e este é realmente o mundo dos pensamentos – alcança sua perfeição na crítica, visto que o pensar se sobrepõe a todo o pensamento, no qual ninguém pode se fixar de forma “egoísta””. (STIRNER, 2009, p. 192) Assim ele mostra como o crítico sabe que não é apenas a relação com Deus que é religiosa, mas também são religiosas a relação com o direito, a lei, a moral, o Estado e todas as outras coisas.

em nome do bem, em nome da sociedade. Mas, em última instância, Stirner diz que agimos em nome de nós mesmos. Se agimos em nome de Deus, agimos porque não queremos sofrer as consequências do pecado (ir pro inferno, ter uma vida de sofrimento). Se agimos de acordo com o que dizem ser o bem, o fazemos para que as consequências sejam favoráveis a mim (que não sejamos punidos pela lei, por exemplo). Se agimos em nome da sociedade o fazemos porque não queremos ser excluídos da sociedade (por exemplo, para não sermos julgados como loucos). Assim, tudo o que faço é por minha causa e nisso não estamos tão distantes de nós mesmos. Mas é preciso mais, diz Stirner. Saber que ajo assim por minha causa não é o mesmo que poder agir a partir de mim para minha própria causa. Agindo religiosamente usarei meios que não são meus e que, portanto, não dizem nada sobre mim. Agindo dessa forma tentarei me livrar de tudo o que me desvia do amor que tenho a mim. Mas, me livrar de tudo isso não significa ser quem eu sou.

Assim, a liberdade se coloca distante da singularidade-do-próprio, pois a liberdade busca algo fora de mim (e nessa busca me traz algo que não é meu, nem de minha vontade), enquanto a singularidade-do-próprio se livra de tudo aquilo que não é meu, restando apenas aquilo que sou, e a partir daí desenvolve minha autenticidade, minha singularidade, minha existência. Em outros termos, a busca pela liberdade, a liberdade total ou a liberdade determinada, me distancia e tenta tirar de mim até mesmo aquilo que sou, ela é uma esperança no futuro, uma fé cristã. Já a singularidade-do-próprio ela é o próprio gozo, ela é a realidade do presente, e só ela me faz voltar a mim mesma.

A liberdade ensina apenas: Libertai-vos, desembaraçai-vos de tudo o que nos pesa. Não obstante não nos ensina quem sois. Fora, fora!, é o seu lema, e vós, seguindo ansiosamente este apelo, até de vós próprios vos livrais, “renegando o vosso próprio ser”. Mas a singularidade-do-próprio traz-vos de novo a vós próprios, dizendo: “Volta a ti!” (STIRNER, 2009, p. 212).

Stirner entende que a liberdade pensada num extremo acaba como a individualidade, pois destrói tudo o que é particular do sujeito. Ao mesmo tempo, a busca pela liberdade leva a uma opressão, a um domínio, quando se trata de uma liberdade (pré)determinada (liberdade religiosa, política, civil). Portanto, a liberdade não deve ser um fim em si mesma, não é a busca *pela* liberdade que o indivíduo deve almejar, mas a liberdade deve servir como condição necessária para se apropriar daquilo que é seu. A liberdade deve tornar-se ao mesmo tempo condição e consequência para alcançar aquilo que lhe é próprio, para se tornar (e ser) aquilo que se é. O egoísta (a singularidade-do-próprio) deve se livrar de tudo aquilo que ele não é, para que reste apenas o que ele é. Isso significa que a liberdade será apenas um

instrumento para o egoísta e, neste sentido, Stirner pergunta: “Se a liberdade se busca por amor do eu, por que é que não elegemos logo o eu como começo, meio e fim?” (STIRNER, 2009, p. 211).

Para os novos religiosos, só o amor à humanidade (e ao homem) é permitido. E assim, os homens desempenharão sua missão: por amor à humanidade. O egoísta não se sujeita à *lei do amor*, mas como com todas as outras coisas, torna o amor uma propriedade sua.

Todos aqueles que vivem segundo os princípios da religião seguem, para suas relações com os outros, uma lei superior que, por vezes, caindo em pecado, se esquece, mas cujo valor absoluto nunca é posto em causa: é a lei do amor, à qual não são ainda infiéis aqueles que parecem lutar contra o seu princípio e odeiam o seu nome, porque também eles participam do amor, amam mesmo de forma mais íntima e mais pura, amam “o homem e a humanidade” (STIRNER, 2009, p. 370).

Assim, ao invés do amor à humanidade (aquele amor romântico, que limita suas ações e sentimentos), o egoísta usará o amor como ele quiser. Em vez de fingir um amor desinteressado, pois, como dito anteriormente, no fundo pensamos em nós mesmos, mas não temos coragem de admitir, pois seríamos julgados – *egoístas!* –, o egoísta (a singularidade-do-próprio) assume que o amor está para lhe servir, assume que ama por interesse. Se assumirmos o nosso interesse nas coisas (e pessoas e tudo o mais), estaremos na contramão dessas ideias fixas e então finalmente (e só assim) poderemos ter um relacionamento verdadeiramente pessoal. Ou seja, a pessoa que eu sou (e não a ideia de homem que há em mim) se relaciona com a pessoa que você é, sem mediadores e sem interesses que não venham além de nós mesmos e do que esta relação pode nos dar. Assim, é preciso entender que a humanidade – que quer se sobrepor ao indivíduo – é apenas uma das minhas características, mas não sou apenas isso.

Fora de mim, o “homem” não tem qualquer realidade, e quem me estima pela minha humanidade, aprecia uma das minhas propriedades e não a mim. Por essa via (e esse é um dos temas favoritos de Stirner), o relacionamento entre os indivíduos jamais se tornará direto e pessoal; ficará sempre mediado por um terceiro – que é apenas uma ideia, um “espírito”. Se, por exemplo, eu lhe tenho consideração, não será pelo valor que você tem para mim, mas pelo “ser supremo” que você encarna, por sua “essência universal” ou “humanidade” (SOUZA, 1993, p. 58).

A liberdade para os liberais é a liberdade *do* homem, assim como tudo o que faço tem que ser a partir *do* homem em mim: devo libertar *o* homem em mim, devo desenvolver *o*

homem em mim. Mas o *único* só tem a ele mesmo como medida, só se liberta daquilo que não é ele e só desenvolve aquilo que ele é (STIRNER, 2009, p. 466). Assim, o único afirma sua relação com a vida construída para o seu gozo pessoal. O único entende que não precisa buscar a liberdade do homem, pois ele já é homem, ou seja, não precisamos nos tornar homens, porque – homem – já somos todos. Partindo já deste ponto, como ser humano que sou, devo me apropriar de todas as coisas que desenvolverão a mim mesma, que me farão gozar minha própria existência: o que me interessa? O que é útil para mim? O que posso fazer para me satisfazer? E isso é tudo o que o *único* busca: toda a construção a partir de mim mesma e nada que se imponha contra mim. Buscar me desenvolver como ser único que sou, em vez de me prender na missão de ser verdadeiramente um *homem*, visto que já o sou desde que nasci. Portanto, “Stirner não quer ser o filósofo da libertação ou da liberdade, mas da apropriação e da individualidade própria” (SOUZA, 1993, p. 127). Assim, a busca pela liberdade não é a questão central de Stirner – pois esta não garantirá a singularidade-do-próprio – mas a apropriação, esta sim, fará de mim *única* – e, ainda mais importante, partirá de mim mesma.

Rompendo com as ideias fixas, despendo-se da humanidade, livrando-se de todos os senhores, de tudo o que me limita, de tudo o que me assujeita, só assim retiro o peso para chegar a ser quem eu sou. Mas é preciso também me apropriar de tudo o que me é útil, é preciso afirmar a vida e o que é meu, é preciso mostrar *minha* diferença. Só assim me tornarei *única*:

Condição de existência, escolha ética livre de moral, afirmação de vida diante dos grandiosos defensores da humanidade, Eu, único, dispenso-me dos senhores da razão, dos bem intencionados, dos parecidos comigo. A condição de único é a do diferente associado, inventando regras móveis, éticas como abrigos precários. É viver agora. (PASSETTI, 2003, p. 8 – 9).

Para aclarar ainda mais sobre o egoísta, vale salientar que, apesar do que pode sugerir a interpretação simplista do egoísmo (sendo o isolamento do indivíduo), para Stirner, a atitude egoísta é a que permitirá nascerem as relações mais verdadeiras possíveis, pela sua crueza, espontaneidade e proximidade. Stirner sugere então no lugar da sociedade (mera abstração como o Estado), relações que serão construídas através de associações de *únicos*.

Entretanto, para Stirner, a ascensão de cada indivíduo ao poder implícito na sua própria singularidade não sugere um domínio da ganância universal, ou uma infundável carnificina, nem significa que alguns terão poderes sobre todos. Cada homem defenderá sua própria singularidade através da força,

mas uma vez atingindo o estado de verdadeiro egocentrismo, não precisará viver sobrecarregado por outros bens, além daqueles de que realmente necessita, e reconhecerá que, ao dominar os outros, poderá estar destruindo sua própria independência (WOODCOCK, 2002, p. 114).

A associação dos únicos não servirá como amarra ao indivíduo, mas deve ser útil ao indivíduo – em ocasiões e durante um tempo específico. Assim, a visão de Stirner não é romantizada: um indivíduo isolado e em perfeitas condições de equilíbrio, harmonia e sem conflitos. Mas como as associações são necessárias, e também desejosas, devem apresentar mais vantagens ao único do que desvantagens. Além disso, é importante que essa união seja voluntária, espontânea, que parta de cada indivíduo, para que cada *único* possa preservar sua individualidade, sua personalidade.

A associação dos egoístas, a associação onde nossas forças reunidas produzem mais do que uma delas poderia fazer isoladamente, é uma organização defensiva, a cooperativa, são as organizações de apoio mútuo ou de solidariedade, os agrupamentos de afinidades eletivas. Stirner só lhes pede, tornemos a dizê-lo, que sejam VOLUNTÁRIAS. Ele não ignora certamente que na associação não faltarão nem as restrições à liberdade, nem os obstáculos à vontade. Por sinal, é impossível libertar-se totalmente (ARMAND, 2003, p. 88).

Assim, enquanto a sociedade me possui e me obriga a servi-la, a associação é minha e sou eu quem me servirei dela. Portanto, a associação é propriedade minha, porque eu a reconheço como tal e, neste sentido, é uma relação que escapa ao Estado, pois não é ele quem reconhece esta união – não é uma união pensada e dada a mim por ele, por essa força externa. Ao contrário, a associação é uma união pensada por mim e apropriada por mim e por outros associados. É uma relação única, que só pode existir ali, com aqueles membros associados e para aquela situação específica, naquele momento específico. Por isso, a associação foge da estrutura, da lógica e do controle do Estado. É uma alternativa às relações já existentes e sempre controladas. Revoltar-se, ser ingovernável, torna-se perigoso ao estado vigente, pois, assim como as ações individuais são as principais responsáveis pela sujeição e dominação, são elas mesmas as responsáveis pela emancipação e apropriação do indivíduo. Assim, os indivíduos tornando-se eu-proprietários e afirmando suas diferenças, suas singularidades próprias, implicarão em novas relações com os outros e com o mundo (relações sempre fluidas, nunca estáticas, nunca encerradas).

A obra de Stirner, portanto, mantém o foco no indivíduo, em sua emancipação e apropriação. Defende a afirmação e a necessidade da potência *única* como ferramenta de

enfrentamento, de afirmação, de conquista e gozo. Apenas por mim mesma poderei gozar da vida. Não me interessam os planos prontos, os ideais, as ideias fixas. Não me interessa o que me assujeita, o que me domina, o que me molda. Não me interessa nenhum senhor, nenhum ídolo. Nada é maior ou mais importante do que eu mesma, portanto é de mim que tudo deve partir. Na medida em que minhas forças (minha potência, meu poder) me permitirem, lutarei contra o que não me interessa. Se eu for mais fraca que algum poder, ainda terei a mim mesma e isso ninguém pode tirar de mim. No momento de fraqueza do meu inimigo, minha força se eleva. Afirmo e desejo o conflito. Não sou especial, não sou *a* melhor, sou única, por isso o conflito é incessante. Afirmo e desejo a diferença. Só por ela posso ser eu mesma. Aproprio-me daquilo que me é útil. É o que defende a obra de Stirner, e por isso ela é a máxima afirmação do indivíduo. Aceitar contra a vontade, obedecer, ser dominado, são atitudes de indivíduos que ainda estão presos, pois se medem pelo outro ou se resguardam por medo dos fantasmas. A atitude do *único* é a atitude do revoltado. As relações para Stirner são cruciais contra os fantasmas, contra as ideias fixas, contra a religião. É na revolta que se dissolvem esses poderes sobre mim a nada. Assim, no lugar do amor à humanidade, Stirner propõe a atitude da revolta. Nesta relação é que afirmo minha potência, minha existência, a singularidade-do-próprio. Nesse sentido, Stirner deixa claro que a revolta é coisa bem diferente da revolução, pois, na revolução busca-se um novo regime (o que dá no mesmo, já que continuaremos com ídolos). Já a revolta é contra qualquer um porque é para mim, em primeiro lugar.

Não se devem tomar como sinônimos revolução e revolta. A primeira consiste em uma transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um ato *político* ou *social*. A revolta tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária, mas não parte dela, parte da insatisfação do homem consigo mesmo, não é um levantamento coletivo, mas uma rebelião do indivíduo, um emergir sem pensar nas instituições que daí possam sair. [...] Se eu abandonar a situação vigente, ela morre e apodrece. E como minha intenção não é a de derrubar a situação vigente, mas a de me elevar acima dela, minha intenção e minha ação não são de ordem política ou social, mas, orientadas como estão para mim e minha singularidade própria, de ordem *egoísta* (STIRNER, 2009, p. 408).

Neste sentido, Stirner não se preocupa com um projeto político, mas com o egoísta, e com práticas de liberdade e de apropriação, que devem ser constantes e que criarão a subjetividade do *único*. Vai contra a atitude do homem moral (portanto, religioso), e trata de uma atitude, de uma tomada de posição diante à vida e em todas as relações. A revolta trata-

se, portanto, de uma prática de subjetividade que pretende afirmar a singularidade-do-próprio, ou seja, acentuar as diferenças, a potência e o gozo do *único*.

“Com Stirner, o movimento de negação que anima a revolta faz submergir irresistivelmente todas as afirmações. Expulsa também os sucedâneos do divino dos quais a consciência moral está carregada.” (CAMUS, 2017, p. 81). Assim, Albert Camus, em *O homem revoltado*, interpreta o egoísta stirneano. Não como um niilista e um individualista no sentido negativo que ambas as palavras em geral o carregam. Sobre a radical negação de todas as Verdades, Camus entende como a negação da crença nos espíritos, de todas as coisas que se colocam como um peso contra o indivíduo: “Proclamo que não creio em nada e que tudo é absurdo” (CAMUS 2017, p. 19). Sobre a atitude egoísta, do indivíduo que se coloca acima de todas as coisas, o autor entende como a atitude do revoltado, cuja preocupação é a transformação: “É preciso, portanto, que a revolta tire suas razões de si mesma, já que não consegue tirá-las de mais nada. É preciso que ela consinta em examinar-se para aprender a conduzir-se.” (CAMUS 2017, p. 19). Assim, Camus vê na filosofia de Stirner a “afirmação absoluta”²⁷ do indivíduo e, a partir dessa afirmação, vê a atitude de potência que pode abalar a estrutura de dominação presente na sociedade. O Único de Stirner é, portanto, o homem revoltado, o indivíduo potente e livre que se insurge contra tudo o que tenta anular, domesticar, dominar o indivíduo, o Único é o indivíduo que se coloca fora deste molde.

Se não se encaixa, o Único é, portanto, aquele que não se podem dar características, pois não as possui de antemão, mas são construídas pelo próprio indivíduo. Ao mesmo tempo, essas características não são estáticas e, por isso, se movem num piscar de olhos, tão logo se mude o interesse ou se satisfaça ou se torne inútil. O Único não pode ser enquadrado, nem moldado, mas é um desenho sem fim, uma construção constante, de um sujeito que está sempre em obra e nunca está pronto, acabado, é aquele indivíduo que sempre escapa. O Único de Stirner é, portanto uma prática, e não um conceito, é uma atitude, não um fim. Pois, se Stirner coloca um modelo de homem, cairia no mesmo engano dos fantasmas construídos até então. Nesse sentido, não se pode dizer também de *o* único, mas de *cada* único, pois é sobre cada pessoa, de carne e osso e de paixões. O Único é *usado* por Stirner para explicar e propor uma prática de vida, essa relação conflituosa do revoltado e ao mesmo tempo afirmativa da singularidade-do-próprio. Se apropriando do poder, mantendo essa relação com a vida, rejeitando todos os senhores e tudo o que me domina, posso simplesmente usufruir do mundo. Não preciso mais nem mesmo falar do único, pois corre o risco de virar mais um ideal. O que

²⁷ “Afirmção absoluta” é o título da parte do livro *O homem revoltado*, de Camus, (2017) destinado à discussão da filosofia de Max Stirner e de Friedrich Nietzsche.

me resta é o eu-proprietário, o indivíduo que carrega para si a atitude da revolta, do indivíduo que luta e se apropria do mundo para si. Ser Único é condição para conquistar e lutar por sua livre e própria existência.

2.4 O jogo das liberdades

Se perguntarmos a qualquer pessoa “desejas a liberdade?”, dificilmente alguém responderá negativamente. A *liberdade* volteia nossos pensamentos como um objetivo e como uma disputa. Como objetivo, pois desejamos a liberdade. Como disputa, pois nossa liberdade é sempre uma liberdade negociada, num jogo de forças. Isso porque, da mesma forma que buscamos a liberdade, não conseguimos nos libertar de tudo e, se não nos libertamos de tudo, significa que algo tenho para mim. E o que tenho para mim, é meu? É o que desejo, o que preciso, o que me interessa? Se não há meios de me libertar de tudo, a liberdade que almejo é *minha* liberdade ou é *a* liberdade? Se a liberdade é sempre medida, que medida é essa? De onde ela parte? Parte de mim ou de fora de mim?

O que Max Stirner propôs é que, mais do que um pensamento ou um desejo, a ideia de liberdade é fundamental para a própria construção da subjetividade do indivíduo. Por um lado pode se tornar uma amarra, caso a liberdade que me achesse seja uma liberdade dada por alguém, caso a liberdade seja um objetivo a ser alcançado e já me venha desenhada (a liberdade é isso ou aquilo) e, desta forma, servirei à liberdade. Por outro lado, posso me servir da liberdade, quando a liberdade partir de mim mesma, ou seja, quando for autolibertação, pois só eu mesma posso medir aquilo do que preciso me libertar e daquilo que preciso manter como minha propriedade.

Max Stirner fez uma espécie de história da humanidade, e o movimento que ele traz é o de como fomos trocando de senhores e de espíritos e como esses se tornaram nossas amarras, nossos grilhões, pois eram demasiadamente sagrados – em resumo, nunca deixamos de ser religiosos. Com a análise de Michel Foucault, a história segue e talvez possamos perceber mais uma mudança desses senhores e espíritos. No tempo de Stirner, o senhor Deus foi substituído pelo novo senhor, o Homem, e a religião se tornou a Humanidade. Em nosso tempo Foucault apresenta um movimento que traz um homem mais apurado: surge o Homem Econômico (que já se transformou e hoje se tornou o Empresário de Si). Apesar de Foucault fazer uma diferenciação entre o poder pastoral e a razão de Estado, sendo o primeiro um

governo das almas e o segundo um governo político, arrisco dizer que, com o homem econômico aparece um novo modelo, um novo ideal de homem, bem como agora a nova religião. Isso porque, para Stirner tanto uma quanto a outra forma são religiosas, pois são apoiadas numa espécie de Deus, que orienta, que conduz, que delimita o indivíduo. A religião é essa crença em algo superior, algo que não se pode tocar e da qual não se deve abrir mão, pois é algo sagrado. Sendo assim, temos talvez o mais novo senhor, o Mercado e o mais novo espírito o Homem Econômico. Assim, a ideia de liberdade que antes atravessava o homem de tal forma que o conduzia a uma busca pela liberdade, sendo essa entendida como uma vida pelo bem da Humanidade, se transforma numa conduta que o faz buscar a liberdade econômica, aquela que transformará o indivíduo em Empresário de Si, do homem que vive pelo bem do Mercado.

Em Stirner, o liberalismo aparece contra o indivíduo, e essa luta sempre foi mediada pela liberdade – certa liberdade. A liberdade, como não pode ser total, sempre teve que ser delimitada: no liberalismo político é delimitada pelo bom cidadão; no liberalismo social é delimitada pela sociedade; no liberalismo humano é delimitado pela humanidade. Então, segundo Stirner, entre um liberalismo e outro, o que vemos é uma luta pela medida da liberdade. Foucault nos mostra como essa luta, como esse jogo das liberdades, vai reformular o liberalismo e como ele traz novos elementos, novas associações e, portanto, novas relações de poder. Para que se sustente a luta, essas transformações construirão novas racionalidades e aplicarão novas tecnologias governamentais. Para Foucault, “Tecnologias de governo são responsáveis pela sistematização e pela estabilização de relações de poder que podem levar a estados de dominação” (LEMKE, 2017, p. 27). Então, no neoliberalismo o novo dispositivo que vai produzir a subjetividade do indivíduo é o mercado, ou seja, no neoliberalismo, a medida da liberdade será o mercado. Mas, o interessante nesse jogo é que será numa lógica um pouco diferente, pois o mercado é quem ou o que vai permitir a liberdade do indivíduo, ou seja, vai permitir expandir ao máximo a liberdade, enquanto a comunidade (ou seja, as associações, os laços) é quem vai delimitar a liberdade do indivíduo. Ou seja, no liberalismo humanista, o último estágio que Stirner pôde nos trazer, o indivíduo deveria abrir mão de todo seu interesse pessoal, em nome da Humanidade, ou seja, deveria se despersonalizar ao máximo, ao ponto da máxima renúncia de si. No neoliberalismo, com o homem econômico de Foucault, o indivíduo deve intensificar os interesses, mas os interesses econômicos e, ao invés dessa máxima renúncia de si, o que vai se aplicar é um máximo de investimento em si (que, em certo sentido, é a mais nova forma de renúncia de si, pois o tornar-se quem se é sempre vai esbarrar com o tornar-se o que se deve ser: o retorno de um investimento específico, tornar-se

um sujeito-empresa). O homem econômico, visto como um capital no qual devem ser investidos esforços no sentido de aplicar a este indivíduo uma carga que poderá ser grande fonte de renda. Em outras palavras, investir no potencial que o indivíduo possui de gerar uma renda futura. A nova lógica aqui é a de investir no capital humano para tornar-se um empresário de si. Nessa mesma lógica do investimento, há a análise dos riscos.

O medo realiza uma importante função moral no governo neoliberal. A ameaça constante de desemprego e de pobreza, e a ansiedade em relação ao futuro induzem a previdência e a prudência. [...] No governo neoliberal, o medo é a base e o motivo para a constituição do eu responsável, confiável e racional (LEMKE, 2017, p. 71 – 72).

Ou seja, é preciso ter medo, deve-se analisar os riscos, pois há muitos perigos que podem assolar o indivíduo. Assim se estabelecem os limites para o que é normal, ou o que é perigoso, ou o que não se pode aceitar.

é possível detectar uma remoralização dos discursos políticos e sociais, fazendo emergir novas formas de responsabilidade individual e coletiva referentes a formas de comportamento “perigosas” ou “arriscadas”. Além disso, a remoralização desempenha um papel na justificação de intervenções políticas, militares ou sociais, distinguindo o bem do mal, ou os amigos dos inimigos (LEMKE, 2017, p. 76 – 77).

Quem tentar arriscar algo fora do modelo, algo fora do “normal”, quem ousar viver diferente, está correndo riscos. Com essa mecânica do medo, é possível controlar as ações dos indivíduos, que estarão circunscritos numa aparente máxima liberdade, mas que na verdade estão limitados por esses fantasmas.

Se entendermos, a partir de Foucault, que a liberdade não é um dado fechado, mas é uma construção, é uma construção das formas de se relacionar e que estas se dão a partir de jogos de poder, ou seja, a partir de um jogo entre as partes, então podemos perceber que: “Jogos estratégicos não necessariamente resultam na remoção de liberdade ou de opções disponíveis para os indivíduos; muito pelo contrário, eles poderiam “empoderar” [*empower*] ou “ativar” sujeitos e alargar o campo de liberdade e escolha individual” (LEMKE, 2017, p. 26 – 27). Esse é um ponto importante e é sobre ele que devemos nos apoiar para o projeto de construção de uma subjetividade que escape à lógica neoliberal. Além disso,

Uma das lições que podemos aprender do envolvimento de Foucault com as “tecnologias de segurança” é que não é suficiente expor os riscos da ideia liberal de segurança que opera produzindo segregação social e ansiedade. É

necessário imaginar e inventar uma forma de segurança que admita a diferença e a autonomia, sem criar medo (LEMKE, 2017, p. 78).

Segue então o jogo das liberdades. A liberdade aparece como um elemento fundamental quando se pensa no indivíduo. Assim como em Stirner, em Foucault temos que a liberdade sempre serviu como um parâmetro, como um propósito, como um fator de delimitação do sujeito. Porém, a liberdade, não sendo estática, é sempre um evento, que se relaciona com um determinado discurso – que ao mesmo tempo em que o cria, é criado por ele. É por meio dela que o governo intervém, e o faz por duas vias: a da dominação, a forma pela qual se é conduzido, de um lado, e a das tecnologias de si, a forma como o indivíduo conduz a si mesmo, por outro, e essas duas vias estão articuladas. Por isso devemos dar uma atenção às práticas de liberdade, pois ao mesmo tempo em que é uma conduta, que é o efeito de uma condução, ela também é criada a partir do sujeito, o que pode gerar conflito e tensionamento. Enquanto a governamentalidade apresenta uma multiplicidade de opções, a partir das quais se relacionam os sujeitos, sendo que esta, na verdade, esconde certos limites de conduta, nessa relação de poder o indivíduo também pode encontrar alternativas fora desse leque de opções, que podem representar formas de se relacionar que escapem ao modelo do Mercado. Ou seja, à medida que tensionamos as relações de poder, podem ser construídas relações que se apresentem como um novo modo de vida, de pensar, de sentir, de consumir, uma relação que escape à concorrência, que escape à lógica do capital humano, que criem novas formas de segurança, etc. Enfim, relações que se apresentem a partir de outras condutas que não foram conduzidas pelo governo (externo), mas condutas conduzidas a partir de um autogoverno. Dessa forma, se o que orbita a liberdade é sua aplicabilidade enquanto um espaço de ação sobre os sujeitos, então as práticas de liberdade terão a ver com modos de ser, ou seja, com posicionamento ético de vida de cada indivíduo, que o conduza na contramão de qualquer forma de imposição de uma “condução de conduta”. “A verdadeira liberdade é positiva; é a liberdade rumo a algo, a liberdade de ser, e os meios empregados para isso” (GOLDMAN, 2011, p. 42).

Assim como Stirner diz que não há como ter a total liberdade, para Foucault as relações de poder estão sempre presentes em qualquer relação, em qualquer sociedade. Portanto, é preciso então tensionar sempre a liberdade para que as relações não exerçam sobre mim poder de dominação. É preciso ampliar a liberdade para além do que é possível, pois o possível é apenas o que é por ora dado. Em contraposição ao homem econômico, que precisa ser responsável, racional, regrado, podemos mais uma vez chamar o homem revoltado, o que

ousa se arriscar, o que não se encaixa nesses modelos. Esse é o posicionamento ético, essa forma de se colocar perante a vida que interessa àquele que busca a *singularidade-do-próprio*, que busca ser o *único* de Stirner. É esse o posicionamento que vai permitir novas relações e, portanto, novas formas de existência.

3 EDUCAÇÃO E AUTOCRIAÇÃO

*A verdadeira vida é estarmos livres.
(Max Stirner)*

Introdução

Tendo como desafio o pensamento sobre a educação, neste capítulo meu esforço será o de, a partir da base teórica de Stirner e sua crítica de seu tempo, e de Foucault, que contribui com uma crítica mais recente, pensar num projeto de educação que tenha como objetivo a afirmação da singularidade, da potência e da apropriação do indivíduo por ele mesmo. Uma educação que, ao colocar a experiência e a multiplicidade em primeiro plano, se apresente como um meio para experimentar novas formas de ser e de se relacionar. Uma educação que se colocará junto do indivíduo (e não sobre ele) e, desta forma, colabore para que o indivíduo reassuma seu caráter criador. Neste sentido, parto das seguintes questões: de que maneira pode a educação se apresentar como um espaço para experiências que favoreçam e estimulem a singularidade, que estimulem as diferenças e as práticas de liberdade? Ou, em outras palavras: Seria possível uma educação que provoque o desenvolvimento do indivíduo e promova práticas para além das circunscritas pela subjetividade e racionalidade neoliberal?

Assim, sendo a escola a instituição oficial destinada à educação, se quisermos pensar em um enfrentamento a este projeto de homem neoliberal, podemos pensar em elementos dentro da própria escola que se encontrem vulneráveis à experimentação – seriam as brechas, como diz Foucault. Ou seja, se isso está dado, o que se pode fazer a partir daí é pensar em qual elemento dentro do espaço escolar mostra-se vulnerável à experimentação. A hipótese será pensarmos nas relações estabelecidas neste ambiente, uma vez que estas são construídas por indivíduos concretos e, portanto, parece ser o que há de mais vulnerável.

Assim, apesar do modo como a instituição se serve destas relações, é justamente pelo fato dela acontecer entre indivíduos concretos, reais, que a experimentação de novas formas de se relacionar poderá ser utilizada para escapar dos mecanismos que, atualmente, a estabelecem hierarquicamente, podendo então, a própria escola, se apresentar como o espaço da resistência. Portanto, a hipótese é que a partir da experimentação de novas formas de nos relacionar com os outros e conosco, poderemos experimentar práticas de liberdade e práticas de criação de si que podem, por sua vez, se colocar em oposição às subjetividades já construídas e introjetadas pelos jogos de poder.

A escola hoje está permeada por determinadas relações de saber que, por sua vez, estão comprometidas pelos fluxos de poder de dominação. Seu papel, atuando sobre a formação dos indivíduos, é basicamente o de dissociar suas forças *únicas*, rearticulando-as em relações de utilidade, como peças adequadas para o regime atual da sociedade. Atualmente, esse movimento se dá a partir da criação de subjetividades que farão com que o próprio sujeito se limite, na medida em que deseja uma determinada forma de ser e de existir, deixando todas as outras possibilidades fora de questão. É naquilo que é determinado como saber, como verdade, e na forma como é transmitido, que se encontra dissimulado um projeto de formação do homem: atualmente, o homem econômico, o empresário de si.

Nesse esforço, nesse capítulo recorro também à obra de Friedrich Nietzsche. Isso porque, em primeiro lugar, assim como Stirner, Nietzsche anuncia a morte do homem, como um espectro, um modelo de homem bom, homem autêntico. Ambos denunciam a vida fraca, na qual o homem busca um consolo para as questões da existência. Sugerem em oposição a isso, um movimento de afirmação da vida, do indivíduo e do que ele tem de singular, a partir da valorização da criação.²⁸

Apoio-me também nas discussões de Silvio Gallo, que trazem fortes contribuições para o pensamento desta educação outra. Em seu artigo intitulado *Em torno de uma educação menor* (2002), o autor nos provoca para pensarmos numa educação que se apresente como uma frente de batalha nos microespaços. Propõe uma política menor, de resistências diárias, contínua, em espaços como a própria escola, desde práticas de resistência e liberdade dentro da sala de aula, ou entre outros professores e profissionais de educação, até resistências e práticas nos sindicatos e outros espaços como a comunidade local.

Para percorrer este caminho, dividi o capítulo, a princípio, em três partes. Na primeira parte *Educação e subjetividade*, pretendo mostrar como a educação e a escola aparecem hoje como o espaço para o ensinamento de um objetivo específico, um certo tipo de homem que se é ensinado a ser e um modelo de vida a desejar. Uma visão de mundo que é passada para esse indivíduo e certa forma de se relacionar que não permite perceber ou experimentar formas alternativas e que, portanto, mantém o indivíduo refém de velhas práticas, em vez de apresentar o infinito de possibilidades impensáveis. Na segunda parte *Existência estética: desvios para a autocriação e para a autonomia*, pretendo trazer as discussões de Stirner, Nietzsche e Gallo, para pensar nas possibilidades impossíveis, na experimentação e na criação. Por último, na terceira parte, *Educação para si*, pretendo pensar nas discussões dos

²⁸ C.f. NIETZSCHE, 2012

autores aqui trabalhados, atualizando suas discussões, para então trazer alguns apontamentos sobre qual educação queremos, defendendo a ideia de que a educação deve estar voltada para o sujeito, promovendo as bases para sua autonomia e para uma nova sociedade, mais justa e libertária.

3.1 Educação e subjetividade

É através da educação que aprendo a me relacionar com o mundo e comigo mesma, portanto, ela é essencial para o indivíduo e para a vida em sociedade. Mas é por essa mesma razão que ela pode se apresentar como uma fonte de manipulação, pois, se a partir de determinado projeto ela aparece como uma potente ferramenta que possibilitará ao indivíduo o autoconhecimento e a autoemancipação, por outro lado, a educação é também utilizada como importante ferramenta para moldar, castrar e domesticar o indivíduo. Assim,

Os filósofos, ao longo da história, já nos mostraram que o homem só se torna humano através da educação. Ela é, portanto, um processo de inserção dos indivíduos no universo da cultura, fazendo de cada um deles um ser humano. O que vemos ao longo dos tempos é que a educação foi pensada, proposta e imposta como um processo de ajuste dos indivíduos a um meio social dado. Não se trata, portanto, apenas de inserir os indivíduos no universo da cultura, mas também de inseri-los no contexto de uma máquina social estabelecida, de apresentá-los a um território definido, como um grande palco com uma cenografia pronta e os papéis devidamente distribuídos, para os quais cada um deve se ajustar²⁹ (GALLO, 2017, p. 41, tradução livre).

Dessa forma, onde há um projeto de educação há, indissociavelmente, um projeto de sociedade. E, se por um lado, a educação pode transformar a sociedade, por outro lado, ela também pode manter (pré)determinadas estruturas. Portanto, é necessário conhecer as bases que orientam o projeto educacional, para saber de que forma a educação vai atuar sobre os indivíduos. É a partir dessa questão que Christian Laval tenta entender o mais novo objetivo

²⁹ Texto original: “Los filósofos, a lo largo de la historia, ya nos mostraron que el hombre sólo se hace humano por la educación. Ella es, por tanto, un proceso de inserción de los individuos en el universo de la cultura, haciendo de cada uno de ellos un ser humano. Lo que vemos a lo largo de los tiempos es que la educación ha sido pensada, propuesta e impuesta como un proceso de ajuste de los individuos a un medio social dado. No se trata, por tanto, sólo insertar los individuos en el universo de la cultura, sino que también de insertarlos en el contexto de una máquina social establecida, de presentarles un territorio definido, cual gran palco con escenografía lista y los papeles debidamente distribuidos, a los cuales cada uno debe ajustarse” (GALLO, 2017, p. 41).

da escola, ou seja, o mais novo modelo de educação, e percebe que

a escola muda seu sentido: ela não é mais o lugar de assimilação e de presença frequente das grandes narrações que forjam caracteres estáveis para situações sociais bem definidas; ela é lugar de formação de caracteres adaptáveis às variações existenciais e profissionais em movimento incessante (LAVAL, 2004, p. 23).

Com o neoliberalismo, a educação também será atravessada pelo prisma econômico, ou seja, seus valores serão agora orientados a partir dos valores econômicos. Dessa forma, segundo a racionalidade neoliberal, os novos papéis que devem ser atribuídos aos indivíduos através da educação parecem exigir maior flexibilidade e adaptabilidade destes, na medida em que o mercado, o trabalho e a vida se apresentam “mais instáveis”. Flexibilidade e instabilidade aparecem nos dias atuais como palavras motoras para os indivíduos, pois, ao esvaziar os sentidos coletivos e sociais, e ao colocar um peso cada vez maior no indivíduo, favorecendo a competitividade, exigem maior responsabilidade individual, que será alimentada por uma capacidade de se adaptar às mudanças, ou seja, uma maior mobilidade. Levando essa leitura mais a fundo, essa “adaptação” pode significar também maior aceitação: se o mercado é instável, eu preciso aceitar os riscos e empreender algo novo, pois depende de mim o meu sucesso. Sobre a responsabilidade, podemos entender aqui que a responsabilidade do indivíduo não se trata da que vem acompanhada pela liberdade. Responsabilidade aqui significa apenas culpabilidade. Essa dinâmica é o que vai tentar driblar a estagnação do mercado, tirando a responsabilidade do Estado e de suas instituições sob o meu fracasso. Assim, o indivíduo acredita que é preciso investir nele mesmo para garantir mais eficiência e, portanto, maiores vantagens no trabalho. É neste sentido que

a concepção da educação como investimento produtivo em vista de um rendimento individual, alcança hoje um imenso sucesso e uma ampla difusão. Por via das organizações econômicas e financeiras internacionais, essa concepção constitui, hoje, o fundamento ideológico da nova ordem educativa mundial (LAVAL, 2004, p. 29).

Dessa forma, a razão neoliberal introduz um novo projeto de educação que atuará como ferramenta para garantir o novo papel do indivíduo – o papel do empresário de si, do homem flexível, adaptável, do empreendedor:

O ideal de referência da escola é, daí em diante, o “trabalhador flexível”, segundo os cânones da nova representação do gerenciamento. O empregador

não esperaria mais do assalariado uma obediência passiva a prescrições precisamente definidas, gostaria que ele utilizasse as novas tecnologias, que ele compreendesse melhor o conjunto do sistema de produção ou de comercialização no qual se insere sua função, desejaria que ele pudesse fazer face à incerteza, que ele provasse ter liberdade, iniciativa e autonomia. Desejaria, em suma, que, em vez de seguir cegamente as ordens vindas de cima, ele fosse capaz de discernimento e espírito analítico, para prescrever a si mesmo uma conduta eficaz, como se fosse ditada pelas exigências do seu próprio interior (LAVAL, 2004, p. 15).

A escola, portanto, orienta a formação do indivíduo, atuando de forma a moldar novas (e determinadas) subjetividades. Palavras como “autonomia”, “autocontrole” e “autoconduta”, aparecem num movimento inverso ao que poderiam sugerir. Se, segundo a racionalidade neoliberal, a economia é a lente pela qual atravessam todos os sentidos e setores da vida, então a “liberdade”, a partir deste mesmo prisma, será a de poder me autorregular para garantir os melhores investimentos possíveis, o que, por sua vez, me garantirá o melhor retorno possível. Se todo o saber se resume a essa lógica econômica, ou, em outras palavras, se o saber se torna uma mercadoria e é medido por sua rentabilidade, então todos os meus esforços para lograr êxito terão que apontar para os meios que me garantirão a empregabilidade. Assim, a autonomia, o autocontrole, a autoconduta, não partem mais de dentro do indivíduo, num movimento de externalizar aquilo que de cada um tem de único, mas partirá de fora, num movimento de interiorizar aquilo que me tornará adaptável, aquilo que me tornará empregável, aquilo que fará de todos, empreendedores. Esse movimento Luís Antonio Goppo mostra em relação à palavra autogestão:

A autogestão na visão neoliberal e gerencialista chega a ser proposta como gerenciamento da vida individual (profissional e pessoal). Mas em sua origem e nas diversas experiências históricas, a autogestão teve sentido muito diferente, ligado principalmente às tradições cooperativistas e anarquistas. Nessas tradições, principalmente no anarquismo, a autogestão significa a submissão das decisões de controle e gestão às necessidades, interesses e desejos dos indivíduos que compunham a unidade social a ser gerida. Nesse sentido, o neoliberalismo furta e até mesmo inverte o sentido original do termo (prática, aliás, comum nessa corrente, como foi feito com outras palavras-chave, como liberdade, diferença, justiça e até mesmo mercado). Na idéia de autogestão neoliberal, o gerenciamento é quem submete as unidades sociais (como a escola e a universidade) e até a vida pessoal do indivíduo aos ditames de uma racionalidade técnica impessoal e abstrata, fundada em critérios de “eficiência” e “competitividade” que instrumentalizam comunidades e individualidades à lógica de mercado e/ou corporativa (GROPPO, 2006, p. 7 – 8).

É desta forma que parecem convergir os interesses da escola e das empresas, pois,

com o novo modelo de trabalho, o que passa a ser exigido é que o indivíduo seja mais autônomo e mais ativo. Isso porque, ao invés de uma formação específica, o novo objetivo da educação é uma formação mais geral, que permitirá ao próprio indivíduo uma iniciativa, uma autoeducação, pois, com os rápidos avanços tecnológicos e as constantes mudanças no mundo do trabalho, o indivíduo precisa se adaptar para se manter “empregável”. É dessa forma que Laval (2004) apresenta um “novo paradigma na educação”, que ele identifica como a pedagogia das competências. A partir deste novo modelo, a formação exigida do indivíduo é o desenvolvimento de determinadas habilidades e competências que permitirão sua adaptabilidade, sua flexibilidade, sua proatividade, sua competitividade, a capacidade de resolver problemas, o trabalho em equipe, enfim, uma série de ferramentas que visam garantir sua permanência no mercado de trabalho. Assim, a nova ideologia (cunhada pela razão neoliberal) que vai governar a educação é a ideologia da profissionalização, uma ideologia que visa “negar o valor da cultura técnica e mesmo muito dos seus usos sociais, e de obedecer, assim, a um utilitarismo que impede os jovens de achar o menor interesse no que parece não ser vendável no mercado de trabalho” (LAVAL, 2004, p. 86).

A questão que chama atenção aqui não é a educação para o trabalho, não é a preocupação com a economia, mas sim a redução de todas as esferas da vida a uma: a esfera econômica. O que acontece neste movimento é um empobrecimento, um enfraquecimento social e individual. A questão é que temos um projeto de educação que visa a formação de indivíduos que serão úteis para uma determinada sociedade, ou seja, o que significa ser “útil” e a forma como as relações serão construídas nesta sociedade já estão dados. Ao indivíduo o que resta é se encaixar, se enquadrar. Não há formas de escapar ou de se pensar fora dessa lógica, pois estarão preocupados em sobreviver. A racionalidade neoliberal, prometendo a liberdade e responsabilizando (culpabilizando) o indivíduo por seu sucesso e fracasso, faz com que a racionalidade neoliberal seja acolhida pelos indivíduos.

Todas as nossas potencialidades projetadas para um fim pré-determinado nos aprisiona e nos impede de sair desse controle ideológico. Não nos permite ver para além desse ciclo, não nos permite ver fora do prisma econômico. O que pode ser feito para sair desse ciclo? Como orientar a educação a partir de um novo, ou melhor, de variados prismas? Esse deve ser o desafio da educação, o de propiciar um ambiente de experimentações outras, de experimentações e vivências para além das que já estão dadas e programadas. Ou seja, o desafio de orientar a educação não no sentido de moldar o indivíduo, mas para a rebeldia, para a expressão afirmativa do eu, para a coragem do enfrentamento, do conflito, do embate. Uma educação que oriente o indivíduo para que se tome as vias da liberdade e os desvios

necessários. Assim, Laval afirma que

Não há educação sem ideal humano, sem uma idéia da excelência humana.
[...]

Depois do crente, depois do cidadão do Estado, depois do homem cultivado pelo ideal humanista, a industrialização e a mercantilização da existência redefinem o homem, como um ser essencialmente econômico e como um indivíduo essencialmente privado (LAVAL, 2004, p. 43).

Herbert Read³⁰ (1893 – 1968), importante historiador de arte, e entusiasta sobre a educação, nos auxilia para pensarmos em dois objetivos diferentes que orientam e associam os projetos de sociedade e de indivíduo. Segundo o autor,

A escolha então parece ser entre a variedade e a uniformidade: entre um conceito de sociedade como uma comunidade de pessoas que procuram o equilíbrio por meio da ajuda mútua; e uma concepção de sociedade como um grupo de pessoas necessárias para se orientarem, tanto quanto possível em direção a um ideal. No primeiro caso, a educação é direcionada para o incentivo do crescimento de uma célula especializada em um corpo multiforme; no segundo caso, a educação é direcionada para a eliminação de todas as excentricidades e para a produção de uma massa uniforme (READ, 2001, p. 4).

Este segundo objetivo é o que parece orientar a educação hoje (e, na verdade, os projetos anteriores também). O novo projeto visa o indivíduo flexível e autônomo, que deve atender às exigências do mercado (o novo modelo que sustenta as relações, a sociedade). Em contraposição a este modelo, há o modelo libertário de educação, que entende, de acordo com Read (2001), que o meio ambiente do indivíduo, bem como sua própria natureza, não são apenas objetivos e, por isso, além de se preocupar com questões práticas, se preocupa com a educação estética do homem. Ou seja, se preocupa com outras esferas do indivíduo e, nesse sentido, defende uma educação integral, que fomente práticas de liberdade sensitiva e expressiva do indivíduo e, portanto, relações mais harmônicas entre o indivíduo e o meio, e entre os próprios indivíduos. Em outras palavras, relações espontâneas consigo mesmo e com os outros e, portanto, mais livres e orgânicas. Dessa forma, a educação libertária se propõe como alternativa a esse modelo que reduz a vida a um ponto. Ao invés de limitar, ela pretende

³⁰ Herbert Read, inglês, filho de fazendeiro, anarquista, foi um importante historiador de arte, poeta, além de possuir forte interesse por psicologia, filosofia e política. Foi influenciado pelos pensamentos de Piotr Kropotkin, Max Stirner e Friedrich Nietzsche, além de forte influência do existencialismo. Escreveu vários artigos sobre filosofia, política, arte e anarquia. Dentre suas principais obras estão: *Arte e sociedade* (1937), *A filosofia do anarquismo* (1940), *O significado da arte* (1941), *Arte e alienação* (1968) e *A educação pela arte* (1943) – possivelmente o mais famoso de seus escritos.

expandir as possibilidades, os sentidos, as experiências.

A educação libertária trabalha para destruir a padronização dos indivíduos, proliferando a singularidade, a criatividade e as diferenças, que acabam por se harmonizar através da cooperação e da solidariedade compondo uma totalidade social. A idéia de uma sociedade anarquista, formada por uma multiplicidade de indivíduos singulares, afasta-se radicalmente da sociedade capitalista, fundada na padronização dos indivíduos, produzidos em massa pela escola baseada na submissão e na transmissão da ideologia dominante (GALLO, 1995b, p. 165).

De um lado, a racionalidade neoliberal propõe uma subjetividade que transforma cada indivíduo numa empresa, num empresário de si e, portanto, trata os outros indivíduos como concorrentes ou parceiros, tal qual opera o mercado, numa lógica estritamente de interesse econômico, onde cada um deve delimitar seu espaço, seu território de atuação, entendendo por essa a delimitação do espaço, o *seu* espaço de liberdade. Já os anarquistas, propõe uma subjetividade outra, que ao invés de ter a pretensão de transformar o indivíduo em algo, deixa essa tarefa para cada indivíduo, para que cada um se torne aquilo que é, além de tratar a liberdade não como um limitadora dos espaços, mas como um ponto que será amplificado por cada indivíduo livre que se associar (espontaneamente). Ou seja, para os anarquistas, a liberdade do outro não limita a minha, ambas se estendem, expandindo assim a liberdade para um círculo cada vez maior.

Desta forma, minha liberdade começa junto com a do outro e juntas elas são mais fortes. Liberdade é, assim, comunhão com o outro e não oposição ao outro. A liberdade é também a própria condição de existência da sociedade: é porque sou livre que os homens escolhem viver juntos para auxiliarem-se mutuamente e superar com maior facilidade as vicissitudes naturais. E, vivendo em sociedade, os homens se tornam mais livres³¹ (GALLO, 2017, p. 44, tradução livre).

Assim, como Gallo nos mostra, em primeiro lugar, a liberdade, para a teoria anarquista, é um produto social e coletivo, portanto, jamais poderá ser algo já pronto, ou algo imposto externamente, mas deve ser construída e reconstruída a partir dos próprios implicados nas relações. Em segundo lugar, partindo desse conceito de liberdade e, portanto, de relação (já que a liberdade só existe numa relação com outros livres), a sociedade libertária seria

³¹ Texto original: “De esta forma, mi libertad comienza junto con la del otro y juntas ellas son más fuertes. Libertad es, así, comunión con otro y no oposición al otro. La libertad es también la propia condición de existencia de la sociedad: es porque son libres que los hombres escogen vivir juntos para auxiliar-se mutuamente y superar con mayor facilidad las vicissitudes naturales. Y, viviendo en sociedad, los hombres se vuelven más libres.” (GALLO, 2017, p. 44)

então construída a partir desses princípios: “Uma sociedade socialista libertaria – anarquista – seria, então, a realização do homem completo, livre e senhor de suas habilidades.” (GALLO, 2017, p. 45, tradução livre)³². Ou seja, esse é o projeto de sociedade libertária e o projeto de homem para essa sociedade.

Portanto, quando falamos sobre os objetivos da educação, precisamos entender quais são os objetivos por trás dela, ou seja, quais projetos de homem e de sociedade se escondem por trás do projeto de educação. Se pretendermos uma sociedade outra, devemos nos preocupar com uma educação outra, com uma educação que nos dê a base para a construção dessa nova sociedade – já que a sociedade, assim como a liberdade, não é um ser (ou um fantasma), mas é também fruto de uma construção e das formas de se relacionar.

Nesse sentido, tendo em vista uma sociedade onde os conceitos de liberdade, de autonomia e de autogestão se aproximem dos conceitos libertários, ou seja, onde tais conceitos tenham como objetivo proporcionar relações libertárias entre os indivíduos, esse deve ser o objetivo da educação: orientar o indivíduo para que ele seja capaz de se construir a partir da liberdade e, desta forma, que seja capaz de potencializar sua liberdade. Potencializar sua liberdade, aqui, significa expandi-la. E, potencializar liberdades individuais permite a construção de laços de solidariedade entre os indivíduos. Singularidades relacionando-se livremente: esse é o projeto da nova sociedade. Dessa forma, o objetivo é educar o indivíduo para a liberdade, para que então suas relações também sejam orientadas nesse sentido, uma vez que a minha liberdade só é possível na e com a liberdade do outro. O pleno desenvolvimento do indivíduo torna-se essencial para que sejam possíveis essas novas relações baseadas em práticas de liberdade. Desta forma,

para que uma pessoa possa construir e assumir sua liberdade, é necessário que ela se conheça, e se conheça *por inteiro*: se descubra como um corpo, como uma consciência, como um ser social, todas estas características plenamente integradas e articuladas. E é por isso, volto a dizer, que uma educação para a liberdade, na perspectiva anarquista, deve ser também uma *educação integral*, através da qual o homem se conheça e se perceba em todas as suas facetas e características (GALLO, 1995b, p.79).

Ou seja, assumir a liberdade implica necessariamente em assumir responsabilidade, que, segundo essa perspectiva, não significa ser culpabilizado por seu sucesso ou fracasso no mercado de trabalho (ou na vida), como supõe a racionalidade neoliberal. Não é, também,

³² Texto original: “Una sociedad socialista libertaria – anarquista – sería, entonces, la realización del hombre completo, libre y señor de sus habilidades.” (GALLO, 2017, p. 45)

assumir o risco de um “investimento” com vistas a uma rentabilidade. Assumir a responsabilidade, segundo a perspectiva anarquista, é ser responsável por todas as esferas da sua vida, é superar a alienação que tenta aprisionar o indivíduo, que o obriga a tomar decisões que o coloquem à frente na escala competitiva. A verdadeira responsabilidade é a de ter total controle sobre minha vida e minhas decisões, sem que tenha que me sujeitar a nenhum domínio externo a mim. É tomar consciência de mim mesma e das minhas formas de me relacionar. Portanto, se a educação libertária pretende superar essa alienação do indivíduo sobre si mesmo e sobre suas relações, seu primeiro desafio deve ser o de orientar o indivíduo para que ele possa construir e desenvolver sua singularidade. A partir daí, e só assim, como ser integral e livre, o indivíduo poderá construir e manter relações harmônicas e espontâneas com outros indivíduos (também livres), sem papéis pré-definidos, sem encenações, sem modelos ou imposições.

Sobre essa perspectiva, Silvio Gallo, em *Educação anarquista: um paradigma hoje*, afirma que a pedagogia libertária pode ser dividida, basicamente, em duas tendências, ambas inspiradas na proposta rousseauiana³³ para a educação. Uma tendência seria a que faz uma leitura negativa da proposta rousseauiana, é a tendência diretiva, ou *mainstream*, que, faz da liberdade a finalidade da educação. Seria inspirada pelas propostas de Bakunin e Kropotkin, e animou alguns dos mais conhecidos projetos de educação libertária como o *Orfanato de Prévost* de Paul Robin, a *Colméia*, de Sébastien Faure, e a *Escola Moderna*, de Francisco Ferrer y Guàrdia. Outra tendência seria a que faz uma leitura mais positiva desta proposta, é a tendência não-diretiva, a qual o pensamento de Max Stirner inspirou algumas experiências de educação antiautoritária, já que sua crítica parece propor uma educação radical, até mesmo desescolarizada.³⁴ Essa tendência faz da liberdade o início o meio e o fim da educação, ou seja, a educação como espaço das práticas livres que vão, a partir da própria experiência, educando o indivíduo (GALLO, 1995a). Desta forma, existem vários modelos de pedagogia libertária, todos tentando dar conta desse desafio de uma educação para o homem livre e para a sociedade livre. Assim também, ao mesmo tempo em que Stirner animou a tendência não-diretiva, sua teoria se apresenta bastante rica e pode contribuir fortemente para outros modelos e para o pensamento da educação libertária em geral. Isso porque sua teoria radical do Eu (*único*) não se opõe ao pensamento da tendência diretiva, pelo contrário, ambas afirmam o indivíduo, sua singularidade. Isso porque, o pensamento radical de Stirner parece

³³ *Emílio, ou da Educação* (1762) é um livro escrito por Rousseau que traz um importante pensamento sobre a natureza do homem e sobre um projeto pedagógico. Seu texto inspirou várias correntes pedagógicas posteriormente.

³⁴ “queremos que a escola seja a vida.” (STIRNER, 2016, p. 85).

ser um dos que mais mergulha nas práticas de liberdade e, portanto, um dos que mais anima a experimentação de formas outras de se relacionar – que aconteceu a partir do que Stirner chamou de “associação dos únicos”.

Stirner defende a liberdade, e para tê-la devemos nos livrar de tudo o que nos aprisiona e nos apropriar de tudo o que nos interessa. Isso significa que a liberdade não é estática, mas é um movimento incessante: inventando e reinventando relações, escapando a todo instante de qualquer sujeição. Dessa forma, a vida livre e singular do *único*, bem como a associação dos únicos, para além da utopia, como parece supor, pode se apresentar como a heterotopia, para a qual Foucault chama a atenção:

As heterotopias referem-se à possibilidade de reinventarmos e darmos novos sentidos aos espaços físicos, geográficos, políticos, afetivos ou subjetivos, que aprendemos a ver de maneira empobrecida na Modernidade, perdendo sua multiplicidade. [...] as heterotopias dizem respeito ao aqui e agora (RAGO, 2015, p. 15).

Assim, a associação dos únicos aparece como o espaço e o momento onde se darão as práticas libertárias e onde o indivíduo, como *único*, pode revoltar-se e negar qualquer forma de sujeição e de autoridade, onde cada *único* pode experimentar o impossível, vivenciar o impensável. Edson Passetti e Acácio Augusto sugerem que

As heterotopias de invenção são levadas adiante pelos únicos. Segundo Max Stirner, estes afirmam suas subjetividades em transformação, considerando a falência dos reformadores e das *idéias* de revisão da sociedade, seus poderes, controles, direções e expectativas (PASSETTI; AUGUSTO, 2008, p. 83).

Revoltar-se é a atitude primordial do *único*, ou, do indivíduo livre, singular, autônomo. Revoltar-se é assumir o risco, ou seja, é não aceitar que sou *culpado*, é rejeitar a autoridade, rejeitar o absoluto, e aceitar que a vida é um risco. Arriscar-se, portanto, significa viver livremente. Silvio Gallo, então, propõe, em oposição à pedagogia tradicional (que ele identifica, a partir de Read, como pedagogia da segurança), a pedagogia do risco.

A pedagogia do risco age no nível individual através da liberação do indivíduo para o prazer e para a criatividade, para o livre desenvolvimento de tudo aquilo que ele pode ser; no nível coletivo, faz com que esse mesmo indivíduo que se desenvolve livremente perceba-se sempre como parte de um todo social mais amplo e que, mesmo podendo desenvolver livremente suas características, elas podem e devem harmonizar-se com as mais díspares características de todos os demais indivíduos que compõem a multiplicidade social (GALLO, 1995b, p. 174).

Neste ponto, no ensaio *O falso princípio da nossa educação*, o pensamento de Max Stirner parece contribuir bastante. Isso porque critica a educação tradicional que, segundo ele, prepara mal para a vida, educando o indivíduo para que ele se livre de sua personalidade e, no lugar dela, assuma o papel que dele é esperado (atualmente, o empresário de si), a partir da aquisição (ou imposição) do *Saber*, de um determinado saber. Ao invés disso, Stirner afirma que é necessário que o *Saber* morra, para que possa transcender como *Vontade*. A liberdade de vontade, para Stirner, deve ser o ponto de partida e de chegada da pedagogia, ou seja, a pedagogia deve ter como objetivo a criação da livre personalidade: “só a liberdade é a igualdade” (STIRNER, 2016, p. 86). Assim, na educação, as diferenças tornam-se fundamentais e é somente a partir destas que todos poderão desenvolver a si mesmos: é o que Stirner chamou de “educação personalista” – uma educação que permita o desenvolvimento, a criação da livre personalidade. Para isso, para que seja realmente livre, a educação não pode ser imposta, mas deve ser autocriação: cada indivíduo deve descobrir e desenvolver a si mesmo.

Assim, temos que, em primeiro lugar, os projetos de educação possuem um objetivo e, em segundo lugar, que esse objetivo está íntima e imediatamente associado ao projeto de sociedade e de homem para essa sociedade. Sobre tal perspectiva, Silvio Gallo apresentou em seu artigo *Pedagogia libertária e ideologia: vias e desvios da liberdade* (1997) uma importante discussão acerca da questão ideológica por trás da educação. Segundo o autor,

uma escola libertária não pode ser neutra: se os indivíduos estão sujeitados a uma sociedade de exploração e não são livres, é necessária uma opção de se educar para a liberdade, que é também, necessariamente, a superação desta estrutura de dominação. É preciso que haja uma intencionalidade explícita no processo pedagógico, seja no sentido da manutenção da sociedade, seja voltada para sua transformação. (GALLO, 1997, p. 29 – 30).

O cenário atual é: um projeto de educação que pretende formar indivíduos moldados de tal modo a incorporarem a subjetividade do empresário de si, delineada pela racionalidade neoliberal, que prevê uma sociedade altamente competitiva, a partir de uma personalidade forjada por uma cultura mercadológica (risco, investimento, empregabilidade, rentabilidade), e que isola os indivíduos, cada um buscando seu pedaço de liberdade. E, entendendo que “uma educação libertária precisa formar os indivíduos para que possam ser coletivamente livres, e assim construir uma sociedade aberta para a multiplicidade de singularidades” (GALLO, 1997, p. 30), é preciso assumir aqui os esforços para o pensamento de um projeto

de educação outra, uma vez que “deixar a escola libertária para depois da revolução é abdicar da invenção de novas práticas de liberdades” (PASSETTI; AUGUSTO, 2008, p. 74).

Assim, em primeiro lugar, pretendendo pensar sobre um projeto de educação que tenha como objetivo a transformação da sociedade e que, para tanto, prevê um novo homem – autônomo, livre de amarras, capaz de criar a si mesmo, incansavelmente. Em segundo lugar, considerando que o neoliberalismo por vezes ressignificou conceitos (como, por exemplo, o de individualidade ou de liberdade) e incorporou práticas pedagógicas redirecionando-as para um fim determinado (como, por exemplo, a escola integral ou politécnica, ou então a ideia de autogestão redirecionados apenas para a finalidade econômica), parece ser urgente a necessidade de retomar alguns pensamentos sobre uma educação que se apresente com o claro objetivo de ser um espaço de existência-resistência, de experimentações e de práticas de liberdades: “a educação anarquista na sociedade capitalista tem a função de criar o *novo*, o *diferente*, quebrando as estruturas de reprodução da sociedade e, com isso, criando pólos de resistência e focos de desenvolvimento de uma revolução social” (GALLO, 1995b, p. 175).

Portanto, se a educação libertária pretende assumir a linha de frente contra a racionalidade neoliberal e contra qualquer outro modelo de sujeição e de expropriação da subjetividade e sendo, por sua vez, o espaço das experimentações e das práticas de liberdades, ela deverá orientar o indivíduo para que ele possa tomar consciência de si e de suas relações, e para que ele seja capaz de se tornar livre tanto quanto mais responsável for.

3.2 Existência estética: desvios para a autocriação e para a autonomia

A máxima afirmação do indivíduo aparece em Max Stirner (2009), que traz duras críticas às causas exteriores postas como conceitos ideais, tais como o Divino, o Homem ou a Liberdade. Em contrapartida, defende como causa o “eu próprio”: a singularidade, a causa de mim mesma. Nada deve ser colocado acima de mim mesma. Se o homem bom, o homem autêntico, é aquele que é servil, obediente, que se sacrifica em benefício da sociedade, por outro lado, aquele que se colocar acima de todas as coisas será visto como “inumano” e será rechaçado pela sociedade, pois ninguém tem o direito de ter vontade própria. Nessa perspectiva, só tenho direito se eu respeitar a vontade que se coloca sobre mim e que se disfarça como a minha própria vontade. Stirner, por outro lado, denuncia como o homem se torna aprisionado pelo Saber, devendo aprender *o* sentimento e *a* verdade. No lugar desse

embuste, em *O falso princípio da nossa educação* (2016), Stirner defende que o homem poderia ter com esse saber uma relação outra, uma relação criativa, nascida de uma “vontade de saber”. A urgência de um indivíduo criativo consequentemente demanda uma nova relação consigo, uma relação ativa, de potência e de conhecimento sobre ele mesmo. Desta forma, Stirner critica a educação institucionalizada de seu tempo, e questiona

Quem é que, de forma mais ou menos consciente, nunca reparou que toda nossa educação está orientada no sentido de produzir em nós sentimentos, ou seja, de os impor, em vez de nos deixar a iniciativa de os produzir, sejam eles quais forem? [...] Abarrotados assim de sentimentos impostos, apresentamos no tribunal da maioria e somos “declarados adultos e responsáveis” (STIRNER, 2009, p.86).

Parece, neste ponto, inevitável associar o pensamento de Max Stirner com o de Friedrich Nietzsche, na medida em que na obra de ambos há um grande esforço que leva a uma tomada de consciência de si e a uma atitude ativa, potente e criadora de minha própria existência. Como afirma Gallo,

São, ambos, pensadores da superação, mas uma superação de si mesmo por cada indivíduo, pelo exercício de seu potencial criativo. Preconizam ambos uma liberdade que não é natural – ao gosto dos filósofos modernos –, mas sim criada e conquistada por um trabalho de si sobre si mesmo. (GALLO, 2006, p. 343)

Desta forma, assim como colocou Stirner, Nietzsche, em *Ecce Homo* (2003), aponta como a educação tenta moldar o indivíduo, direcionando sua formação para aquilo que é considerado importante pela sociedade. A formação do indivíduo que, em última instância, é autoformação, precisa ser dissimulada pelas instituições. Assim, para que o “homem bom” possa agir com inteligência, é preciso tramar, é preciso distinguir, é preciso saber onde se anda, aonde se quer chegar, quem se é, é preciso distinguir o que é importante e desprezar as “pequenas coisas”. Os desvios são vistos como algo negativo. A moral determina os valores do “homem bom”, o guia. Hoje, o homem bom para a sociedade é o que se mantém empregável, é o homem que investe em si mesmo, que arrisca, que é flexível, atento às inovações, que é competitivo, em resumo, o homem que vive e trabalha para o mercado. Essa é a fórmula da renúncia de si. Como negar aquilo que se é. Como não apenas aceitar imposições, categorizações, valorações, mas também interioriza-las, de modo que partirá do próprio sujeito a renúncia de quem poderia ser, para que então possa se tornar um “grande homem”. A moral se apega a uma verdade, a um caminho, a um projeto de homem, e é nesse

sentido que

Tudo aquilo que até agora os homens têm considerado seriamente não é nem mesmo realidade, não é mais do que imaginação, ou constitui mais precisamente uma ladainha de mentiras, produzidas pelos maus instintos de naturezas doentias, nefastas no mais amplo sentido da palavra; assim todos os conceitos de “Deus”, “alma”, “virtude”, “culpa”, “além”, “verdade”, “eternidade”... (NIETZSCHE, 2003, p. 64 – 65).

Em outro de seus textos, *A Gaia Ciência* (2012), Nietzsche traz como uma atitude fundamental, necessária ao homem que queira se livrar das amarras, a luta constante pela permanência acima da moralidade, permitindo assim afirmar integralmente sua própria existência. Desta forma, em sua crítica, há a necessidade de se combater o hábito, de não se sujeitar à moral, aos valores impostos, ao controle e ao esmagamento do indivíduo, que classifica, analisa e domina os homens, tirando-lhes o que há de mais próprio, singular e criativo, em nome de um sacrifício para o “bem da sociedade”, do coletivo. A letargia do dever nos coloca em oposição ao movimento da criação. Ser contrário a esse sistema de verdades e de fabricação do “homem bom” trata-se, pois, de uma questão ética e política, na medida em que se enfrenta o peso do que se tem cristalizado como verdade, como saber, abrindo então toda uma possibilidade de uma força criadora rumo ao desconhecido.

É então, a partir dessa necessidade, dessa potência criativa, que aparece a arte, o espaço que abraça os excluídos, os rejeitados, que é livre para olhar, sentir, reinventar. Seu espaço é um espaço orgânico, de ação e liberdade, pois a arte é capaz de englobar o terrível, o devir, o drama e, portanto, nos traz de volta para a vida. Ela abriga, reinterpreta e embeleza aquilo que poderia ser visto como feio (ou, em outras palavras, vê beleza no inumano, ou no profano). A arte, a partir destas reinterpretações, se coloca como uma tomada de posição. Ela coloca em evidência as ilusões, as dissimulações que são construídas na vida, que tentam colocar todas as coisas, todas as esferas da vida a partir de determinado prisma (e apenas por ele). Não contente em afirmar o trágico (o drama), a arte também ri, brinca, zomba, embeleza. Desta forma, ao nos apresentar o trágico, a arte revela as máscaras que usamos na vida, ao invés de tentar apaziguar o sofrimento, a dor.

Desta forma, Stirner e Nietzsche parecem ser os mais radicais ateus, na medida em que, para além da morte de Deus, anunciam também a morte do homem. A morte do homem como um espectro, um modelo de homem “bom”, homem autêntico, o homem sagrado, ou, se pensarmos hoje, o homem econômico, o empresário de si. Assim, em oposição a este ser

superior, ideal, ambos afirmam o indivíduo em sua singularidade. Nessa afirmação das singularidades, das diferenças, daquilo que lhe é próprio, daquilo que lhe é *único*, é preciso valorizar a criação, em oposição à imposição, ou seja, torna-se necessário a busca por um estilo. Assim, sobre o indivíduo autônomo e singular em Stirner e Nietzsche, Gallo afirma que, “para ambos os autores, só pode ser o resultado de um trabalho sobre si mesmo, um processo de educação que implique em uma auto-superação, em ir além de si mesmo, para que alguém possa “tornar-se aquilo que se é”” (GALLO, 2006, p. 343).

Assim, na filosofia de Stirner e de Nietzsche a ideia de conciliação não está presente, pelo contrário, ambos se colocam diante da contradição da existência. Seus pensamentos se apresentam não como um conforto existencial, mas como uma afirmação integral da vida. É porque a vida é dor, morte e sofrimento, que ela deve ser afirmada integralmente. Nisso está também a sua beleza. A criação aparece, portanto, como essa atitude afirmativa da vida, e até mesmo do que ela reserva de risco, pois toma a vida na sua dimensão estética e faz-se artista de si mesmo. Desta forma,

Como fenômeno estético, a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o herói e também o tolo que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! [...] necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a liberdade de pairar acima das coisas, que nosso ideal exige de nós. [...] Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? (NIETZSCHE, 2012, p.124-125).

Porém, Max Stirner, em seu artigo *Arte e religião* (1979), nos lembra que a arte, ela mesma, é também o começo da religião, é a criadora disso que se coloca como sagrado, como um ideal acima do homem. Assim, segundo o autor, “A arte cria a divisão opondo o homem ao seu ideal, mas a visão do ideal que perdura até ser reabsorvido e reassimilado pelo olhar que mantém firmemente o seu desejo, chama-se religião” (STIRNER, 1979, p. 97). Dessa forma, a arte está neste jogo de disputa, uma vez que, desde sua criação, este objeto se apresenta como um ideal, portanto, como um novo espírito. Como o homem não aceita o vazio de sua existência, não aceita ficar só, ele busca sua completude neste objeto da arte, na manifestação deste ideal, deste “segundo homem”. Desse modo,

A arte é o começo, o Alfa da religião, e também o seu fim, o Omega. Ela é mesmo a sua companheira. Sem a arte e o artista, criador do ideal, a religião não poderia nascer; ela passa através da arte devido a esta retomar incessantemente a sua obra e é também através da arte que ela se conserva, pelo facto desta a renovar constantemente. Quando a arte manifesta em toda a sua energia cria uma religião, atendo-se ao seu princípio – mas já a filosofia nunca é criadora de religiões porque nunca produz formas visíveis que possam servir de objetos para o entendimento; (STIRNER, 1979, p. 104 – 105).

A arte, portanto, por um lado, nos dá a consciência da aparência, ela brinca, joga com tudo aquilo que se coloca com um peso de verdade. Tira seu peso ao se reivindicar como sua a criação de determinado objeto. Porém, a arte apenas não basta, uma vez que, como mostra Stirner, ela também é criadora de novos espíritos. Ou seja, a arte sozinha não é capaz de encerrar essa disputa na qual se depara o homem, pois sua completude nunca será realizada, já que será construída a partir da criação de um objeto, ou seja, dependerá sempre de algo externo: “Essa é a fonte milenária de todas as torturas, de todas as lutas, porque é medonho estar fora de si mesmo, e cada um está-o quando é para si mesmo o seu próprio objecto e é impotente para uni-lo inteiramente em si” (STIRNER, 1979, p. 98).

O homem, portanto, só conseguirá se livrar desses ideais, desses espíritos quando parar de buscar algo fora e passar a encarar a si mesmo, a ser uno com ele mesmo, completo, integral. Neste ponto, portanto, é preciso da razão. Esta, encontramos a partir da filosofia, isto porque, a razão – o espírito da filosofia – “não faz mais do que buscar-se a si própria” (STIRNER, 1979, p.110). Desta forma, combinadas a arte e a filosofia, se apresentam como uma nova relação com a existência, uma relação que poderá servir como antídoto da moral e da verdade. A arte e a filosofia nos dão o entendimento de que o conhecimento nada mais é que um acordo, uma coerência entre as ilusões. Ao entender esse jogo, é possível brincar e, nas palavras de Nietzsche em *A Gaia Ciência* (2012), “dançar a minha dança”, como um mestre de cerimônias. Este entendimento, portanto, se afasta de um modelo ideal (de vida, de homem, de verdade). Ao contrário, será a afirmação da vida a partir da potência da criação de si mesmo. A arte aqui não é este objeto externo, ideal, mas é a própria vida.

Neste sentido, a existência estética, ou seja, essa tomada de posição a partir da qual o homem se coloca ativo diante de sua própria vida, que se assume como artista de si mesmo, como seu criador, como inventor de sua própria existência, que é uno, completo com e a partir dele mesmo, essa é a atitude potente, é a atitude que permitirá romper com o que está dado, com o que se quer fazer dele. “Não podemos exprimir toda a nossa personalidade quando nos comportamos como membros úteis da sociedade, mas podemos fazê-lo perfeitamente quando

somos homens livres, autocriadores (que nós mesmos criamos)” (STIRNER, 2016, p. 86). A autocriação permitirá a liberdade. Nascida da vontade, o indivíduo decide agir, decide transformar o saber, se apropriando dele e utilizando-o para o que lhe interessa. Do contrário, será o Saber um aprisionamento para o homem, será uma limitação, um adestramento que perpetuará a dominação, que fará com que o indivíduo se adapte ao estado das coisas e aceite ser governado.

Assim, se há ainda um modo de ser para o homem, (um “tu deves”) este modelo, em quase toda parte, vem atravessando o projeto de educação, que hoje está orientado pela razão neoliberal. Ele é pensado unicamente a partir da lógica do mercado, e prevê a formação do homem econômico, que usa as vestes do empresário de si. Portanto, o que aparece aqui é um modelo do que se pretende fazer do homem, num projeto acabado de homem. Em contrapartida, para um projeto outro de sociedade, é preciso também um esforço para pensar num projeto que possibilite ao indivíduo a conquista de sua autonomia e de sua liberdade. Ou seja, é a necessidade de um pensamento sobre uma educação voltada objetivamente para o desenvolvimento das singularidades, das personalidades únicas, das diferenças, da criação, do indivíduo potente e livre que é defendido neste trabalho. Assumindo esse projeto, além da autonomia e da força criativa, é, possivelmente, a partir da noção de uma educação estética que será possível ao indivíduo a reintegração de todas as esferas de sua vida, uma vez que essa educação voltada apenas para o mercado, para a empregabilidade, torna o indivíduo fragmentado.

Sendo ofertado ao indivíduo apenas uma educação voltada para o desenvolvimento de determinadas habilidades e competências, em detrimento de outras, é negado a ele algo que os anarquistas há muito já sinalizam, que é o desenvolvimento integral do homem. Assim,

um modo de vida baseado no conhecimento das organizações orgânicas (para usar a expressão de Platão) é um guia seguro de conduta e uma base mais sólida para a organização social que os sistemas ou ideologias produzidas pelo modo lógico de pensar, que produzem perversões do desenvolvimento natural como as representadas pelas atuais correntes do materialismo histórico, do nacionalismo, do totalitarismo (READ, 2001, p. 75).

O que nos leva ao entendimento de que o pleno desenvolvimento de todas as faculdades do homem é expresso na ideia anarquista de educação integral, e se torna fundamental num projeto que vise o desenvolvimento de indivíduos e de uma sociedade livres, na medida em que, “uma educação integral não tem como fugir da liberdade, pois ao formar o homem completo, a liberdade é o seu destino” (GALLO, 1995b, p. 75).

Ao invés de se conformar com o modelo, com o projeto de vida traçado para ele, o homem livre (ou que pretende sempre se libertar) dessas amarras, precisa se reinventar, precisa tomar consciência de si, precisa ser forte para poder criar e se afirmar em sua diferença, naquilo que tem de único. Assim, “A verdade do homem não é outra senão a revelação de sua natureza própria e para isso lhe é preciso descobrir-se a si mesmo” (STIRNER, 2016, p. 76). A partir dessa tomada de posição, a diferença, o novo, o desvio, nada disso será visto de forma negativa, mas são agora caminhos. É precisamente por esses novos caminhos, pela possibilidade de se tomar ou inventar qualquer caminho, é que será possível chegar a ser quem se é.

Neste sentido, é preciso entender que, numa perspectiva libertária de educação,

os educadores apresentam-se como autores de si mesmos, mostrando às crianças que cada uma delas pode também construir-se autonomamente, sendo igualmente a autora de si própria – não de uma identidade forjada na falsidade para fugir à angústia, mas como coordenadora da multiplicidade de possibilidades que se abrem para ela em sua existência no mundo (GALLO, 1995a, p. 75).

Assim, como para Stirner a liberdade não é um fim em si mesma, ou seja, não é a busca pela liberdade que o indivíduo almeja, mas a liberdade é condição necessária para se apropriar daquilo que é seu, “chegar a ser quem se é” não representa um fim, um lugar fechado, acabado. A própria liberdade será apropriada pelo indivíduo para se alcançar aquilo que lhe é próprio, aquilo que o seu poder lhe permitir se apropriar. A liberdade será usada pelo *único*, será condição para sua autonomia e, conseqüentemente, para a autocriação.

3.3 Educação para si

Se a liberdade é condição para a autonomia e para a autocriação, então suas práticas precisam ser desenvolvidas pelos indivíduos. Dessa forma, a partir de uma consciência e desenvolvimento de si, será possível ao indivíduo a invenção, a vivência e a experimentação de novas existências e de novas relações. Portanto, se pretendemos uma sociedade livre, com homens livres, autônomos, singulares, então nossa educação deve ser voltada para o próprio indivíduo. Não uma educação que busque moldar, encaixar o indivíduo, mas uma educação que permita que ele se desenvolva, que ele experimente, que incentive a criatividade, a

criação, o risco de ousar, de inventar. Em outras palavras, a educação não deve ser voltada para fora, para o desenvolvimento da sociedade ou de qualquer coisa externa ao indivíduo, mas deve ser voltada para o próprio indivíduo: uma educação para si. Assim “se perceberá cada vez mais que a mais elevada missão do homem não é cultivar-se, civilizar-se, mas tender a seu próprio desenvolvimento” (STIRNER, 2016, p. 79).

Por isso, o pensamento de Stirner, ao buscar a afirmação mais radical possível do eu, parece ser uma importante fonte para o entendimento de como forças externas se colocam contra a singularidade do indivíduo. No prólogo de seu ensaio *O falso princípio da nossa educação*, Christian Ferrer afirma que “Stirner foi um dos primeiros a assumir que a substância a ser objeto de um pensamento pedagógico era a própria existência, a vida, e que, para isso, não necessita apenas de liberdade de pensamento, mas também de liberdade de personalidade” (FERRER, 2016, p. 13). É também em seu pensamento que encontramos na personalidade a “pedra de toque da autonomia”³⁵. É então nossa personalidade que devemos desenvolver se desejamos ser únicos e, portanto, livres.

Assim, em seu ensaio *O falso princípio da educação*, Stirner traz algumas das questões que orientam essa pesquisa quando coloca que “é bom que nos perguntemos o que fizeram e o que se propõem a fazer de nós” (STIRNER, 2016, p. 59). Ou seja, qual o projeto que se tem de homem? E mais, pretendo ser eu mesma fruto deste projeto? Neste sentido, Stirner traz que a educação é o problema primeiro que devemos nos atentar, uma vez que ela é a base de todas as outras questões:

Cultivam, em consciência, nossa predisposição à *criação* ou nos tratam apenas como *criaturas* unicamente suscetíveis de adestramento? Esse problema é tão importante quanto qualquer problema social; em verdade, é o mais importante pois, em fim de contas, os problemas sociais repousam sobre essa base (STIRNER, 2016, p. 60).

A forma dada pela e para a educação, seu objetivo, seu projeto, é algo extremamente importante se quisermos, primeiro, entender como chegamos onde estamos e, segundo, se quisermos tomar o controle de nossas próprias vidas. Portanto, o que Stirner faz é analisar o ensino de sua época. Para isso, o autor parte de um ensaio³⁶ do professor Theodor Heinsius, onde este tentava conciliar as duas escolas que estavam em disputa em seu tempo, as quais ele chamou de Humanista e de Realista. A escola humanista baseava-se nos estudos dos clássicos,

³⁵ FERRER, 2016, p. 10.

³⁶ O texto de Heinsius, criticado por Stirner, é o *Consenso entre a escola e a vida ou o humanismo e o realismo considerado de um ponto de vista nacional*, publicada em Berlim, em 1842.

da Antiguidade e da Bíblia. Era uma escola para poucos, para um grupo específico, onde se ensinava o “bom gosto” e a cultura erudita. Já a escola realista pautava-se no conhecimento prático e, apoiada nos ideais de igualdade e liberdade, pretendia expandir a educação para todos, buscando se aproximar da realidade do povo. Porém, Stirner aponta que ambas as escolas possuíam “uma mesma ideia-mãe, a saber: que a educação tem por objetivo proporcionar ao homem *a habilidade*” (STIRNER, 2016, p. 69). Assim, apesar dos realistas fazerem críticas ao culto à forma, à educação formal, ao ensinarem apenas aquilo que é útil, acabam também por cercear o desenvolvimento do indivíduo ao dar-lhe uma forma, uma finalidade específica. A escola atua conduzindo os saberes, ou seja, limitando-os, bem como o faz com a criatividade, com a expressão, com a liberdade. Para Stirner, era preciso também se livrar do Saber, este saber que se coloca como um peso, pois, apesar do homem ter alcançado a liberdade de pensamento, ele ainda não tinha a liberdade de querer. Neste sentido, o Saber deveria morrer para transcender como Vontade, pois

o Saber que pesa sobre mim como um bem, uma posse, em vez de ser uno comigo em todas as coisas e permitir ao Eu livre agir, liberto de seus bens esmagadores, percorrer o mundo com um espírito novo, esse Saber que não se tornou *pessoal* prepara bem mal à vida. [...] o homem só é livre se tiver dominado o saber adquirido e reintegrado o que dele extraiu por suas indagações na unicidade de seu EU (STIRNER, 2016, p. 76).

Portanto, é preciso se livrar da autoridade. Somente assim o indivíduo poderá conquistar sua autonomia, pois, onde houver essa condução do saber, haverá submissão. É preciso, portanto, liberdade de vontade. Porém, tudo o que havia em seu tempo, e ainda há nas escolas, é essa condução do saber. A escola, para Stirner, é o local onde serão adestradas as crianças, será o espaço destinado a moldar os homens, desde cedo, anulando suas individualidades.

Um Estado existe sem que eu tenha de fazer nada por isso: eu nasço nele, tenho meu dever com ele e tenho de lhe “prestar homenagem”. Por sua vez, o Estado recebe-me em sua “graça” e vivo dela. Assim, a existência autônoma do Estado fundamenta a minha dependência; sua “naturalidade”, seu organismo, exigem que minha natureza não cresça livremente, mas se lhe ajuste. Para que ele possa se desenvolver de forma natural, aplica-me a mim a tesoura da “cultura”; dá-me uma instrução e uma educação que lhe servem a ele, mas não a mim, e ensina-me, por exemplo, a respeitar as leis, a não agir contra a propriedade do Estado (isto é, a propriedade privada), a venerar uma autoridade, divina e terrena etc.; em suma, ensina-me a ser *irrepreensível*, exigindo com isso que eu “sacrifique” minha singularidade própria a algo de “sagrado” (e muitas coisas podem ser sagradas, por exemplo, a propriedade, a vida dos outros, etc.) (STIRNER, 2009, p. 287 –

288).

É por essa razão que Max Stirner é absolutamente contrário ao Estado, chegando a afirmar que este é o maior inimigo do indivíduo, já que é por meio do Estado, de sua opressão, que as singularidades são anuladas e, por cima dela, são forjadas subjetividades. Enquanto o Estado se impor, o indivíduo será esmagado, pois precisa se enquadrar, precisa aceitar, precisa obedecer, precisa estar de acordo, precisa agir conforme, ou então será punido. Da mesma forma, todas as relações estabelecidas por meio dele são forçadas, pois me obriga a tê-las.

quanto mais Estado “de direito”, tanto mais Estado alienante, pois a *Lei*, toda a lei (quanto mais “justa” mais “justiceira”, ou seja, mais punitiva) não é, em última instância, outra coisa senão a expressão da opressão exercida contra o indivíduo concreto. A Lei, com seus ditames, com seus juízos, com seus sistemas de penas e castigos, com seus cárceres, com suas doutrinações, com seus monopólios, enfim, com seu longo braço, derruba todo aquele que não deseja admitir nenhuma prisão, pelo que, a Stirner, tudo o que é sacralizado parece uma corrente, uma mordaca. O Estado é, pois, contra o rebelde; ou melhor, o rebelde é contra o Estado (DÍAZ, 2002, p. 41).

Como os anarquistas se colocam em oposição ao Estado, uma educação anarquista só seria possível se não tivesse nas mãos deste, ou seja, uma educação fora dos espaços, fora das escolas administradas e/ou controladas pelo Estado. Porém, ao mesmo tempo, como é por via da educação que será possível uma mudança na forma de pensar e se relacionar, é preciso entender que, “Numa sociedade de controle a céu aberto que não suporta resistências, que pretende incluí-las de vez ou simplesmente eliminá-las pela convenção à participação democrática, os anarquistas em luta ensaiam outras existências” (PASSETTI; AUGUSTO, 2008 p. 112 – 113). Nesta direção, é preciso ocupar todos os espaços para, partindo dentro deles, poder anarquizar a vida: minha existência e minhas relações.

Como Margareth Rago observa, “os anarquistas experimentaram as cidades como laboratórios libertários, em muitas regiões e momentos históricos” (RAGO, 2014, p. 26 – 27). Foi assim que, por exemplo, no contexto da construção de um projeto de cidade disciplinar na cidade de São Paulo, no final do século XIX,

os libertários ousaram reinventar esses espaços, propondo a autogestão nas fábricas, a criação de “escolas modernas” (muito diferentes das recém-criadas pela República), de centros de atividades culturais, de teatros operários, a realização de piqueniques nos parques, respondendo à proposta de construção de uma cidade heterotópica (RAGO, 2014, p. 26).

Negando os caminhos dados, nega-se a aceitação de um destino, de uma finalidade, nega-se o peso que se coloca contra mim. Assim, por um lado, os anarquistas entendem que a educação não deve servir como molde para o indivíduo, uma educação alienante, que transforma o homem naquilo que ele *deve ser*, tal qual fazem os liberais. Por outro lado, também não defendem uma educação que prepare o indivíduo para uma final e gloriosa revolução, pois não esperam por ela. Além disso, em ambos os casos, o que temos é uma escola que educa para a obediência, que educa para um fim, para uma finalidade pré-determinada. Absolutamente opostos a este modelo, o que os anarquistas defendem é uma educação que servirá ao indivíduo, e mais, servirá ao presente, ao agora. Não esperando a revolução, buscam modificar as relações diariamente, a partir de lutas e de práticas constantes, a partir da desobediência e da rebeldia no tempo necessário e nos espaços onde fazem parte.

O anarquista habita as instituições como um vírus, os fluxos como vacúolo, as relações pessoais como invenções libertárias da vida de quem está vivo não mais somente pelo diagnóstico biológico, pela filosofia, pelo Direito, pela produtividade econômica, pela participação em qualquer convocação, mas porque transformou a guerra permanente, que pode levar ao extermínio, restauração da soberania ou à ilusão do indivíduo definitivamente livre e autônomo, em *luta infinda* (PASSETTI; AUGUSTO, 2008, p. 113).

Assim, se pensarmos no cenário atual, onde impera a razão neoliberal e, portanto, onde absolutamente todas as coisas são pensadas a partir do prisma econômico, onde as subjetividades são forjadas, criando uma regulação da vida que vai partir do próprio indivíduo ao encarnar o espírito do novo tipo ideal de homem – o empresário de si –, os anarquistas propõem uma educação que afirma a vida e a torna potente, que possibilite experimentações novas, vivências livres, que escapem das relações determinadas, de dominação. Desta forma,

a educação anarquista deverá agir no capitalismo não através da instauração imediata da autogestão [...], mas sim através de uma progressiva construção da possibilidade da autogestão, de uma cada vez mais efetiva aproximação a ela. A construção dessa possibilidade implica, necessariamente, na destruição paulatina de determinadas características do capitalismo, o que obviamente não tem a menor possibilidade de acontecer da noite para o dia (GALLO, 1995a, p. 218).

Nesta perspectiva, a pedagogia libertária, além de se colocar como um potente enfrentamento a este modelo que temos hoje, traz um projeto concreto de transformação

social, uma vez que seus princípios estão absolutamente ligados às práticas, buscando “construir diariamente outras formas de ver e de entender a realidade, que rompa com as visões monofocais e com práticas autoritárias que negam toda possibilidade de alternativas” (PARAJUÁ, 2017, p. 97, tradução livre)³⁷. O que defendem os anarquistas é uma educação antiautoritária, que estimule ousar, que afirme o indivíduo. Silvio Gallo (1995b) propôs a chama-la “pedagogia do risco”, ou “pedagogia da vida”. Uma educação que estimule o desenvolvimento do indivíduo, de sua potência, que seja uma construção conjunta pela autonomia e pela autogestão, ou seja, que estimule a construção das liberdades.

Apenas a partir de indivíduos integrais e, portanto, livres, é que as relações poderão se estabelecer de forma orgânica, horizontal e não mais como contratos pré-estabelecidos, fechados e desequilibrados. Apenas com a emergência do novo homem é que poderá haver uma real transformação social.

O objetivo da educação, portanto, só pode ser o de desenvolver, juntamente com a singularidade, a consciência social ou a reciprocidade do indivíduo. Como resultado das infinitas permutações da hereditariedade, o indivíduo será inevitavelmente único, e essa singularidade, por ser algo que ninguém possui, será de valor para a comunidade. Ela pode ser uma maneira única de falar ou de sorrir – mas que contribui para a variedade da vida. Mas pode ser uma maneira única de ver, pensar, inventar, expressar a mente ou a emoção – e, neste caso, a individualidade de um homem pode constituir um incalculável benefício para toda a humanidade. Mas a singularidade não tem nenhum valor prático quando isolada (READ, 2001, p. 6).

A partir disso, assim como Stirner entende que a educação é fundamental para se tomar consciência de si e se tornar autônomo, também entende que é a partir da educação que a sociedade pode ser transformada, pois “se cada um de nós é perfeito em si, a sociedade e a vida social serão, elas também, perfeitas” (STIRNER, 2016, p. 60). Portanto, desenvolver a singularidade, desenvolver as potencialidades individuais, únicas, não significa o isolamento do indivíduo da sociedade, mas que suas relações serão tão mais orgânicas quanto mais integral ele mesmo for.

A principal contribuição de Stirner a essa posição filosófica foi mostrar-me que o anarquismo individualista de esquerda não está em disputa pela busca do bem comum, mas que, inclusive essa ideia, deve passar primeiro pela peneira da reflexão crítica do indivíduo, através da qual nunca deve se esquecer que é ele mesmo a fonte de legitimação de qualquer causa, pela qual sempre terá em mente seu corpo, seus interesses e seu desejo ao dirigir

³⁷ Texto original: “trata de construir cotidianamente otras formas de ver y entender la realidad, que rompa con las visiones monofocales y con las prácticas autoritarias que niegan toda posibilidad de alternativas” (PARAJUÁ, 2017, p. 97).

sua vontade à perseguição de qualquer objetivo. A luta pelo bem comum, para a comunidade, a partir dessa posição filosófica é um ato da vontade do indivíduo livre, que entende que a vida com os outros a enriquece, complementa e produz muitos dos maiores prazeres da existência. É aqui que concordamos com Stirner, quem, esclarecendo o sentimento do egoísmo anarquista que ele defende, explicou que um egoísta não é alguém que pensa apenas em si mesmo (BENÍTEZ, 2015, p. 242, tradução livre).³⁸

Portanto, o que Stirner propõe é a coragem de assumir que a base de cada vida, deve ser o próprio indivíduo. Sua obra vem para desmascarar as hipocrisias que sustentamos, os jogos aos quais nos sujeitamos. O que Stirner afirma é que devemos assumir quem somos, para que possamos deixar livre nossa personalidade, para que possamos desenvolvê-la, usando todo o nosso potencial, que estava escondido, aprisionado, reprimido e julgado. É preciso assumir uma posição afirmativa de mim mesma, e que é de mim que devem partir minhas relações. Ou seja, toda relação deve ter como base cada indivíduo implicado nela, enquanto *único*, e não uma relação de controle, de necessidade, que me prenda a algo ou alguém. Assim, contra esse projeto de educação que anula as individualidades e que mantém relações hierárquicas, de dominação e sujeição, torna-se necessária,

a emergência de uma consciência libertária que, sem comprometimento com estruturas arcaicas de poder, possa contribuir para a contínua e crescente construção social da liberdade, para a criação de um novo homem, ao mesmo tempo mais livre e mais integrado, e de um novo mundo (GALLO, 1995b, p. 175).

Diante disso, investir para se tornar qualquer coisa que não si mesmo (como para se tornar o empresário de si), não é apenas esvaziado de sentido, como se torna absolutamente contrário ao egoísta stirneano, tornando-se, portanto, inimigo do *único*. Isso porque, para o *único*, “Tornar-se outro homem, fazer de si alguma coisa para merecê-la é algo que nem lhe passa pelo espírito: ele é como é” (STIRNER, 1979, p. 119). É preciso se livrar daquilo que não se é, para então desenvolver aquilo que sou, me apropriar de tudo o que me interessa (eu-proprietário). Tornando-me livre das amarras, não preciso buscar ser alguma coisa, pois entendo já que sou completa, pois tenho minha própria vida, meu próprio pensamento. É

³⁸ Texto original: “El principal aporte de Stirner a esta postura filosófica fue mostrarme que el anarquismo individualista de izquierda no está peleado con la búsqueda del bien común, pero que, incluso esta idea, deberá pasar primero por el tamiz de la reflexión crítica del individuo, el cual, nunca deberá olvidar que es él mismo la fuente de legitimación de cualquier causa, por lo que siempre tendrá presente su cuerpo, sus intereses y su deseo a la hora de dirigir su voluntad en la persecución de cualquier objetivo. La lucha por el bien común, por la comunidad, desde esta posición filosófica es un acto de la voluntad del individuo libre, que entiende que la vida con los otros lo enriquece, lo complementa y le produce muchos de los mayores placeres del existir. Es ahí cuando coincidimos con Stirner, quien aclarando el sentido del egoísmo anarquista que defiente, explicaba que un egoísta no es alguien que sólo piensa en sí mismo” (BENÍTEZ, 2015, p. 242).

dessa forma que, desenvolvendo (em si mesmo) o que cada um tem de único, a sociedade estará mais fortalecida e enriquecida pela diversidade, pelas formas, pelas possibilidades infinitas, ou seja, a sociedade só será transformada na medida e ao mesmo tempo em que os indivíduos tiverem coragem de se colocarem como homens livres, autônomos, singulares.

Considerações

*O homem é a única criatura que se recusa a ser o
que é.
(Albert Camus)*

Num contexto onde o neoliberalismo parece encerrar todas as discussões, uma vez que nada escapa ao deus Mercado, e todas as relações partem da lógica econômica, é preciso, em primeiro lugar, compreender que, partindo dessa racionalidade, o que o neoliberalismo traz de novidade é a mais nova forma de controle da sociedade, portanto, uma lógica específica de governo. O neoliberalismo trata-se de uma racionalidade que parte da lógica econômica, para defender o Mercado e, a partir daí, utiliza certos dispositivos de controle social que, dada sua incidência direta sobre o indivíduo, bem como sua escala mundializada, Foucault chamou de Biopolítica. Dessa forma, esse controle da sociedade vai operar a partir de uma nova preocupação: a criação, a manipulação e a introjeção de subjetividades.

Enquanto o Liberalismo confiou na “mão invisível” do Mercado, que o autorregularia e seria capaz de fazê-lo sobreviver e se desenvolver pela livre-concorrência, a partir, principalmente, da década de 1980, teóricos começaram a perceber que era necessária uma intervenção específica sobre a população, era necessária uma condução das condutas. Isso porque, no liberalismo, a estratégia era esvaziar o conceito de trabalho, tornando-o abstrato. A subjetividade, neste contexto, era anulada, pretendiam sujeitos neutros. Porém, ao poucos perceberam que essa anulação do sujeito era inviável, e começaram a surgir reivindicações sociais e políticas que buscavam garantir um mínimo de bem-estar para a sociedade, as políticas de inspiração do tipo keynesianas. Contrários a essas políticas econômicas e sociais, os neoliberais, buscando garantir uma política de controle da sociedade, surgem com um discurso novo, um discurso que, em primeiro lugar, brada contra a ineficiência do Estado e, dessa forma, produz um pensamento que se alastra entre os indivíduos sobre o “fim” do Estado. Esse discurso esconde, na verdade, a necessidade do fim da intervenção do Estado na economia (ou melhor, o fim do Estado, mas apenas como a fonte do gerenciamento, o Estado servirá como uma ferramenta para o Mercado). Em segundo lugar, ao invés de pretender homogeneizar os indivíduos crendo na anulação dos sujeitos, o neoliberalismo surge com um discurso que cria subjetividades e que consegue não apenas induzir comportamentos, como também cativar pelo discurso positivo do empresário de si, bem sucedido, da meritocracia, da necessidade de investir, de se esforçar, de se colocar apto a concorrer e a vencer. É um

discurso que motiva o indivíduo, que o empurra para a ação. Um discurso que em meio à crise, aos fracassos, coloca na conta dele a possibilidade de mudar e “melhorar” de vida – ignorando todos os outros fatores externos ao indivíduo, como se dependesse apenas dele. O problema não é a responsabilização do indivíduo – mesmo porque isso reivindica ao máximo o anarquismo – mas, num contexto onde imperam abismos sociais e relações de poder absurdamente assimétricas, o problema está na retirada de todos os direitos, de todas as garantias, o que produzirá apenas relações de sujeições, e mais grave, sujeições conscientes, trocas por migalhas de vida, aceitação de normas e enquadramentos precisos para se tentar garantir algum lugar na sociedade, pois, caso contrário, será um fracassado, um excluído. Responsabilidade aqui é culpabilidade.

O neoliberalismo, portanto, ao propor uma condução das condutas, se apresenta como uma política de sociedade. Ele parte da lógica econômica e será um governo de sociedade. Nesse jogo, a razão neoliberal produz e organiza as liberdades, bem como cria e introjeta nos indivíduos uma subjetividade específica, a do empresário de si. Temos aqui, portanto, claramente um projeto de sociedade, que será organizada a partir de princípios econômicos. Segundo Foucault, o neoliberalismo fará com que “as instituições sejam tais que essas leis de mercado, e somente elas, sejam o princípio da regulação econômica geral e, em consequência, o princípio da regulação social” (FOUCAULT, 2008, p. 230). O projeto de sociedade neoliberal se caracteriza pela concorrência, e pela multiplicação das unidades-empresas. Da mesma forma, o projeto de homem, segundo a razão neoliberal, é o do empresário de si: existência moldada e útil, renúncia de si, consciente, que vai partir do próprio sujeito, pois precisa adaptar-se, encaixar-se, ser aceito, precisa investir nele mesmo para ser empregável, ser capaz de movimentar a economia, para ter retorno.

Neste sentido, como pretende criar uma nova razão de mundo, o neoliberalismo também utilizará a escola como uma ferramenta para introjetar sua lógica e criar novos sujeitos. Neste sentido, a educação neste molde neoliberal – que é a que vem ganhando espaço e se instalando no Brasil, recentemente a partir da aprovação da Reforma do Ensino Médio –, parece trazer a máxima da renúncia de si, na medida em que a educação vira um investimento para um objetivo específico e o indivíduo vira um sujeito-empresa. A educação que tivemos até hoje foi e continua sendo uma educação que está voltada para o externo, para além do indivíduo. Educa-se para servir a algo. Ao mesmo tempo em que aprende a renunciar a si mesma, é introjetada uma subjetividade específica, de modo que, desde a escola, a criança será moldada para se tornar uma empresária de si. Assim, a criança entrará o mais cedo possível no mundo do Mercado, aprendendo toda a sua linguagem: desde o vocabulário

específico empresarial (como investimento, risco, empreendedorismo), até a forma de se relacionar (como a concorrência ou o *networking*³⁹). Portanto, desde a escola, o indivíduo aprenderá a ler o mundo apenas a partir da lente econômica e toda a sua vida será resumida ao trabalho e ao esforço de servir ao mercado. Desde cedo o indivíduo será domesticado para ser um bom empreendedor, para ver a si mesmo como uma empresa que precisa de um investimento específico e, conhecendo os riscos do mercado, agirá de forma tal que estará apto ao jogo. Ou seja, agirá conforme o mercado pede, conforme o mercado ordena. Será moldado e remodelado de acordo com a demanda do mercado.

Em vistas deste projeto e ao partir de Herbert Read, que resume os objetivos da educação em “duas possibilidades irreconciliáveis: 1) o homem deveria ser educado para ser o que é; 2) ele deveria ser educado para se tornar o que não é” (READ, 2001, p. 2), esta pesquisa assume a perspectiva anarquista, que defende a autonomia do indivíduo e que pretende, a partir da educação, transformar a sociedade. Contrariamente, é defendida uma nova forma de ser, a do indivíduo livre, autônomo, e não de um modelo pré-fabricado, como nas formas como se dão as relações hoje, assimétricas, impostas ou de sujeição. A perspectiva anarquista, portanto, é tomada aqui como o princípio gerador para tais transformações, em oposição à racionalidade neoliberal.

Assim, de um lado, o neoliberalismo, prevê um indivíduo forjado a partir do prisma econômico, que seria o indivíduo flexível, adaptável, e que adere ao discurso da meritocracia, do empresário de si, do investidor; bem como uma sociedade a partir da qual suas relações têm como objetivo a manutenção do Mercado, da concorrência, e estabelece relações assimétricas de poder. Do outro lado, temos a anarquia, que apresenta princípios que pretendem estabelecer um campo fértil para a criação incansável de novas formas de existência, plurais, em movimento, em experimentação, portanto, não-fixas, nem pré-estabelecidas, mas *livres*. Da mesma forma, a anarquia tem como projeto uma sociedade de livres associações, autogestionária, que negue a todo tempo relações de exploração, de dominação, de autoritarismos. Uma sociedade onde ser diferente, ser único, não é um mal, não é razão para discriminar, julgar, prender ou matar. Mas o diferente, o único, é recebido da forma mais positiva possível, pelo enriquecimento através da diversidade, pela livre expressão, pela livre existência.

Nessa perspectiva, ao partir dessa necessidade de transformação da sociedade e da afirmação do que se tem de único em cada indivíduo, que a obra de Max Stirner parece poder

³⁹ Termo usado no meio empresarial que significa a capacidade do indivíduo de fazer contatos para se criar uma rede útil e capaz de trazer alguma vantagem ou benefício para sua empresa ou empreendimento.

contribuir. Primeiro, porque sua crítica leva a livramo-nos de tudo o que é sagrado e que se coloca sobre nós. Segundo, porque, para que possamos pensar em uma existência libertária, em sua obra também encontramos um clamor pela singularidade, pela busca de nós mesmos. Para que possamos ser livres, criativos e ativos em nossas vidas e nas relações com o outro. E, para desenvolver toda essa potência libertária, é preciso traçar caminhos que nos permitam a experimentação, que não nos impilam pelo medo do desconhecido, mas nos encorajem ao novo, ao desbravamento. Esse deve ser o papel da educação. Uma educação para si, para desenvolver em mim essa coragem, essa potência, essa criatividade. Para que, a partir de minhas próprias escolhas, eu possa construir a minha responsabilidade e a minha liberdade.

Ao mesmo tempo, é preciso deixar claro que o desenvolvimento da educação defendida nesta pesquisa não pode nem tem como estar separada da sociedade e, neste sentido, com o esforço de um pensamento sobre uma educação para si, as contribuições desta educação devem se refletir e ecoar em todas as relações nas quais participará o indivíduo. E é por pensar no indivíduo concreto, e não num ideal de homem, que a educação para si é possível de ser pensada e se apresenta como uma importante fonte de experimentação no tempo presente. E, se é sobre o tempo presente que a anarquia atua, é partindo das atuais relações e espaços que devem ser experimentadas as novas formas de existência.

Desta forma, se pensarmos sobre a educação e, ainda mais especificamente, sobre a educação pública (no caso das escolas geridas diretamente pelo Estado), pois é nela onde se encontram os indivíduos concretos, e porque é a partir destes espaços que os indivíduos são formados, e em especial, os indivíduos que mais são vigiados, julgados e condenados (em vários sentidos), não podemos ignorar nossa atuação de enfrentamento e de invenção. Isso porque, apesar de todo o controle, ordenamento e formatação que vêm por meio das instituições, há no espaço escolar algo que vai além do papel e da palavra que ordena. Há, portanto, algo que escapa à própria instituição, que é justamente a relação entre os indivíduos concretos. Assim, na prática, no momento exato da ação, quem está de fato na ação não é a instituição, assim, quem fala não é a burocracia e ou a autoridade. Ou melhor, pode não ser. Disso depende da posição do(a) professor(a) e de todos os profissionais da educação. Disso depende sua ética, depende de sua própria forma de existência, do que faz de sua própria vida, de como encara suas relações. E é exatamente aqui que aquele que pretende relações livres pode contribuir, ensinando a partir das experiências cotidianas que é possível e necessário construir e atuar por suas próprias liberdades. Assim, se é a educação nos moldes neoliberais que temos hoje, e é ela que queremos combater, a partir dela mesma podemos miná-la. Para isso, a revolta será adotada como uma prática, como a atitude que permitirá a subjetividade

ser livre e que, portanto, possibilitará a afirmação do *único*.

Neste sentido, o que é defendido nesta pesquisa não é uma conciliação entre a atual educação (oficial) e uma educação libertária, muito pelo contrário, o que é posto aqui é o próprio enfrentamento como vivência diária na escola. É necessário trazer para a educação aquela que é a atitude básica do anarquista: a rebeldia. Para isso, não é preciso muito barulho, nenhum modelo, nenhum projeto com regras prontas ou formas, pois não há como o ser. O que busco é o pensamento sobre um projeto que tenha um objetivo específico e, para isso, um caminho específico: a construção das liberdades e a autocriação das existências próprias. Assim, o que defendo é uma atuação dentro da escola que tenha este projeto em mente, bem como a atuação de indivíduos livres e que, por serem livres, pretendam tocar o outro, ampliando mutualmente suas liberdades e construindo, pelas trocas, a solidariedade.

Com as discussões que foram apresentadas neste trabalho, a proposta foi trazer um pensamento sobre caminhos e possibilidade de resistência, a partir da defesa máxima do indivíduo e de uma educação voltada para si mesmo. Não sendo um trabalho que fecha alguma questão, o que busco são apontamentos que possibilitem construções de novas formas de existência e de relações. A partir dele podem ser desdobradas incontáveis questões, que por motivo de tempo e de recorte não puderam ser desenvolvidas neste momento, mas que ficam em aberto para pesquisas futuras. Um possível ponto é a investigação sobre o papel do neoconservadorismo e a forma como ele atua para moldar as novas subjetividades, a partir da contenção de desejos, da aceitação do estado de coisas, da necessidade de privação. Contrapor a essa resignação da subjetividade neoliberal a resistência libertária, uma vez que o homem econômico, o empresário de si, é a superfície que pode tocar o neoliberalismo. Nesse mesmo sentido, fica em aberto também aprofundar uma questão sobre as relações entre professor(a) e aluno(a), pensando na figura do professor(a) revoltado(a), aquele(a) que negando a roupagem neoliberal se coloca como resistência, na medida em que escapa dessa subjetividade introjetada e é capaz de construir e guiar sua própria personalidade, sua própria vida. Além disso, um aprofundamento sobre a prática do projeto de educação neoliberal, ou seja, sobre como ele está se consolidando no Brasil. Outra questão que fica também para uma discussão futura é sobre essa educação para si pensada para além do Estado, ou seja, um pensamento sobre uma educação para si, mas num espaço que não seja gerenciado pelo Estado, o que seria uma forma ainda mais potente de enfrentamento, portanto, numa educação anarquista, o que parece ser um grande, mas importante e necessário desafio.

Enfim, este trabalho que não é o início das discussões aqui apresentadas, muito menos o fim, buscou trazer uma leitura atualizada da obra de Max Stirner e, a partir dele,

contribuições para pensarmos num projeto de educação que vise uma sociedade mais justa e libertária. O esforço de um pensamento sobre formas de resistência e existência é necessário sempre ao tempo presente, à luta que enfrentamos a cada tempo, por isso, recorrer aos textos mais antigos e tentar compreender e analisar o presente, atualizando estes pensamentos, pode se revelar bastante interessante, uma vez que, se há uma racionalidade, um pensamento, um projeto que nos fez chegar até o neoliberalismo e o consolidou por ora, é necessário também um pensamento, um projeto sobre formas de resistência. A perspectiva anarquista, neste sentido, foi o que orientou este trabalho porque ela sobrevive mesmo nos tempos mais sombrios, pois não apenas entende que há um jogo, como se retira deste jogo, sugerindo a revolta no cotidiano. E é nisso que está a maior beleza e a maior força da anarquia: na afirmação positiva e potente da vida e na alegria, rebeldia e liberdade do indivíduo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APLLE, Michael W. O que os pós-modernistas esquecem: capital cultural e conhecimento oficial. In: **Neoliberalismo, qualidade total e educação**. GENTILI, Pablo A. A.; SILVA, Tadeu da. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

ARMAND, Émille. **Pequeno manual do anarquista individualista**. *Revista Verve*. São Paulo, PUC-SP, v.11, p. 123 – 130, 2007. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/5062/3590> . Acesso em 18 jan. 2019.

ARMAND, Émille. Prefácio de O único e sua Propriedade. In: **Max Stirner e o anarquismo individualista**. ARMAND, Émille; BARRUÉ, Jean; FREITAG, Günther. São Paulo, SP: Editora Imaginário, 2003.

ARMAND, Émille; BARRUÉ, Jean; FREITAG, Günther. **Max Stirner e o anarquismo individualista**. São Paulo, SP: Editora Imaginário, 2003.

ARMAND, Émille; RELGIS, Eugen; DEVALDÈS, Manuel. **Individualismo e anarquismo**. São Paulo, SP: Editora Imaginário, 2013.

BRASIL. Emenda Constitucional Nº 95, de 15 de dezembro de 2016. **Altera o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, para instituir o Novo Regime Fiscal, e dá outras providências**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 16 dez. 2016. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc/emc95.htm . Acesso em 23 set. 2018.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 de dezembro de 1996. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm . Acesso em 22 jan. 2019.

BRASIL. Lei Nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017. **Altera as Leis nos 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei no 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei no 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei no 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 17 fev. 2017. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm . Acesso em 23 set. 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular** – BNCC versão FINAL. Brasília, DF, 2017. Disponível em http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/12/BNCC_19dez2018_site.pdf. Acesso em 21 jan. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação - MEC. **Novo Ensino Médio - perguntas e respostas**. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=40361>. Acesso em 22 jan. 2019.

BENÍTEZ, Alberto. **Stirner VS el Estado**: textos e ensaios breves. D.F, México: Yecolti Editorial, 2015.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro, RJ: Edições BestBolso, 2017.

COLOMBO, Eduardo. **Democracia e poder**: a escamoteação da vontade. São Paulo, SP: Intermezzo Editorial, 2016.

DEVALDÈS, Manuel. Reflexões sobre o individualismo. In: **Individualismo e anarquismo**. ARMAND, Émille; RELGIS, Eugen; DEVALDÈS, Manuel. São Paulo, SP: Editora Imaginário, 2013.

FERRER, Christian. Prólogo: Max Stirner, autor de um único livro. In: **O falso princípio da nossa educação**. STIRNER, Max. São Paulo, SP: Intermezzo, 2016.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Michel Foucault. 5 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Educação e formação humana: ajuste neoconservador e alternativa democrática. In: **Neoliberalismo, qualidade total e educação**. GENTILI, Pablo A. A.; SILVA, Tadeu da. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. **Educação anarquista**: um paradigma para hoje. Piracicaba, SP: Editora UNIMEP, 1995a.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. **Pedagogia do risco**. Campinas, SP: Papirus Editora, 1995b.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. Crítica da cultura, da educação e superação de si: entre Nietzsche e Stirner. In: **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação: Assim falou Nietzsche** V. FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2006.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. **Pedagogia libertária: vias e desvios da liberdade. Perspectiva**. Florianópolis, SC, UFSC, v.15, n.27, p. 17 – 34, jan./jun. 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10563/10097> . Acesso em 08 mar. 2019.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. Estúpida retórica: algunas consideraciones sobre riesgo, libertad y educación. In: Grupo de Estudos José Domingo Gómez Rojas (Compiladores). **Aprendizajes para una sociedade libre: selección de escritos contemporáneos**. Santiago de Chile, Chile: Editorial Eleuterio, 2017.

GALLO, Silvio Donizetti de Oliveira. **Em torno de uma educação menor**. *Revista Educação & Realidade*. Rio Grande do Sul, UFRGS, v.27, n.2, p. 169-178, jul./dez. 2002. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25926> . Acesso em 09 jun. 2018.

GENTILI, Pablo A. A.; SILVA, Tadeu da. **Neoliberalismo, qualidade total e educação**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

GOLDMAN, Emma. **La palabra como arma**. La Plata, Argentina: Editora Terramar, 2010.

GOLDMAN, Emma. **O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios**. São Paulo, SP: Editora Hedra, 2011.

GRAEBER, David. **Um projeto de democracia**. São Pulo, SP: Paz & Terra, 2015

GROPPO, Luíz Antonio. **Autogestão, universidade e movimento estudantil**. Campinas, SP: Autores Associados, 2006.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa: o neo-liberalismo em ataque ao ensino público**. Londrina, PR: Editora Planta, 2004.

LEMKE, Thomas. **Foucault, governamentalidade e crítica**. São Paulo, SP: Editora Politeia, 2017.

LÉVY, Albert; LASKA, Bernard A. **Stirner e Nietzsche**. São Paulo, SP: Editora Imaginário, 2013.

LINKEDIN & WGSN. **Futuro do trabalho**. Disponível em: <https://www.futurodotrabalho.co/>. Acesso em 21 jan. 2019.

MACKAY, John Henry. **Max Stirner: His life and his work**. Concord, California: Peremptory Publications, 2005. Arquivo Kindle.

MALATESTA, Errico. **Escritos revolucionários**. São Paulo, SP: Novos Tempos Editora, 1989.

NETLLAU, Max. **História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo**. São Paulo, SP: Editora Hedra, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo, SP: Editora Martin Claret, 2003.

OTENIO, Erinson. **Max Stirner como crítico da modernidade: entre dialética do esclarecimento e crítica radical da razão**. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PARAJUÁ, Daniel. No se puede hacer nada, se puede hacer todo. In: Grupo de Estudos José Domingo Gómez Rojas (Compiladores). **Aprendizajes para una sociedade libre: selección de escritos contemporáneos**. Santiago de Chile, Chile: Editorial Eleuterio, 2017.

PASSETTI, Edson. Únicos. In: **Max Stirner e o anarquismo individualista**. ARMAND, Émille; BARRUÉ, Jean; FREITAG, Günther. São Paulo, SP: Editora Imaginário, 2003.

PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio. **Anarquismos & Educação**. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?** Lisboa, Portugal: Editorial Estampa,

1975.

RAGO, Margareth. **Inventar outros espaços, criar subjetividades libertárias**. São Paulo, SP: Editora da Cidade, 2015.

READ, Herbert. **A educação pela arte**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2001.

ROSA, Rafael Rocha da. **Neoliberalismo, desdemocratização e subjetividade**. *Revista Argumentos*. Ceará, UFC, ano 11, n.21, jan./jun. 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/41051> . Acesso em 21 abr. 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A “nova” direita e as transformações na pedagogia da política e na política da pedagogia. In: **Neoliberalismo, qualidade total e educação**. GENTILI, Pablo A. A.; SILVA, Tadeu da. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

SOUZA, José Crisóstomo. **A questão da individualidade**: A crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993.

STIRNER, Max. **O falso princípio da nossa educação**. São Paulo, SP: Intermezzo, 2016.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. Lisboa, Portugal: Editora Antígona, 2004.

STIRNER, Max. **O único e a sua propriedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009.

STIRNER, Max. Arte e religião. In: **Textos dispersos**. STIRNER, Max. Lisboa, Portugal: Via Editora, 1979.